



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Instituto de Investigaciones Antropológicas

ESPACIOS RECONSTRUIDOS, TERRITORIOS RESIGNIFICADOS

Etnicidad y lucha por la tierra entre los purhépechas de Nurío, Michoacán

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

ALVARO BELLO MALDONADO

Directora

Dra. María Cristina Oehmichen Bazán

Ciudad Universitaria, México D.F., Junio 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**ESPACIOS RECONSTRUIDOS, TERRITORIOS
RESIGNIFICADOS**

Etnicidad y lucha por la tierra entre los purhépechas de Nurío, Michoacán

TESIS

**Para obtener el grado de
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

Presenta

Álvaro Bello Maldonado

Comité tutorial

Directora:

Dra. María Cristina Oehmichen Bazán

Tutores:

Dr. Gilberto Giménez Montiel

Dr. Eduardo Zárate Hernández

Sinodales:

Dra. Maya Lorena Pérez Ruíz

Dr. Hernán Salas Quintanal

Dr. Mario Castillo Hernández

Dr. Saúl Velasco Cruz

Con todo mi amor a Francisca, Mariela y Alonso

... esto es algo maquinado, esto es algo creado por una instancia de gobierno, cínicamente para destrozarnos como lo ha hecho en otras comunidades. Entonces de ahí la necesidad de decir: “gobierno tu creaste es instancia, tu dotaste de esos terrenos malamente a las comunidades, entonces tu resuelves con la indemnización”. Pero es un tanto difícil, necesitamos hacer cambiar la ideología porque nosotros los indígenas somos muy apegados a la tierra, nosotros consideramos a la tierra como algo sagrado. La tierra es altamente sagrada para el pueblo purhépecha. La tierra es nuestra madre, la tierra no es vendible, así al igual que el aire. Entonces una de las deidades más grandes del pueblo purhépecha es la tierra. Entonces como vas a resolver ese conflicto que creaste cuando sabes que la tierra es parte del pueblo indígena. Como voy a vender yo a mi madre tierra, cómo voy a hacer un negocio sobre eso, por eso es el sistema comunal, porque la tierra no es vendible.

JMTM, Nurío.

“We understand, as scientists, that such claims to the possession of eternal essences are based on fictions. We know, for one thing, that groups claiming commonality through descent change over time. We know that they become salient under certain determinate circumstances and recede into oblivion at other times. We also know that such entities have always existed in the presence of other ethnics, peoples, nations; that they mix and fuse with others, both biologically and culturally; and that therefore, social and cultural entities and identities are not given but are constructed in the very maelstrom of change and upheaval. We are thus instructed to be attentive to the precise ways in which they construct and relinquish claims to identity under the pressure of complex forces, processes that underwrite, maintain, exacerbate, or cool ethnic assertion.”

Eric Wolf, Ethnicity and nationhood, 1988.

Agradecimientos

Primero, quiero agradecer a la gente de Nurío que me apoyó desde un principio en la realización de esta tesis. En primer lugar, al Mtro. Manuel Torres Marco que compartió conmigo sus conocimientos sobre la vida y la historia de Nurío y su gente. El matrimonio de don Santiago Aguilar Blas y de doña María Isabel Ignacio Rubio me recibió en su casa en diversas ocasiones y me invitó a compartir con ellos un hermoso día de peregrinación a San Juan Nuevo Parangaricutiro. Agradezco también la colaboración y el apoyo de don Juan Ignacio Rubio, Representante de Bienes Comunales de Nurío, Moisés Rubio Blas, Gustavo Xhacuc, Agustín González Xhacuc, Arturo Cano Blas y Florentino Xhacuc Rubio con quienes platicué en varias ocasiones. También tengo una profunda gratitud con aquellos que representan la memoria social de la comunidad de Nurío, me refiero a don Cruz Aguilar, doña Magdalena Herrera, don Juan Ignacio Ubaldo, don Wenceslao Moreno, don Leocadio Arreguín Fernando, don Juan Chávez Alonso y don Agustín Alejo. A través de ellos pude acercarme al pasado y al presente de la comunidad.

El Lic. Miguel Palacio quien fungiera de director del Centro Regional del INI en Cherán hasta el año 2004 me dio a conocer la labor del INI en la Meseta y me facilitó información de primera mano sobre el municipio de Paracho. La Dra. Rosa María González del INAH-Morelia, me orientó en los archivos históricos y agrarios de Morelia. Con Jesús Solís Cruz, estudiante de Maestría del Colegio de Michoacán, compartimos largas jornadas de conversación e intercambio de ideas en Nurío y Morelia.

Debo agradecer en forma especial a la Dra. Cristina Oehmichen Bazán que como directora del comité tutorial de esta tesis me dio su apoyo permanente para avanzar en este proyecto. Su respaldo y su confianza fueron claves sobre todo en los momentos más difíciles. Lo mismo debo decir de los Doctores Gilberto Giménez Montiel y Eduardo Zárate Hernández que, como parte del comité me alentaron siempre, leyeron los borradores, me orientaron e hicieron valiosas observaciones. Debo decir además que en el camino los tres se convirtieron en apreciados maestros y amigos.

Agradezco el esfuerzo del comité de sinodales compuesto por la Dra. Maya Lorena Pérez Ruíz, el Dr. Hernán Salas Quintanal, el Dr. Mario Castillo Hernández y el Dr. Saúl Velasco Cruz, que leyeron la versión final de la tesis aportando sus comentarios y recomendaciones. Además, la Dra. Maya Lorena Pérez me apoyó desde un principio en este proyecto, me recomendó lecturas e hizo observaciones a las primeras versiones del borrador en el contexto del Seminario permanente sobre metropolización y multiculturalismo que dirige junto a la Dra. Oehmichen.

Tengo una deuda infinita con la Universidad Nacional Autónoma de México, también con el Instituto de Investigaciones Antropológicas y con la Dirección General de Estudios de Posgrado (DGEP), esta última me otorgó una beca por tres años que hizo posible mi estadía en México y la realización de esta tesis.

Una mención aparte merecen los doctores Rodolfo Stavenhagen, Luis Vásquez León y Fracois Lartigue de quienes recibí su amistad, experiencia y conocimientos durante mi residencia en México. En Chile agradezco a mis amigos de la CEPAL Martín Hopenhayn, Rolando Franco y Klaus Heinig y a mis compañeros del Observatorio de Derechos Indígenas, en especial a José Aylwin.

Mi gratitud y cariño para mis amigos y amigas Luz, Gabriela, Nelson, Rodolfo, Jaime, Marién, Homero y Arun, que me apoyaron en forma incondicional durante estos años, siempre estuvieron presentes sobre todo en los momentos necesarios. Mi aprecio en particular para Maira Arriagada y Claudio Espinoza que me recibieron durante largas temporadas en su apartamento de Coyoacán.

Agradezco también a mis padres, Orielle Maldonado y Hugo Bello, que siempre me apoyaron con su amor y cariño. En el período que realicé este proyecto nacieron mi hija Mariela y mi hijo Alonso, a ellos y a Francisca de la Maza, mi esposa, quien me apoyó de manera incondicional, está dedicada esta tesis.

Índice

Agradecimientos.....	15
INTRODUCCIÓN.....	17
CAPÍTULO I: MARCO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN.....	23
1. Nurío y los conflictos por la tierra.....	25
2. El trabajo de campo.....	31
CAPÍTULO II: ACERCAMIENTOS AL TERRITORIO, LA ETNICIDAD Y LA CULTURA.....	37
1. Relaciones entre cultura y territorio.....	37
2. El territorio como espacio apropiado.....	41
3. La etnicidad y el problema de su definición.....	47
CAPÍTULO III: ANTROPOLOGÍA, INDIGENISMO Y TERRITORIO EN MICHOACÁN.....	55
Introducción.....	55
1. La construcción antropológica del territorio purhépecha.....	57
CAPÍTULO IV: HISTORIA, BOSQUES Y VOLCANES EN LA MESETA PURHÉPECHA.....	67
Introducción.....	67
1. Nurío: sociedad, paisaje y territorio.....	67
2. La historia antigua de Nurío.....	80

3. Los títulos primordiales.....	85
4. Nurío en los siglos XVIII y XIX.....	89
5. Nurío en el presente.....	91

CAPÍTULO V: LOS ORIGENES DEL CONFLICTO AGRARIO EN LA MESETA PURHÉPECHA DE MICHOACÁN..... 99

Introducción.....	99
1. Los orígenes de la propiedad comunal y el conflicto agrario en la Meseta Purhépecha y Nurío.....	99
2. Consecuencias de las leyes de desamortización sobre las comunidades de la meseta	107
3. La “comunalización” de la meseta purhépecha.....	116
4. Entre la legalidad y la violencia: la resolución presidencial de nurío y el advenimiento del conflicto agrario.....	119

CAPÍTULO VI: SIGNIFICADOS Y REPRESENTACIONES DEL CONFLICTO AGRARIO EN NURÍO..... 129

Introducción.....	129
1. Liderazgo, autoridad y lucha por la tierra.....	133
2. Reinventando el territorio: la lucha de un líder comunal.....	143
3. La lucha “heroica” por la tierra.....	152
4. Cuando la gente de Nurío “recogió” la tierra a los mestizos de Paracho.....	158
5. El conflicto hacia dentro: faccionalismo y conflicto agrario.....	171
6. La disputa por la resina y la fractura de la comunidad.....	174
7. El liderazgo del maestro Chago y la disputa por la resina.....	180

CAPÍTULO VII. EN BUSCA DE LOS SÍMBOLOS DE LA COMUNIDAD INDÍGENA..... 191

Introducción.....	191
1. Territorio, simbolismo y política: las nuevas formas de apropiación del espacio entre los purhépechas.....	195
2. La simbolización y politización purhépecha del territorio.....	198
3. Los ancestros comunes: la historia y el mito como recurso de legitimación étnica y reconstrucción territorial.....	206
4. La versión de Cocucho.....	212

CAPÍTULO VIII: TERRITORIO, CULTURA Y MIGRACIÓN EN NURIO.....	219
Introducción.....	219
1. Migración y territorio en Nurío.....	220
2. Migración y conflicto agrario.....	228
3. Don Leonidas y su familia migrante.....	230
4. Los jóvenes y la migración.....	233
5. El viaje de Gustavo.....	238
6. Los espacios festivos.....	240
7. Matrimonio y migración.....	243
8. El dinero de los migrantes.....	249
9. La revalorización de la tierra en el contexto de la migración.....	250
CAPÍTULO IX. LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS SÍMBOLOS DE LA COMUNIDAD INDÍGENA EN NURIO.....	259
Introducción.....	259
1. El marco político y social de los procesos de conciliación.....	261
2. El advenimiento de la negociación y conciliación agraria entre Nurío, San Felipe y Cocucho.....	266
3. Nurío y Cocucho: la conciliación agraria como práctica y estrategia política de negociación.....	268
4. “El Estado es el culpable de los conflictos agrarios”.....	276
5. Por nuevos caminos: entre la nación purhépecha y el “zapatismo”.....	280
CAPITULO X: CONCLUSIONES.....	289
ANEXOS.....	297
Anexo 1: Cabeceras y pueblos en la Meseta Purhépecha 1524-2003.....	297
Anexo 2: Arrendamiento de montes en la Meseta Purhépecha 1905-1913.....	299
Anexo 3: Carta de los comuneros de Nurío en rechazo a la división de la comunidad por las leyes de desamortización (1869).....	301
Anexo 4: Solicitud de dotación ejidal (1925).....	303
Anexo 5: Resolución sobre conflictos de límites, confirmación y titulación de bienes comunales al poblado de Nurío, en Paracho, Mich. (1954).....	305

BIBLIOGRAFÍA.....	309
Siglas utilizadas en el texto.....	321

Resumen

La tesis busca explicar desde la antropología los procesos derivados de la relación entre etnicidad, cultura y territorio dentro de una perspectiva que piensa a los sujetos como actores que participan en la construcción de su realidad y del marco simbólico que le da sentido a sus actos.

El estudio muestra, a través de los conflictos agrarios de la comunidad purhépecha de Nurío en Michoacán (México), las formas en que los sujetos construyen, simbolizan e interpretan el territorio a lo largo de un período de tiempo determinado. Este proceso se produce en un contexto de profundas transformaciones sociales, económicas y políticas para el campo mexicano, donde destaca la crisis agraria, la migración a los Estados Unidos y la nueva relación corporativizada que el Estado intenta construir con las comunidades indígenas. En este escenario los purhépechas transitan hacia una moderna etnicidad caracterizada por una reinterpretación del pasado y la tradición. Desde este lugar, reconstruyen sus territorios como respuesta a los procesos de modernización neoliberal introducidos por las políticas del Estado mexicano. Como soporte materia y sustento de las identidades, el territorio se transforma en un símbolo de las luchas étnico-políticas de las comunidades purhépechas.

Abstract

The thesis attempts to explain –from anthropology– the processes that result from the relationship among ethnicity, culture, and territory, following a perspective that sees individuals as players involved in the construction of their reality and of the symbolic framework that gives meaning to their acts.

The study focuses on the land conflicts of the Purhepecha community in Nurío, Michoacán, Mexico, to show the ways through which individuals build, symbolize, and interpret their territory during a specific time period. This process takes place in the context of deep social, economic, and political transformations in the Mexican rural sector, featuring land crisis, migration to the United States, and an attempt by the State to establish new corporative relationships with the communities. Under this setting, the Purhepechas move into modern ethnicity characterized by a reinterpretation of their past and traditions. From such a position, they rebuild their territory in response to neoliberal modernization processes introduced by Mexican governmental policies. As a material support and upholding their identities, territory becomes a symbol of ethnic-political struggles of the Purhepechas communities.

INTRODUCCIÓN

El propósito general de esta tesis es contribuir a la búsqueda de explicaciones antropológicas sobre la relación entre cultura y territorio desde una perspectiva que piensa a los sujetos como actores que participan en la construcción de su realidad y del marco simbólico que le da sentido a sus actos.

En los últimos años, la reflexión política sobre los derechos indígenas ha puesto en un lugar central la relación entre el territorio y los grupos étnicos a tal punto que hoy se habla de la categoría “derechos territoriales” como un ámbito que si bien incorpora el derecho a la tierra, demanda tradicional entre los grupos étnicos, va más allá de este pues también se refiere a los derechos sobre los recursos naturales y la cosmovisión con base en el espacio. Por diversas razones, principalmente debido a la estrecha relación histórica que los indígenas han mantenido con sus territorios ancestrales, este es el lugar de anclaje de sus identidades étnicas y de inscripción de su cultura. En consecuencia y dada la amplitud y complejidad de los derechos territoriales estos se han constituido, sobre todo en las últimas décadas, en una plataforma básica para la construcción de proyectos étnico-políticos que demandan autonomía y autodeterminación lo que parece coherente con la construcción de un sujeto social indígena que desde la antropología, la sociología y la política, asume determinadas características, conductas y discursos.

Sin embargo, pese a la tendencia a privilegiar, casi exclusivamente, los niveles de los derechos y las construcciones culturales, parece evidente que el problema del territorio entre los grupos indígenas tiene varias posibles entradas. En este sentido, creo necesario retornar a aquellos niveles que están asociados a la cultura, las representaciones y prácticas sociales concretas pues a partir de ellas tal vez se pueda comprender cómo viven y construyen el espacio y el territorio los sujetos reales más allá de los imbricados discursos políticos. Esta necesidad por comprender tales procesos no nace de un mero afán académico o intelectualista sino por la convicción de que en diferentes ámbitos, incluso en el seno de la misma antropología, se ha tendido a confundir crecientemente el discurso y la simbolización política del territorio, que posee una lógica propia dentro de la acción colectiva indígena y que privilegia visiones primordialistas, idealizadas y esencialistas del territorio, con las prácticas sociales concretas donde prevalecen,

además, las relaciones de poder y el conflicto, lo que se da incluso entre los mismos grupos étnicos. Se puede contra argumentar que una parte importante de estos procesos encuentran un responsable común en el Estado y los poderes que han sojuzgado a los pueblos indígenas por siglos, visión que comparto plenamente. Sin embargo, si hemos de considerar a los grupos étnicos como actores, y no como sujetos pasivos, es preciso que ello se haga dando cuenta de todas las dimensiones, incluso de aquellas que parecen contradictorias con el sujeto que se ha intentado construir.

El espacio es, al fin y al cabo, un lugar de disputas y luchas de poder, donde los sujetos introducen diversas formas de apropiación, tanto instrumental como simbólica. Plantear que la relación que los grupos étnicos tienen con el espacio y el territorio se articula principalmente con la dimensión ritualizada y simbólico-religiosa o con un carácter marcadamente ecologista es falsear una parte de la realidad y de los procesos que estos grupos han experimentado desde la colonia y sobre todo a partir de la consolidación del Estado-nacional en el siglo XX. Los indígenas han luchado por la tierra y lo han hecho contra los hacendados, contra el Estado y últimamente, en algunos países, contra las multinacionales, pero también lo han hecho contra sí mismos. Ello no contradice ni deslegitima su proyecto político simplemente lo muestra en su dimensión más humana y real.

Hace casi dos décadas, en un trabajo publicado posteriormente en 1993, Eduardo Zárate Hernández, adelantó una conclusión e hipótesis que vendría a tener validez plena en los tiempos actuales. El antropólogo señalaba que de acuerdo con los elementos históricos con que contaba y lo que decían los actores sociales, se podía afirmar que el conflicto por el territorio entre los purhépechas constituía el elemento catalizador de los impulsos renovadores de la etnicidad moderna de este pueblo.¹ En efecto, los años noventa fueron el escenario para que los purhépechas de la Sierra, la Cañada y la Laguna, desplegaran los símbolos de una lucha étnica que ha tenido en su centro al territorio. Como parte del mismo proceso, el territorio se ha transformado en un soporte fundamental de los discursos actuales que los purhépechas hacen sobre su identidad étnica. El territorio sería un rasgo distintivo de la identidad purhépecha porque remitiría en última instancia al “lugar” de origen, al espacio de los vínculos primordiales y las hermandades de

¹ Eduardo Zárate Hernández (1993), *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha*, Guadalajara, CIESAS/El Colegio de Michoacán, p.188.

sangre. La creencia en un antepasado común o en una “consanguinidad imaginaria”,² anclada en un territorio dotado de múltiples significados representa para los purhépechas no sólo un punto partida para la construcción de sus proyectos etnopolíticos sino también un punto de llegada, la culminación de un largo camino tras años de conflictos agrarios entre purhépechas. De tal manera que la construcción de una moderna etnicidad purhépecha, a la que hacía mención Zárate, está ligada en parte a las nuevas interpretaciones y resignificaciones de que es objeto el territorio por parte de los sujetos indígenas, pero tal construcción no puede ser comprendida si no es a la luz del estudio de las condiciones de existencia, de los procesos y dinámicas por las que han transitado los purhépechas de la sierra de Michoacán en las últimas décadas. Son sus interacciones, sus luchas de poder, la disputa por recursos o las estrategias para dialogar con el Estado y con los otros purhépechas los elementos que le dan sentido al acto de transformar o redefinir su vínculo con el territorio.

En este mismo sentido, quiero decir que al estudiar los procesos por los que ha transitado Nurío no estoy planteando un estudio de caso o de comunidad sino más bien un ejemplo paradigmático de lo que han vivido muchas de las comunidades purhépechas serranas en los últimos años.

¿Por qué Nurío? Leí el nombre de Nurío por primera vez en marzo del 2001, cuando apareció en la prensa y en Internet como anfitrión del Tercer Congreso Nacional Indígena (CNI), una de las actividades de la “Marcha Zapatista”, antesala de la llegada al zócalo de la capital mexicana. La primera impresión, sin embargo, no me dijo mucho, estaba ante una comunidad, como muchas otras, con los mismos problemas y demandas dentro de lo que en México se denomina “conflictos agrarios”, una categoría utilizada en el país para englobar la dinámica de las comunidades en su relación con la propiedad de la tierra.

Sin embargo, transcurrido un tiempo apareció otra imagen, la de una comunidad dura y confrontacional, que ha mantenido una terca lucha por la tierra, según algunos por siglos, con las vecinas comunidades de San Felipe de los Herreros y Cocucho, a esto se

² Véase Dimitri D’Andrea (2005), Las razones de la etnicidad entre la globalización y el eclipse de la política, en Gilberto Giménez (comp.), *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA, ICOCULT y Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (1995), *Théories de l’ethnicité*, France, Presses Universitaires de France.

suma su fama de comunidad rebelde con los poderes del Estado y aún entre los mismos purhépechas. Esta visión que se ha acrecentado en los últimos tiempos entre algunos órganos de gobierno de Michoacán por la cercanía de los líderes de Nurío al zapatismo, vínculo que fue coronado con la reciente declaración de Nurío como “Municipio Autónomo Zapatista”.³

Con el tiempo me surgió una pregunta que fue fundamental para definir mi opción de trabajar en Nurío ¿cómo puede una comunidad como Nurío actuar de anfitriona de una de las reuniones masivas más importantes del movimiento indígena mexicano de los últimos años y ser a la vez protagonista de encarnizadas luchas por la tierra contra otros purhépechas? Tal vez sea innecesario agregar que dicha pregunta me llevó no a una respuesta sino a muchas otras interrogantes del tipo ¿cómo opera la etnicidad y que significados tiene el territorio en un contexto de conflicto agrario entre indígenas? Algo de esto es lo que intento responder en esta tesis.

Visité Nurío por primera vez a principios del año 2002, acompañado del Dr. Eduardo Zárate, y luego en sucesivas ocasiones y por diferentes períodos entre enero del año 2003 y enero del 2005. Durante este tiempo pude conocer no sólo los aspectos directamente involucrados con mi investigación, también y gracias al trato cotidiano con la gente, conocí otras facetas de la comunidad. Sobre todo comprendí que detrás del concepto totalizador de “la comunidad” existen varias comunidades, diversas visiones y experiencias que hablan más bien de diversidad y heterogeneidad. Durante casi dos años compartí con los nurienses muchas de sus preocupaciones y problemas pero también, la generosidad y el afecto, la riqueza de su memoria colectiva, sus fiestas tradicionales y la conmovedora belleza de su paisaje.

La tesis está organizada en diez capítulos, incluidas las conclusiones. En el primer capítulo expongo el marco general en que se inserta la investigación y la forma en que se realizó el trabajo de campo. En el segundo capítulo presento la base teórica sobre la cual se ha elaborado esta tesis, así como los principales conceptos y categorías utilizadas en el análisis de la información. En el capítulo tres, y a modo de antecedentes, planteo

³ El 3 de marzo del 2005, dirigentes de la comunidad indígena de Nurío, entregaron a la Secretaría de Gobierno del estado de Michoacán, una solicitud formal para convertirse en municipio libre bajo los principios del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Véase Diario *El Universal* (en Internet), 6 de marzo de 2005.

que la antropología y el indigenismo han tenido un papel relevante en la construcción de las nociones espaciales y territoriales en Michoacán, y realizo un balance de los estudios clásicos que más han influido sobre las construcción del sujeto purhépecha y su territorio. En el capítulo cuatro entrego los antecedentes generales, históricos, sociales y geográficos de la comunidad y el área en la que realicé el estudio. Para elaborarlo acudí a la abundante bibliografía histórica y antropológica sobre la región.

El capítulo quinto se interna en la problemática de la tierra y en los conflictos agrarios en la Meseta desde fines del siglo XIX en adelante, para ingresar luego a la problemática específica de Nurío. Este capítulo fue elaborado a partir de fuentes documentales de distintos archivos de la república. El capítulo sexto corresponde a uno de los capítulos centrales de la tesis, en el describo el carácter del proyecto de la comunidad agraria sustentado en la lucha por la tierra contra los enemigos externos. En la memoria de los nurienses este un período de lucha épica y heroica, tal imagen sin embargo, no logra encubrir las fisuras y contradicciones, las luchas de poder internas, los liderazgos y las facciones. En el capítulo séptimo analizo la forma y el contexto en el que se comenzó a construir la moderna etnicidad purhépecha para luego vincular este proceso general con procesos locales, tal como la reelaboración de la memoria colectiva a partir de relatos sobre el pasado que explican los conflictos agrarios actuales. Planteo que esta reinterpretación del pasado constituye una parte de las estrategias de la etnicidad purhépecha. En el capítulo ocho describo y analizo los principales cambios introducidos por la migración en la comunidad de Nurío. La migración actual, a diferencia de la que se dio en el pasado, tensiona las visiones que existen sobre la comunidad y plantea nuevas formas de apropiación material del espacio. El capítulo nueve muestra los procesos de conciliación agraria entre Nurío y sus vecinos, que son empujados en parte por las propias comunidades y en parte por el Estado. La conciliación es una necesidad de las comunidades que se produce por las transformaciones que ha introducido la emergencia de una moderna etnicidad purhépecha y por la nueva relación con el Estado neoliberal. Es en este marco que los sujetos reelaboran sus nociones sobre el territorio y los conflictos agrarios desplazando el conflicto en pos de los nuevos intereses políticos que sustentan las demandas indígenas contemporáneas. Es así como los purhépechas de Nurío consideran que el Estado es el culpable de los conflictos, es quien los ha enfrentado durante siglos para mantenerlos divididos. Esta visión forma parte de las nuevas dinámicas políticas en las

que se inserta Nurío a fines de los noventa, donde destacan sus vínculos con el zapatismo chiapaneco y la incorporación del discurso de la autonomía. Es, finalmente, a partir de estas visiones e influencias que una parte de los nurienses reinterpreta el pasado de la comunidad y los conflictos agrarios por los que han atravesado.

CAPÍTULO I: MARCO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN

Después de décadas, tal vez de siglos, algunas personas de Nurío creen de manera concluyente que las disputas por la tierra, que los han llevado a matarse con sus hermanos de las comunidades vecinas, son en realidad responsabilidad del Estado que les ha empujado a confrontarse como una manera de dividirlos y dominarlos. Antes no existían conflictos agrarios, dice la gente en Nurío, lo conflictos llegaron con los conquistadores españoles, con las leyes del Estado y el aparato burocrático de la reforma agraria. Por eso, los purhépechas, dicen, deben volver a unirse, deben reconstruir su historia para “recordar” la época en que todos vivían como hermanos y compartían la misma tierra. La tierra de hoy es la tierra de los antepasados, eso es lo que deben comprender los purhépechas para no pelearse más entre hermanos.

En el pasado, cuenta la gente, Nurío era un pueblo principal, de artesanos y gente sabia, que con la llegada de los europeos dio origen a otros pueblos, incluso a aquellos con los que hasta hace poco se confrontaban. Entonces no había cercos, ni divisiones, ni mojoneras que marcasen el territorio, ni nadie se peleaba por los árboles, ni por las aguas, ni por los pastos porque en aquella época todo era abundante y alcanzaba para todos. La gente de Nurío dice que ellos eran los más antiguos de la región y que surgieron primero que los otros pueblos, por eso en la actualidad Nurío lleva adosada la palabra Tepakua, que en purhépecha significa “el tronco”. Este tronco es aquel del cual nacieron las demás comunidades circundantes. En prueba de esta antigüedad están las antiguas ruinas en lo alto del cerro Nurío Juata, llamadas por ellos “Pueblo viejo”, evidencia incontestable de su antigüedad prehispánica. Más que las leyes, estas ruinas demuestran que ellos son los verdaderos dueños de la tierra y que por eso tienen derechos originales que respaldan sus demandas y reclamos. La originalidad y antigüedad de Nurío sería por sobre las otras comunidades, como Cocucho y San Felipe, el motivo principal por el cual se han peleado con sus hermanos.

En cambio los purhépechas de Cocucho, un pueblo ubicado a unos kilómetros en lo alto de un cerro, y con quienes los de Nurío han sostenido violentos enfrentamientos por la tierra, tienen una versión distinta. Cuentan que poco después de la llegada de los españoles apareció una gente pobre, errante y sin tierra, que un buen día se allegaron a las de ellos en busca de sustento. Se trataba de la gente de Nurío. La gente de Cocucho primero los vio con desconfianza pero luego se apiadaron de ellos y, en acuerdo con los de San Felipe, Urapicho y Ahuiran, los poblados vecinos, decidieron darles unas cuantas tierras para que sostengan sus siembras y ganado. Con el tiempo, como las leyendas bíblicas, los de Nurío quisieron revelarse ante quienes les daban de comer pretendiendo apoderarse de más tierras de las que necesitaban. Ante esta ofensa, los de Cocucho y las otras comunidades respondieron con la fuerza. Así se inició el conflicto. Los de Cocucho dicen que la prueba de su mayor antigüedad en estas tierras se encuentra en la posesión de títulos primordiales. Los de Nurío también dice haber tenido títulos pero estos se perdieron a través del tiempo.

Estas dos versiones de una misma historia circulan hasta hoy en Nurío y Cocucho, la gente las relata una y otra vez y aunque los argumentos entremezclan tiempos, mitos, datos históricos, leyes, títulos, sucesos y nombres que a veces pueden parecer contradictorios a los oídos de un extraño. Las personas están convencidas que el pasado tiene un lugar en las explicaciones actuales sobre los problemas agrarios que les aquejan. Se trata de un pasado reconstruido que cada comunidad ha elaborado como forma de dar coherencia a lo que consideran sus legítimas demandas. Así, en un mismo relato o conversación pueden hablar de la hermandad entre los purhépecha y al mismo tiempo del orgullo de haber participado en la lucha armada por la tierra contra esos mismos hermanos. Lo mismo ocurre con los relatos sobre la sacralidad del espacio purhépecha y con aquellos que hablan de la deforestación, el saqueo de los bosques y los incendios forestales que han afectado las tierras purhépechas en el marco de las disputas agrarias. Así, el territorio, y el conflicto agrario en particular, es un nudo en el que están atados el pasado, el presente y el futuro de la comunidad indígena, un nudo que, como las distintas versiones del conflicto, está hecho de un lazo compuesto de diferentes colores y grosores.

Desde la experiencia de Nurío, es posible decir que el territorio para las personas no es sólo un escenario sobre el cual la gente vive y muere, es algo más profundo y significativo, pero

tampoco es un rasgo que porten como marca de nacimiento y que guíe sus conductas y actos de manera casi orgánica. Para las personas el territorio tiene diversos significados construidos a través del tiempo con base en las experiencias de vida y en sus condiciones de existencia. En este trabajo busco conocer e interpretar tales significados contextualizándolos, intentado encontrar explicaciones a partir de lo que los propios sujetos han hecho y pensado.

1. Nurío y los conflictos por la tierra

Nurío se encuentra ubicado en el centro de la Meseta o Sierra de Michoacán, otrora una región de enormes riquezas forestales. En este pueblo se sintetiza una parte importante de la historia agraria de las comunidades de la Meseta Purhépecha, así como el desarrollo del agrarismo mexicano y las políticas indigenistas del Estado post revolucionario. Desde los años treinta, época en la cual comienza a conformarse la propiedad comunal en la Meseta, Nurío ha estado en conflicto con sus vecinos de San Felipe de los Herreros y Cocucho. El origen de esta disputa se encuentra en la superposición de grandes retazos de tierras en los deslindes de las comunidades respectivas en la época virreinal y se agudizó con la transformación de la propiedad de la tierra en el período de desamortización de los bienes comunales para proseguir con el reparto agrario iniciado en las primeras décadas del siglo XX.

Aunque los nurienses intentaron en varias oportunidades terminar con estas disputas, sin embargo la Resolución Presidencial que confirmó y tituló los bienes comunales de Nurío en 1954, dejó sin resolver el problema. Desde esa época se han producido violentos y sangrientos enfrentamientos entre los comuneros de Nurío, Cocucho y San Felipe. La situación de violencia extrema a que llegaron Nurío y Cocucho significó incluso la intervención directa del gobierno federal en sucesivas ocasiones desde los años cincuenta en adelante. Estas intervenciones involucraron al Ejército Federal y la mediación del General Lázaro Cárdenas como Vocal Ejecutivo de la Comisión del Tepalcatepec y de la Comisión Río Balsas. A principios de los años noventa el ejecutivo federal nuevamente se hace presente con la intervención del propio Carlos Salinas de Gortari quien intenta llevar a cabo un proceso de conciliación agraria entre las comunidades en conflicto. En esta

experiencia participaron diversos organismos del gobierno federal y estatal además de las propias comunidades y sus organizaciones. Con la creación de la Brigada Mixta de Conciliación Agraria el Estado buscó un modelo de conciliación agraria que sirviera como ejemplo a otras comunidades en conflicto lo que se logró, aunque de manera parcial, pues si bien la violencia se detuvo el problema que la originaba –la disputa por la tierra– sigue vigente hasta hoy dado que las autoridades de Nurío se niegan a ejecutar la Resolución Presidencial mientras no se resuelvan los conflictos de límites.

Aún en los años recientes los conflictos agrarios en la Meseta han seguido siendo frecuentes entre los comuneros purhépechas¹, de tal modo que algunos mantienen disputas que alcanzan has más de tres siglos. En Nurío el conflicto es de tan larga data y de tan amplios alcances que se ha transformado en un factor dinamizador de las prácticas sociales y políticas de sus habitantes, ha influido en la forma en que se han explotado recursos naturales como el bosque, ha impulsado y regulado la organización interna jugando un papel trascendente en la conformación de liderazgos y facciones al interior de la comunidad.² Asimismo, a través del conflicto agrario las autoridades, líderes y grupos de poder de Nurío han buscado relacionarse con el Estado, ya sea por medio de la confrontación o bien a través de la negociación. En ambos casos, el propósito ha sido el acceso a recursos y beneficios. De esta manera, a través del conflicto agrario las autoridades de Nurío han logrado articularse a las dinámicas y procesos socio-políticos, regionales y nacionales. En definitiva el conflicto ha sido una especie de sello de identidad con el cual las autoridades se han presentado frente a los otros, particularmente frente al Estado. Ello concuerda con la idea de que el conflicto más que una situación de antagonismos es una presión de los sujetos para incorporarse a un sistema de beneficios y

¹ A principios de la década de los noventa se contaba en unos cuarenta los conflictos agrarios en Michoacán, 24 de estos se encontraban en la Meseta y la Cañada de los Once Pueblos e involucraban unas 11 mil hectáreas de tierras en conflicto, en S/a (1994), *Purépecha: La paz como anhelo y ejemplo*, Publicación de la Secretaría de la Reforma Agraria. A fines del año 2003 se seguía considerando como “focos rojos” los conflictos entre las comunidades de Ocumicho y Tangancícuaro; Cocucho y Urapicho; Santa Cruz Tanaco y Cheranatzicurin; Pamatácuaro y Tarecuato; Tanaquillo y Huécato; Tacuro e Ichán. En estos conflictos se disputaba un total de 6 mil 498 hectáreas. Fuente: “Alentadores resultados de reuniones para destrabar conflictos agrarios”, (*Cambio de Michoacán*, en Internet, jueves 14 de agosto de 2003).

² En el análisis de los conflictos y la conformación de liderazgo me ha servido de inspiración el trabajo de Paul Friedrich (1991), *Los príncipes de Naranja, un ensayo de método antropológico*, México, Girjalbo.

reglas del cual han sido excluidos.³ Lo interesante es que en este proceso de conflicto y negociación agraria los sujetos han construido diversas representaciones y significados sobre el espacio y el territorio que les han ayudado a articular un discurso y una práctica política y social acorde con los contextos y las condiciones sociales que le ha tocado vivir. Esto es lo que se desprende de la historia reciente de Nurío y la Meseta y es una parte de lo que pretendo reconstruir etnográficamente en esta tesis.

Estas ideas, sin embargo, plantean una serie de interrogantes, algunas de las cuales deseo responder en este estudio y que detallo a continuación: ¿Que significados ha tenido el territorio para la gente de Nurío? ¿Qué factores y condiciones han incidido en la construcción y transformación de los significados sobre el territorio en la comunidad de Nurío? Y ¿cuáles son los vínculos que existen entre la etnicidad y las construcciones territoriales en contextos determinados?

En una primera hipótesis para responder a estas preguntas planteo que la gente de Nurío ha construido el territorio a partir de significados que han sido elaborados sobre la base de diversas experiencias y contextos a lo largo del tiempo. Por lo tanto, no existen significados estáticos, los significados sobre el territorio han cambiado en la medida que las condiciones sociales y las experiencias de los sujetos se transforman. Tal hecho cuestiona la idea generalizadora de que los indígenas “portan” una relación permanente y homogénea con el territorio. En el caso de Nurío tales significados se asociarían, en un primer momento, a la construcción de un modelo de comunidad agraria surgido en el período posrevolucionario, modelo a partir del cual los grupos que controlaban el poder del Estado pretendían construir el proyecto de Estado nacional en lo que respecta al mundo rural. Para la gente de Nurío, como para otras comunidades purhépechas de la Meseta, después de la revolución el territorio tuvo en un primer momento un carácter agrarista, con esto me refiero a que el reparto agrario, dirigido desde el Estado, instaló la tierra como el núcleo central desde el cual se debía reconstituir la comunidad y su territorio. La ciudadanía posrevolucionaria para los indígenas se basó en la tierra porque se pensaba que esa era la forma más efectiva de integración a la nación de los grupos que siempre habían vivido de ella. Como señala

³ Alberto Melucci (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, p. 14.

Calderón, este fue uno de los propósitos del cardenismo que buscó en la política agraria una forma de integrara a los indios a la nación,⁴ es decir una forma de integración ciudadana por la vía de la propiedad comunal o ejidal de la tierra. Siendo la propiedad de la tierra el vehículo principal de integración y de participación en las nuevas formas de organizar la propiedad agraria y la comunidad política de las comunidades indígenas los conflictos debían venir como un agregado normal, dada la escasez de tierras y recursos para una creciente población.

En un segundo momento, y tras las profundas transformaciones que comienza a sufrir el campo mexicano hacia fines de los años sesenta, así como la nueva relación de reincorporativización que el Estado va a intentar construir con las comunidades, se iniciará un ciclo de *purepechización*⁵, un retorno a las raíces antiguas a través de una reinterpretación de lo indio en el marco de los procesos de modernización introducido por las políticas del Estado mexicano. En este proceso, el territorio se va a transformar en un símbolo que significa la base material y el núcleo histórico de la identidad purhépecha [reconstruida]. No es que los símbolos del agrarismo sean abandonados u olvidados, más bien, son reinterpretados por los sujetos a partir de las nuevas condiciones en que se inscriben como actores.

De esta manera se va tejiendo una trama donde conviven el carácter campesino y agrarista de la comunidad con los nuevos símbolos indígenas asociados a lo que Eduardo Zárate ha denominado la *purepecheidad*⁶. El reflejo de estas transformaciones es la emergencia de nuevos actores y discursos al interior de las comunidades, como los maestros bilingües, los promotores e intermediarios culturales y los nuevos liderazgos y organizaciones étnicas regionales que en conjunto van a conformar un activo movimiento indígena purhépecha desde los años setenta en adelante⁷. En este escenario de reorganización de los movimientos sociales indígenas surgen en la Meseta nuevas formas de acción colectiva que van más allá

⁴ Marco Calderón (2004), *Historias, procesos políticos y cardenismos*, México, El Colegio de Michoacán.

⁵ Luis Vázquez (1992), *Ser indio otra vez*, México, CONACULTA.

⁶ Eduardo Zárate Hernández (1999), “La reconstrucción de la Nación Purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán”, en Willem Assies; Gemma van der Haar y André Hoekema (Ed.), *El reto de la diversidad*, México, El Colegio de Michoacán.

⁷ Gunther Dietz (1999), *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza: Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, México, México, Abya-Yala.

de la comunidad y que poseen un marcado carácter regional.⁸ Con el apoyo del Estado emergen diversas el Consejo Supremo de la Meseta, organización que reúne a una decena de comunidades y que surge del Congreso Indígena de Pátzcuaro de 1973, ocasión en que se delinea la nueva política indigenista del Estado priísta. También y durante ese mismo período surge el Comité de Pueblos, el Comité de Agricultores Purhépechas y la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (UCEZ).⁹ De esta manera, a partir de los años setenta se amplía la plataforma política purhépecha más allá de la comunidad. Pero ésta, en vez de debilitarse, se transformará en el núcleo duro desde el cual los purhépecha se relacionan con el Estado.

La ampliación de la comunidad política purhépecha se verá fortalecida, desde fines de los setenta con la transformación del escenario político michoacano, que culmina con la instalación del gobierno democratizador de Cuahutémoc Cárdenas y el incremento de los nexos del movimiento indígena local con los movimientos de carácter nacional como el CNPI, el CNI en los noventa y a través de esta con el zapatismo, proceso que hasta hoy sigue su curso. En la década siguiente surgirá la primera gran organización étnica regional: la Organización Nación Purhépecha (ONP) que se verá profundamente influida por el “zapatismo” de los años noventa, incluso en su división y fragmentación reciente.

En Nurío esta dinámica se verá reflejada en la actuación de algunos de sus líderes en la arena política, desde los años setenta participan en casi todas las organizaciones que se crean en la Meseta, tal es el caso del líder comunal Juan Chávez Alonso, un viejo expriísta, promotor de la educación indígena y los internados en la región, que luego de liderar la recuperación de las tierras de Nurío en manos de comerciantes de Paracho llega a ser presidente del segundo Consejo supremo de la Meseta para continuar una larga trayectoria de luchas a nivel regional y nacional. En este contexto, el momento culminante para Nurío llega con la realización del Tercer Congreso Nacional Indígena en Nurío en el mes de

⁸ Sobre la emergencia de liderazgos comunitarios y la construcción de un poder comunal por la vía del faccionalismo, véase: Zárate Hernández (1993), op. cit.

⁹ Sobre esta organización y su líder Efrén Capíz véase: Margarita Zárate Vidal (1998), *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/UAM-I.

marzo del 2001, evento que cuenta con la presencia del Subcomandante Marcos, donde Chávez pronuncia uno de los discursos principales.

Las movilizaciones de los purhépechas durante los últimos años coinciden con una serie de factores comunes al campo mexicano, la caída progresiva del precio del maíz, el fin virtual (no oficial sino hasta 1992) del reparto agrario, la descapitalización del campo en general, así como un malestar creciente con el sistema político autoritario imperante en el país. Asimismo, es un hecho que las respuestas del Estado a las crisis que han afectado a los pueblos indígenas están íntimamente ligadas a las dinámicas de las organizaciones y movimientos indígenas.

Por último, la dinámica social, política y económica de los purhépechas en Michoacán se vincula con el inicio de un nuevo ciclo migratorio a los Estados Unidos, ciclo tal vez más profundo y de mayor alcance que los anteriores.

Pienso que estos procesos, además de contribuir a la creación de nuevas dinámicas de participación y mediación política, han influido en la transformación del sistema de significados sobre el cual se afirmaba el agrarismo como parte del proyecto de construcción de la nación y de reconstrucción de la comunidad agraria.

Con relación a la tercera pregunta de investigación, sostengo como hipótesis que la etnicidad tiene relación con la forma en que los sujetos elaborarían sus representaciones y prácticas sobre el territorio en un contexto determinado. El territorio no es un componente de una identidad étnica predefinida, por el contrario, es a través de la etnicidad, que es el proceso de construcción de lo étnico y de politización de las identidades, que los sujetos producen una apropiación y un discurso específico sobre un espacio transformado luego en territorio indígena. Es a través de esta apropiación, en el marco de la reconstrucción y resignificación de lo étnico, que se elaboran las representaciones y discursos sobre el territorio como parte inseparable de la identidad purhépecha¹⁰.

¹⁰ Este último proceso ha sido ampliamente descrito, discutido y documentado en los trabajos ya mencionados de Luis Vázquez (1992), Eduardo Zárate (1999) y Gunther Dietz (1999).

La etnicidad como construcción social de los sujetos introduciría una cierta especificidad a los procesos de apropiación y resignificación del espacio entre los purhépecha de Nurío. Los sujetos elaborarían diversos significados, representaciones y formas de apropiación del espacio en interacción con los procesos de reinterpretación y reconstrucción de la comunidad y la identidad purhépecha. A su vez, lo purhépecha y la *purepecheidad*, serían definidos con relación a elementos diacríticos como la tierra y el territorio. Lo paradójal es que este fenómeno ocurre en circunstancias que la propiedad de tierra, expresión más evidente de la apropiación instrumental del espacio, ha cambiado como eje del sustento económico familiar.

De este modo, y a partir de las preguntas e hipótesis anteriores, me he propuesto como objetivos específicos de esta investigación: a) Conocer e interpretar los diversos significados que la gente de Nurío le ha dado a la tierra y el territorio en el contexto de los conflictos agrarios de los últimos años; b) Identificar y analizar los factores políticos, económicos y sociales que han incidido en la elaboración y transformación de los significados asociados al territorio en la comunidad de Nurío; y, c) Describir y analizar los vínculos que existen entre la etnicidad y los procesos de construcción territorial entre los purhépecha de Nurío estableciendo vínculos con procesos similares en el mundo purhépecha, en particular, y entre los grupos étnicos, en general.

2. El trabajo de campo

El enfoque de esta tesis basado en las categorías de territorio y etnicidad, así como de las formas simbólicas de la cultura, supuso entender el modo en que se han constituido y se han desarrollado las comunidades indígenas purhépechas en su cotidianidad, así como la comprensión de las condiciones bajo las cuales los sujetos entienden y elaboran sus concepciones territoriales. Necesariamente debí comprender el papel de las organizaciones sociales y los liderazgos, las relaciones de poder y las relaciones con el Estado, pues estos son los ámbitos donde se mueven los sujetos que generan y negocian visiones, discursos y representaciones del territorio.

La estrategia de investigación, por tanto, se orientó hacia la búsqueda de los diferentes significados que los sujetos de Nurío, así como los demás actores que confluyen en los

espacios de estudio, asignan al territorio, esto a través de la comprensión de sus discursos y prácticas sociales, de sus conflictos e intereses.

Como recién llegado de Chile, mi desconocimiento de la sociedad michoacana en general y de los purhépecha en particular me obligó a realizar una doble e intensiva estrategia de acercamiento. En una primera etapa me dediqué a recorrer los pueblos de la Meseta y la cañada para conversar con distintas personas acerca de temas diversos, desde la agricultura, pasando por los conflictos agrarios, la política contingente, las fiestas tradicionales, el uso de los recursos naturales y la historia local. Esto lo hice llevando un temario básico y abierto que sólo tenía la intención de “sumergirme” en la región. Fue así como en una primera etapa hice una serie de recorridos más o menos ligeros por Ocumicho, en la Cañada de los Once Pueblos, Sevina, Nahuatzen, Comachuén, Cherán, Aranza, San Felipe, Paracho, Capacuaro y Nuevo San Juan Parangaricutiro en la Sierra. En esta última ciudad asistí a la celebración del Año Nuevo Purhépecha y posteriormente junto con una familia de Nurío, a la fiesta de San Juan.

Paralelo a estas tareas, organicé un plan de lecturas sobre historia y antropología de la región, algunas de las cuales me fueron recomendadas por la Dra. Cristina Oehmichen, el Dr. Eduardo Zárate, el Dr. Luis Vázquez y el Dr. John Durston, este último en Chile. Durante algunas semanas me dediqué además a consultar los centros de documentación del INI en Morelia y Cherán. Durante este período y los siguientes conversé con el Dr. Giménez quien me ayudó a afinar los aspectos teóricos de la tesis.

Mi entrada en la comunidad de Nurío fue similar a la estrategia que utilicé en las otras comunidades, aunque en este caso, desde el primer día me presenté ante las autoridades del pueblo exponiéndole mis intenciones a las que accedieron sin reparos. Abrí mi cuaderno de campo dedicándome a tomar notas y fotografías de casi todo lo que veía y a organizar un calendario de las actividades anuales más significativas del pueblo, lo que hice consultando a personas que abordé en la calle. En este período participé en algunas actividades y fiestas del pueblo, como la visita del Gobernador Lázaro Cárdenas Batel, la fiesta de la Candelaria y la fiesta de Santiago Apóstol.

En una segunda etapa, y ya identificados algunos de los contactos principales, decidí comenzar a aplicar un cuestionario abierto acerca del conflicto agrario en Nurío. Primero entrevisté a un maestro y luego al Representante de Bienes Comunales, estas dos entrevistas fueron claves para la etapa que vino a continuación en la que elaboré un cuestionario más cerrado, con ciertas variantes según las personas que deseaba entrevistar. El cuestionario estuvo compuesto de tres partes fundamentales: a) la memoria y la historia del conflicto agrario; b) los procesos de conciliación agraria, y; c) los problemas actuales de Nurío. En esta etapa, que se extendió por varios meses, a partir del segundo año, apliqué 18 entrevistas en profundidad, varias de ellas compuestas a partir de más de una visita.

A medida que realizaba las entrevistas iba incorporando nuevos datos a través de consultas puntuales o conversaciones con distintas personas de la comunidad. Durante este período intenté conversar con una gama más abierta de personas, con jóvenes, ancianos y mujeres. Aunque con estas la comunicación fue más difícil pues las mujeres (y sus maridos) tienen desconfianzas en el trato con fuereños. Sin embargo la mayor parte de las entrevistas corresponden a hombres divididos en dos grupos de edades, el primero entre 20 y 40 años, y el segundo entre 50 y 70 años más o menos. Con el primer grupo indagué las visiones más actuales de la comunidad y los conflictos agrarios, con el segundo me adentré en la memoria histórica local, pero también abordé con ellos las visiones del presente.

Desde mediados del 2003 comencé a visitar los archivos agrarios del DF, Morelia y Uruapan donde consulté las carpetas del municipio de Paracho y de las comunidades de Nurío, Cocucho y San Felipe. También visité la Hemeroteca de Morelia, la Hemeroteca Nacional en Ciudad Universitaria en el DF y consulté periódicos por Internet. A través de esta información intenté darle forma al período que deseaba cubrir, así como nutrirme de datos complementarios a las entrevistas. La lectura de los periódico me dio además una visión más clara del contexto económico, políticos y social del estado de Michoacán y de la región serrana en particular. Con ésta información en la mano volví donde alguno de mis entrevistados para aclarar hechos o datos concretos. Desde esa época y hasta fines del 2004 tuve la oportunidad, cada vez que fui al pueblo, de compartir más estrechamente con algunas familias y personas. Una gran parte de mis conversaciones con ellos fueron vaciadas en los cuadernos de campo.

Durante ese año asistí también a la fiesta de la Asunción, la fiesta de San Juan y a las Clausuras de fin de año. Asimismo, en compañía del Representante de Bienes Comunales y del maestro Manuel, recorrí las tierras comunales de Nurío, los lugares en conflicto, las yácatas del pueblo viejo, los últimos relictos de bosque y los ojos de agua de los cuales se surtía antiguamente el pueblo y que también fueron objeto de disputa con los vecinos.

Durante el período de trabajo de campo fueron emergiendo nuevos problemas y temas, algunos los dejé definitivamente de lado porque distraían mi atención del problema principal, pero otros, como la migración, que yo había descartado como tema relevante en un principio, se abrieron paso dentro de la investigación ocupando luego un lugar principal. De hecho, el tema de la migración me obligó a replantear algunas preguntas y a elaborar un cuestionario abierto específico sobre el tema, los demás datos se desprendieron del primer cuestionario. Asimismo, a fines del 2004 decidí visitar Cocucho para realizar algunas entrevistas y tomar notas con mi cuaderno de campo. Esta visita fue clave para cerrar el círculo acerca de las distintas visiones existentes en la zona sobre el conflicto agrario.

A mediados del 2004 comencé a redactar los capítulos introductorios de la tesis, especialmente la parte histórica y los antecedentes del conflicto agrario en Nurío y la Meseta. Durante ese período consideraba que ya tenía una primera versión de los conflictos de Nurío en base a las entrevistas y conversaciones con la gente del pueblo. En junio del 2004 realicé una nueva visita a la comunidad con el fin de aplicar algunas entrevistas. Fue realizando esta tarea que de manera inesperada una de las entrevistas arrojó una versión totalmente distinta del conflicto. Un antiguo maestro de la comunidad me señaló que me contaría la “verdadera versión” del conflicto con Cocucho y me relató el episodio de la disputa por el control de la resina y la división del pueblo a principios de los años setenta. Con este nuevo material en mis manos volví a entrevistar a algunas de las personas que ya había consultado, quienes me ratificaron la versión del maestro.

Durante los meses de diciembre del 2004 a marzo del 2005 redacté un primer borrador a partir de las entrevistas, los cuadernos de campo y los archivos agrarios. Luego, entre abril y agosto del 2005 seguí trabajando en el borrador sobre todo para ilustrar el último período donde se evidencia la influencia del zapatismo. En junio de ese mismo año realicé la última

visita a la comunidad y tuve la posibilidad de recibir los comentarios del Dr. Zárate y la Dra. Oehmichen que leyeron el manuscrito en profundidad. Con sus observaciones y comentarios retomé el borrador para elaborar esta versión entre los meses de octubre de 2005 y marzo de 2006.

A modo de resumen, la estrategia metodológica comprendió cuatro reglas de observación y análisis: a) La descripción de las prácticas territoriales de los purhépechas de Nurío; b) La reconstrucción de los procesos de conflicto y negociación territorial; c) Las condiciones y factores que evidencian una transformación de los discursos y prácticas relativas al territorio y la etnicidad en un período de tiempo determinado; y, d) El análisis de las interfaces de los procesos territoriales, sociales y políticos con la etnicidad.

CAPÍTULO II: ACERCAMIENTOS AL TERRITORIO, LA ETNICIDAD Y LA CULTURA

1. Relaciones entre cultura y territorio

El territorio no es una realidad constituida fuera de la historia y las prácticas de los sujetos, por el contrario se trata de una realidad creada a partir de la apropiación y representación que las personas hacen del espacio¹¹. Esta investigación trata sobre las formas de apropiación instrumental y simbólica del espacio por lo habitantes de Nurío, dicho proceso se produce dentro de un marco histórico específico y a partir de las estructuras socioculturales en las que están inmersos los sujetos.

Aunque las formas de apropiación instrumental y simbólica del espacio aparecen a simple vista como ámbitos separados, en realidad son parte de un mismo proceso social y cultural. La apropiación instrumental, manifestada en el uso y control efectivo del territorio tiene como soporte el medio físico y geográfico, de esa apropiación derivan representaciones y significados que dan sentido a las prácticas espaciales de los sujetos.¹² A su vez, la apropiación simbólica del espacio expresadas por ejemplo a través de las redes de parentesco, el sentido de pertenencia, la topofilia o apego al territorio, o los proyectos etnopolíticos con base en el territorio, constituyen expresiones de la apropiación simbólica que crean realidades objetivas para las personas, son guías para la acción, mundos de sentido común, constituidos a través disposiciones y largos procesos de interiorización¹³.

La antropología ha abordado desde sus orígenes las relaciones entre cultura, sociedad y espacio, sin embargo, el lugar que ha ocupado el territorio en el análisis de los fenómenos antropológicos ha variado en función de las diversas perspectivas teóricas en uso. En general las distintas tradiciones antropológicas han enfatizado las interrelaciones y vínculos

¹¹ Claude Raffestin (1980), *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies Techniques.

¹² Emilia Velázquez (2001), "El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio", en *Relaciones* N°87, Vol. XII, pp. 15-47.

¹³ Pierre Bourdieu (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

de las estructuras y procesos locales, regionales y globales, pero sobre todo las apropiaciones materiales del espacio, así como la lógica euclidiana de representación, comprensión y uso del espacio por parte de los sujetos sociales.

El espacio también fue visto por la antropología como parte de los esquemas que organizaban la cultura. Malinowski, por ejemplo, señalaba la necesidad de comprender los fenómenos de la cultura a partir de un área geográfica perfectamente delimitada. El punto extremo de esta postura está en su propia obra que busca la comprensión de los procesos culturales en sociedades aisladas como los indígenas de las islas Trobriand. Pero incluso ya desde Boas se había planteado que las culturas tenían una expresión espacial que las demarcaba con claridad y que las diferenciaba respecto de otras culturas. Esta tendencia a buscar un punto de encuentro entre la cultura y el espacio prosiguió a lo largo de los años y se reflejó de forma nítida en una parte importante de la antropología cultural norteamericana. En los años cincuenta los llamados estudios de área inspiraron, por ejemplo, el trabajo del norteamericano Julian Steward quien señalaba que las culturas tenían expresiones espaciales organizadas en diversos niveles de integración que iban desde el plano local o de la comunidad pasando por la región hasta llegar a los espacios nacionales¹⁴. Estas ideas influenciaron fuertemente a la antropología mexicana y a las políticas indigenistas, de hecho la idea de los niveles de integración influyó en las definiciones de región utilizadas hasta hace pocos años. El concepto de región vinculado al factor económico como mecanismo de integración tuvo una gran aceptación y tendió a influir en la explicación de los fenómenos sociales y culturales¹⁵. La idea de áreas centrales y áreas periféricas dentro de una región eran una expresión de la dinámica económica de un espacio con un correlato en el plano de la cultura.

En los últimos años se ha seguido un derrotero diferente que pretende romper con el dualismo hegemónico que dominó las ciencias sociales durante décadas y que tiene su mejor expresión en el debate sobre la dicotomía naturaleza y cultura. Trabajos más

¹⁴ Véase Julian Steward (1955), *Teoría y práctica de los estudios de áreas*, Washington D.C., Unión Panamericana y Julian Steward (1979), "Levels of sociocultural integration: An operational concept", en *Cultural Change. The Methodology of multilineal evolution*, Chicago, University of Illinois Press.

¹⁵ Guillermo de la Peña (1988), "Los estudios regionales", en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México, Panorama histórico N° 4, Cuestiones medulares (Etnología y antropología social)*, México, INAH.

recientes han reconocido que la naturaleza y el espacio son construcciones sociales en permanente cambio y que varían según las especificidades culturales y los contextos históricos en que se insertan los sujetos¹⁶. Dentro de este marco han adquirido renovada importancia los conceptos de espacio, lugar,¹⁷ territorio y paisaje, que desde la antropología, la arqueología y la geografía¹⁸, han tendido a ser definidos más en función de la cultura y la sociedad que sólo desde los aspectos físicos o geomorfológicos¹⁹. En este sentido parece necesario avanzar en categorizaciones que indaguen en los significados que le asignan los propios sujetos a partir de sus experiencias, valores y condiciones de existencia. Un ejemplo de este cambio es el uso actual del concepto de región, hasta hace algún tiempo definido casi exclusivamente desde el ámbito económico.²⁰ Últimamente se ha avanzado en una idea de región que teniendo como respaldo su materialidad, cobra realidad en la subjetividad, de tal manera que desde hace algunas décadas se ha definido la región como un “espacio vivido”²¹, idea que pone el acento en los campos sociales, en la cognición y vivencia del espacio por parte de los sujetos.

Lo mismo ha ocurrido con el concepto de comunidad que ha sido revisado a la luz de los nuevos debates sobre la cultura y los significados que las personas le atribuyen al espacio. Abandonadas hace tiempo las visiones estáticas y orgánicas de comunidad en la actualidad algunos autores prefieren hablar de ella como una construcción simbólica que, sustentada en una base material, es pensada y vivida a partir de símbolos, valores, creencias y prácticas sociales y culturales compartidas por el grupo²². Las redes de parentesco, las interacciones

¹⁶ Un ejemplo de esta perspectiva se encuentra en los trabajos de Philippe Descola (2001), *Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social*, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coord.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

¹⁷ Véase por ejemplo la distinción que De Certeau hace de espacio y lugar. Michel De Certeau (2000), *La invención de lo cotidiano, I Artes de Hacer*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

¹⁸ Odile Hoffmann y Fernando Salmeron (1997), Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio, en Odile Hoffmann y Fernando Salmeron (Coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS, ORSTOM.

¹⁹ Eric Hirsch (1997), “Introduction: Landscape: Between place and space”, en Eric Hirsch and Michael O’Hanlon (Ed.), *The anthropology of landscape, perspectives on place and space*, Oxford, Clarendon Press; Mike Crang (1998), *Cultural Geography*, London, Routledge y Mike Crang and Nigel Thrift (2000), *Introduction*, en Mike Crang and Nigel Thrift (Ed.), *Thinking space*, London, Routledge.

²⁰ Sobre las distintas perspectivas de región que han atravesado los estudios antropológicos en México, véase: Carmen Viqueira (2001), *El enfoque regional en antropología*, México, Universidad Iberoamericana.

²¹ Armand Frémont (1976), *La région, espace vécu*, Paris, Presses Universitaires de France.

²² Anthony Cohen (1989), *The symbolic construction of community*, London, Routledge.

sociales y las múltiples espacialidades construidas por los procesos de movilidad de los sujetos, estructuran redes que dan concreción a territorios específicos no sometidos a los mecanismos tradicionales, euclidianos, de constitución espacial.

Un campo donde se ha desarrollado con notoriedad la relación entre cultura y espacio es en los estudios sobre las identidades. Aunque algunos de estos estudios han retornado a temas que parecían superados con los planteamientos de Fredrik Barth²³, los grupos étnicos siguen siendo definidos por su apego a la tierra o sus vínculos primordiales con el territorio de sus ancestros. Incluso algunos autores todavía esgrimen la idea funcionalista de que la posesión de territorios para los grupos étnicos es fundamental en la mantención de su cohesión como grupo²⁴, lo que parece discutible a la luz de los estudios sobre comunidades migratorias, transnacionales o extraterritoriales. Oehmichen, por ejemplo, señala que la migración no es necesariamente un indicador de desterritorialización pues el territorio, en este caso la comunidad, para los migrantes, sigue siendo un lugar de anclaje para la construcción de sus identidades²⁵. En una publicación más reciente la autora señala incluso que con frecuencia la comunidad puede seguir operando en uno o más lugares, pues los migrantes tienden a mantener sus vínculos con el lugar natal y, agrega que, la comunidad puede operar a través de redes dispersas a través del espacio geográfico.²⁶

De este modo, las relaciones entre cultura, territorio y sociedad son creaciones históricas y sociales y no el resultado de factores “naturales” o determinaciones culturales.²⁷ El territorio, según Giménez, conjuga distintas dimensiones pues constituye por una parte un “espacio de inscripción de la cultura”, lo que equivale a una de sus formas de objetivación; sirve como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales

²³ Para este autor el grupo étnico es una forma de organización social que se define no por sus características objetivas o manifiestas (la lengua, la cultura, la vestimenta, etcétera) sino que por las fronteras étnicas, esto es por las diferencias objetivas que los propios actores definen como significativas, en Fredrik Barth (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 15.

²⁴ George De Vos (1995), “Ethnic pluralism: conflict and accommodation”, en Lola Romanucci-Ros y George De Vos (Eds.), *Ethnic identity, creation, conflict and accommodation*, USA, Altamira Press.

²⁵ Cristina Oehmichen (2001), “La comunidad extendida: propuesta para una reflexión antropológica”, en *Antropológicas*, N°17, pp. 49-57.

²⁶ Cristina Oehmichen (2005), *Identidad, género y relaciones interétnicas, Mazahuas en la ciudad de México*, México, UNAM, IIA, PUEG.

²⁷ Akhil Gupta y James Ferguson (1999), “Culture, power, place: Ethnography at the end an era”, en Akhil Gupta y James Ferguson (Eds.), *Culture, power, place*, Durham and London, Duke University Press.

espacialmente localizadas; y, por último, puede ser apropiado subjetivamente, como objeto de representación y de apego afectivo, como símbolo de pertenencia socio-territorial²⁸.

Como ya he sugerido en las páginas anteriores, y siguiendo con la argumentación del párrafo anterior, parecen plausibles los planteamientos de Bourdieu para comprender el modo en que los sujetos incorporan los elementos objetivos de la cultura como elementos subjetivados a través del un largo proceso de inculcación. La objetivación del espacio, es resultado de la interiorización y subjetivación de procesos objetivos, lo que Bourdieu llama *habitus*. El *habitus*, señala Bourdieu, realiza un necesario proceso de inculcación y apropiación para que los productos de la historia colectiva, que son estructuras objetivas, consigan reproducirse como disposiciones duraderas y ajustadas²⁹. Cada grupo realiza estos ajustes en concordancia con sus experiencias, contextos y especificidades, lo que significa que cada grupo otorga significados diferentes a un hecho aparentemente objetivo y material como puede ser el territorio³⁰.

2. El territorio como espacio apropiado

Los estudios agrarios y antropológicos en contextos indígenas han privilegiado visiones sobre el territorio que aluden a las formas de apropiación instrumental dentro de las que destaca la constitución de la propiedad de la tierra a través de las luchas agraristas, desplazando a un lugar secundario los significados y las formas de apropiación simbólica que los sujetos hacen en distintos momentos y en función de sus especificidades culturales. Es decir se ha mirado el territorio desde fuera y no desde una perspectiva de segundo orden, es decir de la forma en que lo ven, lo interpretan y los representan los propios sujetos. En el caso de México esta tendencia está comenzando a ser revertida a partir de la aparición de

²⁸ Gilberto Giménez (2000), "Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural", en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Porrúa, pp. 29-30. También Gilberto Giménez (1994), "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coord.) *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina y Gilberto Giménez (2001), "Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas", en *Alteridades*, año 11, N° 22, julio-diciembre, pp. 5-14.

²⁹ Bourdieu, *op. cit.*, pp. 99.

³⁰ David Harvey (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

nuevos estudios sobre la construcción simbólica de los territorios étnicos³¹. En mi opinión es posible estudiar y explicar simultáneamente las distintas dimensiones y significados que tiene el territorio para los sujetos a partir de una conceptualización y una metodología que integre las dimensiones simbólicas y materiales que los sujetos poseen del espacio y el territorio. Un ejemplo de que es posible hacer trabajos en esta línea se encuentra en la obra del historiador Marcello Carmagnani sobre los indios de Oaxaca en los siglos XVII y XVIII³². En esta obra el autor presenta el proceso de reconstitución de la identidad indígena en Oaxaca dentro del cual la reorganización del espacio juega un papel fundamental pues a partir del territorio, que es el espacio simbolizado, los indígenas oaxaqueños logran defenderse de las amenazas coloniales y de los enemigos internos.

En Nurío, como en otras poblaciones indígenas de Michoacán y México, el conflicto agrario ha sido uno de los ejes desde el que se ha organizado la comunidad agraria, como forma de tenencia de la tierra, y la reconstrucción de la comunidad indígena, como cuerpo social y comunidad política³³. En Nurío, como en otras comunidades indígenas, el territorio entrelaza diversas formas de apropiación: una instrumental, demarcada en la lucha por la tierra y los conflictos agrarios, y otra simbólica que, desde la etnicidad, pone el acento en los procesos simbólicos, en las representaciones espaciales basadas en la cultura, el mito y en la construcción de una topografía étnica del espacio donde predominan los geosímbolos y las marcas de alteridad del espacio. Ambas formas de apropiación son predominantes en uno u otro momento de la historia reciente de la comunidad de Nurío, sin embargo, cada una es también parte de la otra, por lo que la separación es más bien analítica y metodológica que real. La visión sobre el espacio, el territorio y las formas de apropiación

³¹ Alicia Barabas (2003), "Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas simbólicos", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, México, INAH.

³² Marcello Carmagnani (2004), *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

³³ En la investigación distingo entre comunidad como un estatus jurídico de tenencia de la tierra, la comunidad agraria, y la comunidad como estatus social y cultural, la comunidad indígena. Sobre esta cuestión véase: Arturo Warman (1985), "Notas para una redefinición de la comunidad agraria", en *Revista Mexicana de Sociología*, N°3 (julio-septiembre) y Ludka de Gortari (1997), "Comunidad como forma de tenencia de la tierra", en *Estudios Agrarios* N°8, (julio- septiembre).

simbólica e instrumental que propongo para esta investigación se basan en los planteamientos que hace algunas décadas atrás hiciera el geógrafo suizo Pierre Raffestin³⁴.

Para Raffestin, espacio y territorio son nociones diferenciadas pero complementarias. El espacio se encuentra en una posición de anterioridad al territorio³⁵. El territorio, es generado a partir del espacio como resultado de una acción conducida por un “actor sintagmático” (*acteur syntagmatique*), que es un actor realizador de un programa. En su apropiación o abstracción de un espacio el actor “territorializa” el espacio. Un espacio territorializado es un espacio en el que se proyecta la acción de los sujetos, la plataforma donde se desenvuelve la energía y la información social. En el territorio se despliegan todas las relaciones marcadas por el poder. El autor recalca que el espacio es preexistente a toda acción, es una suerte de materia prima, es la realidad preexistente a todo conocimiento y a toda práctica, el objeto sobre el cual los actores manifiestan sus acciones intencionadas. El territorio tiende a ubicarse sobre el espacio pero no es el espacio, es más bien una “producción” sobre él. Esta producción es el resultado de las relaciones inscritas dentro de un campo de poder.

El geógrafo Raffestin, señala que producir una representación del territorio es en sí mismo una apropiación, un control dentro de los límites de una conciencia, así toda proyección en el espacio construida como representación, revela la imagen de un territorio, de una red de relaciones. Asimismo toda proyección es sostenida por un conocimiento y una práctica, lo que supone la posesión de códigos, símbolos y “sistemas sémicos”. Es a través de un conjunto de sistemas sémicos que se realiza la objetivación del espacio dentro de los procesos sociales. En éste esquema, los límites del espacio son “celdas” del sistema sémico movilizadas por el representador.

El territorio como imagen y representación puede ser un instrumento de poder. Desde esta perspectiva, las representaciones son un motor de la acción colectiva, son guías que se superponen al objeto mismo representado. La dirección o aún la distancia que tome la representación del objeto o de la “realidad” está en directa relación con los sujetos a que se

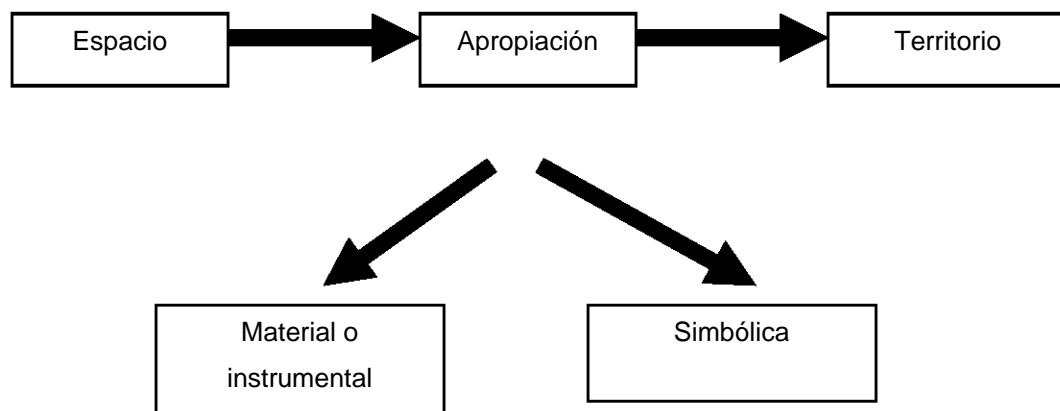
³⁴ Raffestin, *op.cit.*

³⁵ Raffestin, *op. cit.*, pp. 129-130.

vincula el sistema de representaciones, con el control que estos ejercen sobre él, por la hegemonía que se pone en disputa en torno a la imagen que se desea imponer del territorio.

Las representaciones del territorio son fundamentales para comprender los procesos de construcción territorial, sus formas de apropiación. La apropiación se refiere al ejercicio y forma de dominio o control que lo sujetos hacen de un determinado territorio. Desde la época moderna las representaciones del territorio han estado ligadas a la cartografía, es decir, a la sintaxis euclidiana que han modelado los comportamientos del poder con relación al territorio. Sobre esto, Raffestin señala que la sintaxis euclidiana ha sido de una enorme eficacia pues se fundamenta en tres elementos básicos y completamente “palpables”: la superficie, el punto y la línea.

La producción de territorio a través de sus formas de apropiación



La apropiación material o instrumental del territorio se manifiesta a través del uso, control, tenencia y propiedad de porciones determinadas de espacio³⁶ y se produce a partir de sus representaciones euclidianas. Los actores realizan una partición de la superficie, estableciendo mallas o *mailles* (superficies), implantando nodos (puntos), y construyendo redes (líneas). En Nurío, calles, barrios, áreas de cultivo, tierras comunales y de pastoreo comprenden un complejo de puntos y redes que conforman la malla de ocupación material del espacio. También lo conforman los deslindes, las mojoneras y los límites comunales que separan a Nurío de las otras comunidades o que los unen en una red de comunidades que conforman el territorio de la Meseta. En los últimos años, estas mallas se han ampliado

³⁶ Frémont, *op.cit.*, pp. 35-36.

como producto de los flujos migratorios a los Estados Unidos, así los nurienses han implantado nodos y han construido redes que unen al pueblo de Nurío con localidades tan alejadas como Sedalia, Missouri, lugar donde habita más de un centenar de nurienses que trabajan en procesadoras de alimentos y fabricas de ropa.

Por otro lado, el conflicto agrario ha significado que las representaciones euclidianas del espacio jueguen un papel fundamental, los planos, mapas y títulos primordiales por ejemplo, han servido a las comunidades como instrumentos de poder, como evidencias objetivas de sus demandas. Lo mismo la posesión y explotación de los espacios en disputa. Durante la época del conflicto agrario uno de los principales argumentos y pruebas de las partes en litigio era la explotación efectiva, la posesión concreta, que habían hecho generaciones de personas de una misma comunidad sobre un espacio o lugar determinado.

El procedimiento anterior constituye la parte visible de los procesos de apropiación espacial pero las mallas, los nodos y las redes pueden ser “invisibles” o simbólicos. Para los actores tales formas exteriorizan procesos interiorizados, como la pertenencia, el parentesco, los proyectos políticos o la imagen de un espacio común, exclusivo o sagrado. La sacralización del espacio puede producirse a través de un complejo proceso de implantación de nodos que representan lugares significativos para la comunidad. En Nurío, por ejemplo, se ha producido un activo proceso de implantación de nodos o geosímbolos que reafirman la historia antigua y mítica de la comunidad pero que además sirven como referencias para legitimar la posesión de la tierra como un hecho evidente e incontestable. Cuevas sagradas, ruinas prehispánicas, lugares con contenidos mágico-religioso se distribuyen profusamente en los sectores aledaños a las áreas de conflicto. En los discursos, las personas señalan que la defensa de la tierra tiene que ver también con la defensa de esos geosímbolos que le dan sentido y continuidad a la comunidad como cuerpo social.

Desde la perspectiva de Raffestin, la territorialidad se conforma a partir de relaciones sociales entre distintos actores, relaciones que son mediatizadas por el territorio, y que pueden ser simétricas o asimétricas³⁷ organizadas en función de las disputas por la

³⁷ Raffestin, *op.cit.*, p. 144.

obtención de beneficios y recursos a los que logran acceder mediante la constitución de liderazgos y grupos faccionales que luchan incluso al interior de la comunidad.

Las relaciones de los grupos humanos con el territorio, sus territorialidades, pueden estar conformadas por un sentido de identidad espacial, de exclusividad con relación al territorio y de una compartimentación de las interacciones con un territorio determinado. Estas relaciones se tornan complejas cuando las territorialidades de un grupo se interceptan con las de otros grupos. Los grupos humanos son heterogéneos y no todos los individuos perciben el territorio de la misma forma ni se relacionan en los mismos términos con un espacio determinado. Por ello las luchas de poder o la conformación de liderazgos vinculadas al territorio tienen una enorme importancia en la construcción de visiones consensuadas sobre el territorio. De esta manera, la conformación de estructuras de poder al interior de un colectivo, logran romper la tendencia del grupo a interpretar el espacio de manera diversa y dispersa. Sin embargo los procesos de modernización, la mercantilización y el neoliberalismo en el campo plantean nuevas tensiones a los intentos de los grupos de poder comunales pues paulatinamente surgen individuos u otros grupos, que intentan romper con las visiones y apropiaciones consensuales y hegemónicas que organizan el territorio.

Por último, al hablar de los significados del territorio necesariamente debo referirme a los símbolos y a la producción simbólica pero no como algo aislado de la realidad sino como procesos vinculados a los hechos reales y a los sujetos concretos que producen, usan y dan vida a los símbolos³⁸. El territorio es un producto social y cultural resultado de las relaciones sociales en contextos específicos, es lo que John B. Thompson denomina “formas simbólicas”, algo que para las personas expresa determinados significados dentro de procesos y contextos estructurados socialmente³⁹. De esta manera, en este estudio el territorio es un fenómeno y un objeto de la cultura y los fenómenos de la cultura son significativos, tanto para los actores como para los analistas, como bien señala Thompson.

3. La etnicidad y el problema de su definición

³⁸ Dan Sperber (1988), *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.

³⁹ John B. Thompson (2002), *Ideología y cultura moderna: Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM.

¿Qué es la etnicidad? ¿Qué vínculos existen entre las construcciones territoriales de los purhépechas de Nurío y la etnicidad? ¿Cómo se vinculan la etnicidad, la identidad y del territorio en un caso específico como el de Nurío?

Por etnicidad entiendo el proceso social de construcción de una identidad étnica como identidad politizada que “utiliza” la cultura y un conjunto marcadores culturales, impuestos o seleccionados, como autoidentificación frente a los otros, particularmente frente al Estado para definir un “nosotros” y un “ellos”. Estos marcadores son rasgos culturales distintivos que, como señala Lapierre, se formaron en el curso de una historia común que la memoria del grupo no ha dejado de transmitir en forma selectiva y de interpretar, convirtiendo ciertos acontecimientos y ciertos personajes legendarios en símbolos significativos de la identidad étnica mediante el imaginario social. Esta identidad étnica siempre remite a un origen supuestamente común.⁴⁰ De este modo, la etnicidad como proceso y construcción social, implica la selección y elaboración de marcadores objetivos que son incorporados como patrimonio de una comunidad y que son subjetivados para constituirse en esencia de la pertenencia a esa comunidad.

Hace varias décadas atrás Fredrik Barth⁴¹, señaló que el grupo étnico constituye una forma de organización social de las diferencias culturales. Se trata de diferencias culturales subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales para autoclasificarse y ser clasificados por otros en los procesos de interacción que implican un proceso de auto-adscripción y hetero-adscripción categorial. Según Barth la identidad del grupo étnico se construye y se transforma mediante procesos de inclusión/exclusión que establecen fronteras entre dichos grupos. Finalmente, la identidad de los grupos étnicos se define por la continuidad de sus fronteras a través de procesos de interacción inter-étnica, y no por las diferencias culturales que en un momento dado demarcan dichas fronteras.⁴²

Pero ¿qué es lo que hace diferente a la identidad étnica de otras identidades sociales? ¿Cuáles son las condiciones para el desarrollo de la etnicidad? ¿Se trata de un proceso

⁴⁰ Jean-William Lapierre (1996), «Preface», en Philippe Pougignat y Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France. (Traducción de Gilberto Giménez Montiel).

⁴¹ Fredrik Barth (comp.), (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México Fondo de Cultura Económica.

⁴² Gilberto Giménez, El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad, impreso, s/f.

autogenerado o interno del grupo? ¿Es un proceso construido desde fuera? ¿O una combinación de ambos? ¿Qué papel juegan los contextos históricos, sociales y políticos, las luchas internas, los procesos de diferenciación social y económica en esta construcción y organización de lo étnico? ¿Por qué construirse y organizarse social o políticamente en torno a un núcleo desvalorizado y subordinado como lo étnico? ¿Qué papel juega el estado con sus políticas y su oferta de recursos en la construcción de lo étnico?

En el debate sobre el nacionalismo lo étnico, para algunos autores, es el fundamento primordial de la nación, no existe nacionalismo ni nación sin pasado étnico⁴³. Desde esta perspectiva, lo étnico constituye una especie de puente entre el pasado y el presente que da continuidad cultural, social y política a un determinado grupo. De esta manera, la etnicidad sería más bien una característica o un rasgo del grupo y no un proceso. Lo étnico sería el elemento primordial que daría unicidad al grupo.

Frente a esta postura, denominada por algunos como “primordialista”, se encuentra la denominada “modernista” o “constructivista” que señala que la etnicidad refiere a un proceso socialmente construido que se ubica dentro de un contexto histórico determinado y que responde a patrones económicos y sociales específicos: la modernidad y el industrialismo. Quien sostiene esta postura con mayor autoridad es Ernest Gellner, un antiguo compañero de Barth en la universidad. Gellner señala que el “sentimiento étnico”, la etnicidad, es un principio de organización política producto del industrialismo que “consiste en diferencias culturales superpuestas y recíprocamente reforzadas que llevan a sus poseedores a identificarse con su cultura y a oponerse a quienes portan culturas distintas, rivales”.⁴⁴ El autor señala que la diferenciación étnica constituye una forma de exteriorización o manifestación visible de diversos papeles y jerarquías estables. Así los sistemas de roles y jerarquías resultan confirmados y fortalecidos por los matices culturales “Las diferencias en el habla, el vestido, los modales y la apariencia son indicadores de los derechos y deberes de sus poseedores”.⁴⁵

⁴³ Véase Walker Connor (1998), *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama; Smith, Anthony D. (1997), *La identidad nacional*, Madrid, Trama.

⁴⁴ Ernest Gellner (1994), *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza Universal.

⁴⁵ *Idem.*, p. 53.

El planteamiento de Gellner, si bien atiende a los postulados básicos del nacionalismo, permite comprender los procesos de construcción de la etnicidad no sólo en el contexto de sociedad modernas e industrializadas sino que también en países donde existen asimetrías y desigualdades entre grupos integrados a una etnicidad dominante identificada con la nación y grupos atrasados, excluidos o subordinados, como podría ser el de los grupos indígenas.

Una cuestión relevante es el papel que Gellner otorga a la educación como proceso difusor de una etnicidad predominante. En contextos como el nuestro, la educación y las desigualdades económicas, respecto del resto de la sociedad ponen a los grupos atrasados en una posición minorizada y distinta que los obliga a buscar elementos de superación en sus propios simbolismos e imágenes. De ahí la recuperación o reinención de símbolos, de la historia, la lengua y las “costumbres” que identifican al grupo en su proceso de etnificación.

No obstante, la teoría de la modernización que inspiró a Gellner no ha logrado explicar del todo los procesos que involucran a grupos subordinados o excluido como los pueblos o grupos indígenas de México, por eso me parece necesario buscar, por esta misma vía, los procesos que vinculan la etnicidad con la condición de subordinación y exclusión de los indígenas de México, en este caso, y su permanente referencia o fundamento en la cultura. En este punto existe un cruce necesario de abordar sin que elementos como la dominación y la cultura aparezcan como ámbitos que se excluyen mutuamente sino por el contrario como engranajes de la misma maquinaria. Así, podríamos avanzar una explicación de las características de un grupo *etnizado*⁴⁶.

La etnicidad es por tanto el proceso por el cual un grupo de personas construye su condición étnica o se adscribe a ella. La pregunta siguiente tiene que ver con el por qué y es tal vez en esta interrogante donde se despliegan la mayor parte de las interpretaciones. Un libro reciente del Profesor Sinisa Malesevic⁴⁷ de la Universidad de Irlanda, señala que el término etnicidad ha sido una verdadera “papa caliente” (*hot potatoe*) para la sociología, mientras para algunos lo étnico es una forma específica de diferencia cultural, para otros se

⁴⁶ Utilizo la palabra *etnizado* para diferenciarlo del concepto “*etnizado*” utilizado por Giménez.

⁴⁷ Sinisa Malesevic (2004), *The sociology of ethnicity*, London, Sage Publications.

trata de un sustituto terminológico de grupo minoritario, de ahí derivarían interpretaciones específicas sobre lo que es la etnicidad. Como otros autores, Malesevic sitúa el punto de partida de la discusión sociológica en los aportes de Weber y Barth. Según el autor, Max Weber sitúa lo étnico en el plano de la acción social, sociológicamente hablando la etnicidad sería una “cultura politizada”. Desde un punto de vista *neoweberiano* la etnicidad se “produciría” cuando la cultura es movilizada con propósitos políticos, cuando los actores sociales (re)crean narrativas sobre una descendencia común para responder a un cambio social en desarrollo. De este modo, las diferencias culturales tienen importancia cuando se transforman en recursos políticos dinámicos, es decir no bastan como meras diferencias culturales. La etnicidad sería por tanto el proceso de movilización de las diferencias culturales en pos de un objetivo o un propósito específico. La idea de la cultura en movimiento como recurso político cuestiona aquello que había señalado alguna vez Barth que la gente se define por un listado de marcadores culturales. Por el contrario, la etnicidad vista desde esta postura “desencializada” muestra el por qué los sujetos adscriben a un determinado grupo étnico. Planteado al revés, las personas necesitan crear un mundo de significados que den sentido a la acción colectiva movilizadora por la cultura en movimiento.

Ahora bien Malesevic señala que esta interpretación de la etnicidad debe considerar la existencia de diversas perspectivas y enfoques de análisis que, desde su punto de vista, ponen el acento en procesos y mecanismos a veces muy diferentes entre sí. Es así como señala los aportes que ha hecho la teoría sociológica clásica marxista y weberiana de las cuales se derivan los aportes actuales. En la actualidad, según el autor, existen aquellas corrientes que vinculan la etnicidad con la interface cultura-clase social o el funcionalismo, donde la etnicidad se vincula con los procesos de modernización e integración social. Mientras que el interaccionismo simbólico se aboca al análisis de la construcción social del grupo étnico. Desde la teoría del *rational choice* la membresía dentro de un grupo étnico está vinculada a una ganancia personal y a la disputa por recursos. También, está la teoría de las élites, donde la etnicidad es un recurso político o los enfoques neo-weberianos donde la etnicidad se vincula con el status y los privilegios dentro de una sociedad estratificada.

El problema por tanto no es que la etnicidad sea un concepto polivalente o ambiguo, sino más bien la necesidad de que los estudios asuman una perspectiva determinada para

plantear una explicación plausible de los procesos que se desea analizar. Mi propuesta es que las explicaciones antropológicas sobre la etnicidad pueden aceptar esta polivalencia a condición de separar los aspectos teóricos de aquello que los sujetos asumen como los elementos de su propia explicación de lo étnico. Es decir, se debe considerar desde un primer momento las explicaciones de primer y segundo orden para luego volver a una explicación integrada y relacional.

La gente de Nurío se define como perteneciente al grupo étnico purhépecha o tarasco,⁴⁸ esta autodefinición étnica no es sólo una forma de autodenominarse sino que implica diversos procesos de construcción como sujetos colectivos o como individuos, situación que comparten con otros sujetos y que los diferencia de otros grupos indígenas así como del resto de la sociedad mexicana. Los valores, las creencias y el sentido de pertenencia sostenidos a través del tiempo así como una serie de “rasgos objetivos” constituirían lo que denominamos como identidad étnica purhépecha. Pero las identidades no son estáticas, por el contrario, son cambiantes a través del tiempo, aún conservando un núcleo estructural desde el cual se estructuran las nuevas dinámicas identitarias.

El grupo etnizado es aquel que en esta relación interétnica, que es una relación de poder, y adquiere una posición subordinada frente a un “otro” dominante. Incluso Pérez Ruíz señala que la etnicidad correspondería a un tipo específico de dominación que no excluye a otras formas de dominación, exclusión y subordinación⁴⁹. Esta situación de subordinación puede ser vivida o interpretada por el grupo *etnizado* como una relación de desigualdad o dominación cultural. Este hecho es el que otorga una base étnica a la relación de dominación, aunque en la práctica la base de dominación pueda estar relacionada con factores políticos, económicos e históricos.

⁴⁸ Hay una clara diferencia generacional en el modo en que se autodenominan las personas. Mientras los más viejos prefieren hablar de tarascos, exoetnónimo impuesto desde la época colonial, los más jóvenes sienten la necesidad de recuperar el derecho a nombrarse de un modo propio y “verdadero”.

⁴⁹ Maya Pérez Ruíz, (2002), *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM-Iztapalapa.

La etnicidad no sólo actúa como una estrategia adaptativa del grupo frente a las nuevas situaciones que se le imponen desde fuera también, señala Eduardo Zárate,⁵⁰ funciona como una serie de posibilidades (el barrio, la comunidad, la organización de productores) a través de las cuales los individuos pueden insertarse a través de los procesos de cambio sin perder su posición social.

El aspecto relacional de la construcción étnica, esto es de la etnicidad, basada en las relaciones sociales como condición social de existencia, en palabras de Bourdieu, es un elemento central para comprender la dinámica de la acción colectiva de los grupos étnicos así como el carácter de sus demandas. De esta manera se puede entender que los pueblos indígenas no son étnicos en si mismos sino que han sido o se han *etnizados* a través del proceso antes descrito. La prueba de esto es que no todos los grupos étnicos son indígenas porque lo étnico es una condición de subordinación, un producto histórico y no una esencia. Pérez Ruíz recalca esto señalando que “no toda identidad de un pueblo o grupo social es étnica, no cualquier grupo subordinado puede ser considerado étnico, no es étnica cualquier forma de subordinación ni lo étnico puede predefinirse a partir de la existencia de ciertos rasgos culturales de la población”.⁵¹

Con diferencias más o menos importantes, según el país y los procesos nacionales operados, la mayor parte de los grupos étnicos de América Latina fueron etnizados en coincidencia con la construcción del Estado-nacional. En efecto, los grupos que no fueron exterminados o absorbidos por los procesos de civilización, pasaron a formar parte de un sector de la sociedad nacional cuya condición de subordinación responde a un proceso combinado de formas de exclusión y dominación pero donde la cultura tiene un papel central como representación e imaginario de esa subordinación.

⁵⁰ Eduardo Zárate Hernández (1999), “La reconstrucción de la Nación Purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán”, en Willem Assies; Gemma van der Haar y André Hoekema (Ed.), *El reto de la diversidad*, México, El Colegio de Michoacán.

⁵¹ Pérez Ruíz, op.cit., p.29.



El Representante de Bienes Comunes de Nurío hablando al Gobernador Lázaro Cárdenas Batel, Nurío, mayo de 2002 (Foto del autor)

Pero la etnicidad no es sólo una condición de dominación específica sino que además y junto con la identidad, conforman el núcleo duro desde el cual los sujetos sociales indígenas articulan sus luchas étnicas frente al estado. La etnicidad, como un producto de relaciones sociales asimétricas, es también la base de las estrategias de los movimientos étnicos es el núcleo de producción de sentidos que politiza a las identidades, que le otorga un carácter de disputa por el poder.

De esta manera, entiendo la etnicidad como un proceso y a la vez como un complejo social y relacional dentro del cual se construye la condición étnica de un grupo específico, en este caso los indígenas. La etnicidad es el producto de una relación –interétnica– de un grupo que por factores económicos, políticos, religiosos, etc., organiza socialmente su identidad étnica por lo general con referencia al Estado o a otros grupos que poseen identidades sociales diferentes y hegemónicas.

CAPÍTULO III: ANTROPOLOGÍA, INDIGENISMO Y TERRITORIO EN MICHOACÁN

Introducción

El indigenismo de Estado, la política de organización y administración de las diferencias culturales se desarrollaron en México a partir de una estrecha relación entre el conocimiento antropológico y un Estado que pretendía llevar a cabo un proyecto de nación. Ciencia y política actuaron de manera conjunta retroalimentándose mutuamente buscando el mismo objetivo: incorporar al indio a la nación. De esta manera hoy día es una hipótesis acabada la idea de que una parte importante de los procesos étnicos del siglo XX han contado con la contribución del propio Estado y, en este caso, la antropología. Las ciencias sociales y la antropología en particular han tenido un papel fundamental en la comprensión de los procesos territoriales que se imbrican con lo étnico. La antropología, sobre todo algunas de las corrientes que se desarrollan en la segunda mitad del siglo XX, tiene una importancia central en la construcción del indigenismo de Estado que nace en tierras michoacanas y que ve en los purhépechas el laboratorio para la construcción de sus postulados básicos. El caso más notorio es la regionalización de los purhépechas en cuatro regiones culturales (La Ciénega, la Cañada, la Laguna y la Sierra) que desde los ámbitos geográficos que ocupan en un determinado espacio o región pasan a ser entidades socioculturales sobre las cuales se estructura la labor del INI, primero, y luego, la acción colectiva de los purhépechas que a la vez construyen sus “nuevas” territorialidades sobre dicha base.⁵²

La mayor parte de los estudios sobre los purhépecha, realizados por la antropología desde los años cuarenta en adelante y hasta hace una pocas décadas atrás, han configurado a un sujeto definido desde fuera y a partir de un listado de elementos diacríticos como la lengua, el territorio o la región, la vestimenta, sus utensilios, su religión, sus casas y su folklore.

⁵² Esta idea la he tomado de Luis Vázquez (2003), “Construcción y deconstrucción de los pueblos indígenas bajo el nuevo espíritu del capitalismo”, en *Memoria* N° 170, pp. 49-54.

Esta forma de definición concuerda con las concepciones de cultura vigentes en la época, donde el espacio y la región eran parte fundamental de los “rasgos” que constituían las configuraciones o esquemas culturales, según lo planteado por Ruth Benedict y las diferentes corrientes del culturalismo norteamericano.

En lo referente al espacio y el territorio de los purhépecha, cuestión que ya ha sido comentada en otros trabajos⁵³, el llamado Proyecto Tarasco de 1940 juega un papel central⁵⁴, sobre todo en cuanto a la construcción de la Sierra o Meseta Tarasca como un espacio con límites propios, aunque mal definidos a partir de una diversidad de criterios a veces extemporáneos, contradictorios o poco claros⁵⁵. A través del Proyecto Tarasco así como de un sinnúmero de investigaciones y proyectos que le siguieron, el indigenismo construyó un discurso propio sobre la “región tarasca”, recordemos por ejemplo el Proyecto de Moisés Sáenz en la Cañada de los Once Pueblos⁵⁶, o la caracterización que Aguirre Beltrán hace de la Sierra Tarasca como una región que actúa como núcleo de la persistencia tarasca, como una “región de refugio”, aunque en la práctica la Meseta es considerada como un espacio residual, como parte del área de escurrimiento de la cuenca del Tepalcatepec,⁵⁷ o algunos años después la propuesta sobre el sistema de mercados

⁵³ Guillermo De la Peña; Thierry Link y Jaime Espin (1987), “Algunos temas y problemas en la antropología social del área purhépecha”, en *Antropología Social de la Región purhépecha*, Zamora, El colegio de Michoacán.

⁵⁴ Daniel Rubin de la Borbolla y Ralph Beals (1940), “The Tarascan project: A cooperative enterprise of the National Polytechnic Institute, Mexican Bureau of Indian Affairs, and The University of California”, *American Anthropologist*, XLII, pp. 708-712.

⁵⁵ Si bien los trabajos del período tendieron a privilegiar el criterio lingüístico, otros incorporaron criterios arqueológicos, mientras que otro lo hicieron con criterios geográficos, económicos y sociales. Entre los trabajos que incorporan este tipo de criterios se encuentran: Donald Brand (1944); Daniel Rubin de la Borbolla (1946); Dan Stanislawski (1947), Tarascan political geography, *American Anthropologist*, Vol. 49, pp. 46-55; Robert West (1948), *Cultural geography of the modern tarascan area*, Washington D.C., Institute of Social Anthropology, 7, Smithsonian Institution.; Rudolf Van Zantwijk (1974), *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, INI-SEP; Ina Dinnerman (1974), *Los tarascos, campesinos y artesanos de Michoacán*, México, SEPSETENTAS; Pedro Carrasco (1976), *El catolicismo popular de los tarascos*, México SEPSETENTAS, entre otros.

⁵⁶ Moisés Sáenz (1966 [1938]), *Carapan*, Morelia, Gobierno de Michoacán.

⁵⁷ Gonzalo Aguirre Beltrán (1995 [1952]), *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec* (Vol. I y II), Obra Antropológica III, México, Fondo de Cultura Económica; Gonzalo Aguirre Beltrán (1991a [1953]), *Formas de gobierno indígena*, Obra Antropológica IV, México, Fondo de Cultura Económica; Gonzalo Aguirre Beltrán (1991b), *Regiones de refugio*, Obra Antropológica IX, México, Fondo de Cultura Económica.

regionales de Durston,⁵⁸ que en lo sustancial recogen algunos planteamientos de Brand, West y Beals, y que integra algunos nuevos planteamientos de Foster.⁵⁹ En los años ochenta y bajo un renovado ecologismo cultural Espín⁶⁰, a través del modelo de los pisos ecológicos, desarrolla un planteamiento que tendrá una gran difusión en México, la idea de los “centros rectores”. Con estas ideas se asume la “regionalidad” de los purhépecha como un hecho real, sustancial y característico de su cultura y desde entonces va a estar presente en la regionalización de las estructuras y políticas del INI, que recogen de forma literal la regionalización de este grupo étnico propuesta por el Proyecto Tarasco de Mauricio Swadesh. Esto no es raro si se recuerda que el Proyecto Tarasco fue presentado oficialmente en el Primer Congreso Indigenista, realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940.

En las próximas páginas analizo brevemente los discursos antropológicos sobre el territorio y la territorialidad purhépecha intentando establecer sus alcances heurísticos para nuestra propia investigación. De cualquier modo, quiero advertir que no se trata de hacer una crítica “al montón”, la mayor parte de los trabajos comentados constituyen una base y, en algunos casos, un punto de partida para cualquiera que quiera adentrarse en la antropología purhépecha.

1. La construcción antropológica del territorio purhépecha

La antropología y la historiografía han contribuido a construir la imagen de un territorio purhépecha como un espacio relativamente continuo y homogéneo, articulado por características culturales y lingüísticas propias. Esta construcción del territorio purhépecha “desde fuera” a puesto a la Meseta como eje y núcleo central de las representaciones que abordan la organización de lo purhépecha como asentado en una plataforma territorial claramente delimitada y relativamente homogénea. En mi opinión, esta influencia adquirió su mayor importancia a través de los estudios antropológicos realizados a partir de los años

⁵⁸ John Durston (1992), *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*, México, INI, CONACULTA.

⁵⁹ George Foster (1974), *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica.

⁶⁰ Espín, 1986a, op.cit.; 1987, op.cit.

cuarenta, estudios que influyeron de manera fundamental en las visiones desarrolladas por el indigenismo mexicano y que se apoyaron en dos bases de argumentación: el registro arqueológico y la lengua. Ambos factores, en combinación, ayudaron a conformar las principales representaciones del “territorio tarasco” tanto en la perspectiva prehispánica como en su evolución posterior a partir del contacto con los europeos.

Desde los años cuarenta surgió un amplio interés por el estudio de la región tarasca como entonces se le denominaba a la región purhépecha⁶¹, en algún sentido este interés tomó la forma de laboratorio de distintas corrientes antropológicas que desde el principio se vincularon con el naciente indigenismo de Estado, ambos, el indigenismo y la antropología se construyeron y dialogaron mutuamente con base al conocimiento generado y a la aplicación de experiencias concretas en tierras purhépechas. Así, se desarrollaron un conjunto de investigaciones enmarcadas dentro de los denominados “estudios de áreas”, línea desarrollada por la corriente antropológica de la ecología cultural, cuyo máximo exponente fue el antropólogo norteamericano Julian Steward, quien señalaba que las áreas o regiones culturales debían ser entendidas como lugares en que se desenvolvían las culturas o los llamados “conjuntos culturales”. Se trataba de entender la cultura como un “patrón” que calzaba con un espacio o una región determinada. Así las comunidades o las regiones culturales eran estudiadas como “niveles de integración” o como “agregados territoriales” de culturas específicas⁶². Desde esta perspectiva se pensaba que eran las condiciones geográficas las que “protegían” o “conservaban” ciertos “rasgos culturales”. Bajo estas perspectivas se hicieron numerosos estudios, dentro de los cuales el más importante, pese a quedar inconcluso por falta de fondos, fue el llamado “Proyecto Tarasco”, realizado en tierras michoacanas a principios de los años cuarenta y que fue presentado oficialmente, como ya dije, durante la realización del Primer Congreso

⁶¹ De hecho este exoetnónimo sigue siendo utilizado por los arqueólogos y por algunos antropólogos que niegan validez al etnónimo purhépecha.

⁶² Julian Steward, (1955), *op. cit.* En una línea similar se encuentra el trabajo Alfonso de Gortaire (1968), La región tarasca: estudio de integración de áreas, en *Anuario Indigenista*, Vol. XXVIII, diciembre, pp. 25-32.

Indigenista en Pátzcuaro, Michoacán.⁶³ Incitados por los estudios de áreas diversos investigadores se dieron a la tarea de levantar amplios estudios sobre la región tarasca.

Stanislawski señalaba, por ejemplo, que la cultura tarasca se había preservado por el aislamiento provocado por la geografía montañosa de la Sierra de Michoacán situación que sólo había sido rota por la construcción de nuevas vías camineras a fines de los años treinta. Este aislamiento, según el autor, no tenía como causa única la difícil geografía del área, sino también, una serie de factores históricos como la presencia al este del “Imperio Azteca”.

El trabajo de West⁶⁴ ha sido tal vez uno de los de mayor influencia en los estudios tarascos, especial importancia han tenido los mapas incluidos en el texto, estos han ejercido una enorme influencia en la objetivación y representación del territorio purhépecha y de la Sierra en particular. El autor define la geografía cultural de los tarascos con base en la lengua hablada, según este criterio la región tarasca comprendía cuatro regiones geográficas: La Sierra, que comprende la mayor porción del territorio y que va desde orilla occidental del Lago de Pátzcuaro hasta el este de la ferrovía Zamora-Los Reyes, mientras que las cuencas del Balsas-Tecapaltepec marcan su límite sur. Por el este la Sierra limita con la sierra de Ozumatlán. En la época del estudio de West, la Sierra concentraba al 60% de la gente de habla tarasca o purhépecha. La segunda región geográfica tarasca es la del Lago de Pátzcuaro, que entonces contenía al 19% de la población de habla tarasca. Las regiones restantes estaban comprendidas por la Cañada de los Once Pueblos y por lo que West denomina como islas o remanentes de habla tarasca, especialmente en la zona norte noroeste del lago de Pátzcuaro (Tiríndaro, Tarejo y Naranja, Zacapu, Azajo, entre otros) o Cuanajo ubicado al sureste de la ciudad capital del estado, Morelia. Teniendo como base la lengua hablada, West consideraba que el territorio tarasco o purhépecha, había disminuido

⁶³ Véase Rubín de la Borbolla y Beals, *op. cit.* Como contraparte, la antropología británica intentó abrazar las denominaciones y conceptos territoriales de los propios sujetos, cuestionando las asignaciones externas y las construcciones antropológicas. Este es el caso de los trabajos de M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard, sobre los sistemas políticos africanos, y las obras posteriores de E. Leach y M. Gluckman. Un trabajo clásico al respecto el de Leach, Edmund (1977), *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama. Leach al igual que Max Gluckman reconocieron además las transformaciones sobre la territorialidad “indígena” introducidas desde fuera por el colonialismo.

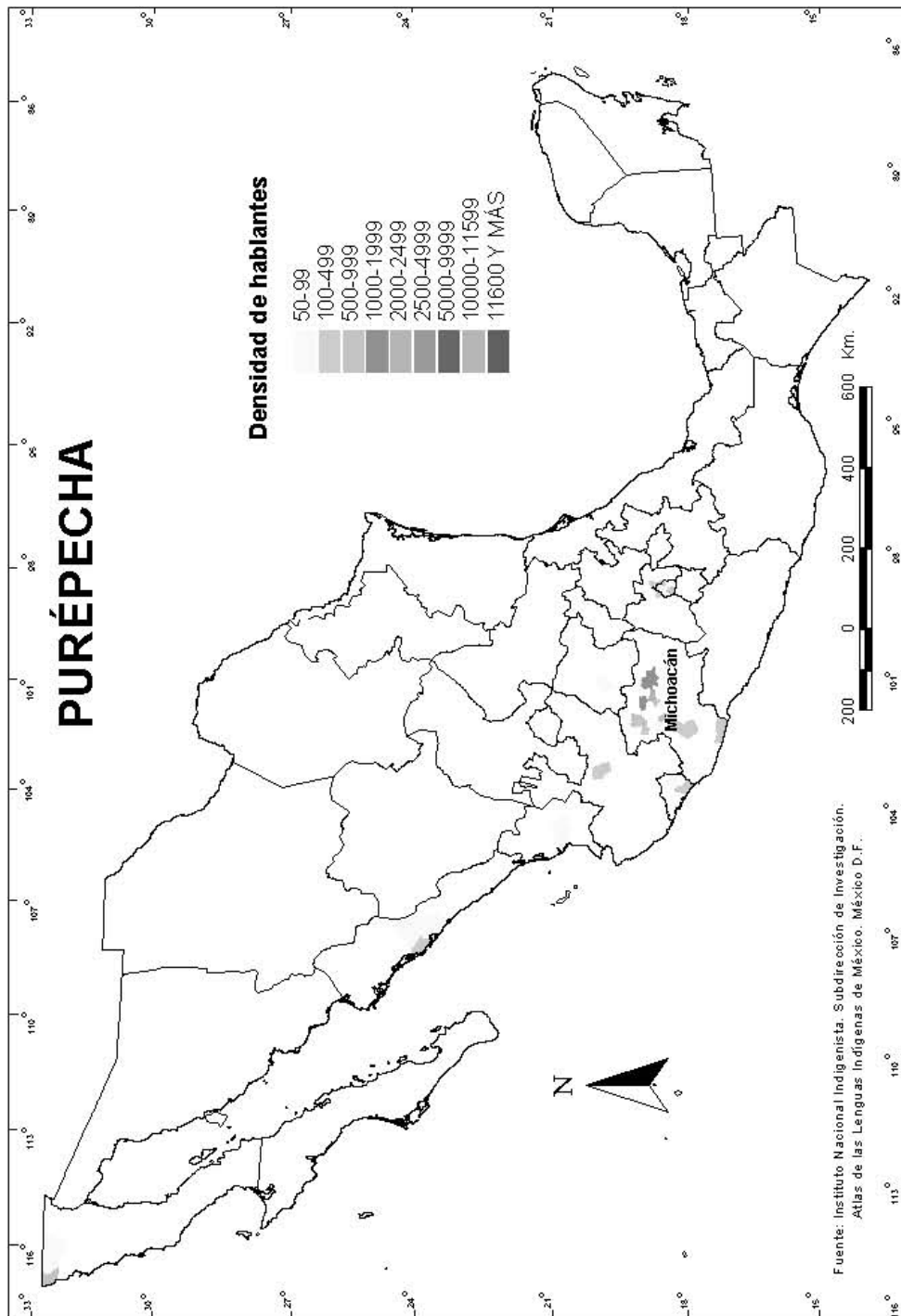
⁶⁴ West, *op. cit.*

drásticamente desde la época colonial⁶⁵. West asume los límites mencionados por Stanislawski y Brand, como lo hará también Beals en 1969, que abarcaban más allá del Bajío de Guanajuato y de Jalisco, y reconoce como el centro, el corazón de la región tarasca a la Sierra y la zona comprendida por la zona del Lago de Pátzcuaro y Cuitzeo⁶⁶. La concentración de la población en las tierras altas se debió entre otras causas, al contagio de enfermedades traídas por los europeos que diezmaron a la población de las tierras bajas, lo que en el primer siglo de conquista significó una reducción al 25% de la población existente antes de la conquista. La población habría sido diezmada y desplazada por las entradas violentas de los conquistadores españoles, asimismo los mineros hispanos habrían destruido y deslocalizado a la población tarasca a través de la esclavitud y el sobre trabajo al que fueron sometidos. Los repartimientos de indios, organizados para proveer de mano de obra a las minas de plata del norte y este en cambio surtieron escasos efectos sobre los pueblos de la sierra. Otro elemento que destaca West, tal vez el más importante en la dinámica de población y constitución de las regiones étnicas tarascas, fue a través de la relaciones cotidianas, la colonización y el vasallaje establecido por los españoles con los tarascos, esto ocurrió especialmente en las tierras bajas, en la Ciénaga de Zacapu, en Cuitzeo y en el delta del Lerma al este del Lago de Chapala. Las estancias y los repartimientos fueron establecidos después de la rendición pacífica de los tarascos en 1522. Los establecimientos de pueblos hispanos, localizado entre medio de los pueblos indios sirvieron como centro de aculturación así como lugares de trabajo permanente para los indios. El mestizaje con otros grupos, como mulatos y negros, significó la pérdida progresiva de la lengua tarasca de los habitantes de las áreas mencionadas. Españoles y mulatos se avecindaron también en pueblos indios reorganizados (como Cuitzeo, Indaparapeo y Chilchota), en estos pueblos la población indígena quedó relegada a barrios o cuadras⁶⁷.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Ibid.* p. 13



Hacia 1948 los límites de la región tarasca, con base en la lengua hablada, estaban confinadas, según West, a la tierra fría: el Lago de Pátzcuaro y la Sierra. El autor señala que estas regiones junto con La Cañada, aparecen como un núcleo de resistencia contra la completa desaparición de la lengua nativa. A diferencia de Stanislawski, West creía que la mantención de la Sierra como un núcleo duro de la lengua tarasca no podía ser atribuible a la inaccesibilidad pues desde temprano hubo rutas que atravesaron dicho territorio, el autor señala que la Sierra simplemente no fue atractiva para la explotación hispana. Hacia 1948, los municipios con mayor porcentaje de población de habla tarasca se ubicaban en la Sierra y en La Cañada, aunque la distribución de las tenencias era dispareja y en algunos casos aisladas.

La obra de Aguirre Beltrán, particularmente *Problemas de la población indígena* publicada originalmente en 1952 y *Formas de gobierno indígena* publicada por primera vez en 1953, son fundamental en el proceso de construcción antropológica del entonces territorio tarasco, hoy purhépecha⁶⁸. La obra de Aguirre debe ser entendida, sin embargo, en un contexto distinto al de la antropología norteamericana, pues aunque se basa en varias de las obras citadas arriba, su objetivo es documentar un conjunto de procesos históricos y actuales que puedan servir de base para la modernización de la región a través de la acción integradora de la Comisión Tepalcatepec, uno de los primeros grandes proyectos estatales que buscó la integración de los purhépechas.

Para Aguirre Beltrán la acción del indigenismo y los procesos de modernización podían ser un vehículo efectivo para la integración de los indígenas a la nación, esta idea tenía más sentido si se trataba de grupos que habitaban regiones de difícil acceso donde la acción del Estado y de la sociedad moderna no alcanzaban para sustituir o cambiar las costumbres indígenas a través de los procesos de aculturación. Aguirre Beltrán escribe su trabajo en los

⁶⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán (1952), *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec* (Vols. I y II), Obra Antropológica III, México, Fondo de Cultura Económica y Gonzalo Aguirre Beltrán (1953), *Formas de Gobierno Indígena*, Obra Antropológica IV, México, Fondo de Cultura Económica.

momentos precisos en que comenzaba a hacerse más efectiva la penetración de la modernización urbana en la región de la Sierra⁶⁹.

Los estudios de área vinculados a la práctica del indigenismo están ligados desde un principio a la figura de Lázaro Cárdenas, quien como Gobernador del Estado y como Presidente de la República después, ejercerá una enorme influencia en las acciones que se emprendan hacia los grupos étnicos del país, esta labor se prologará con los grandes programas implementados por el Estado y en los cuales Cárdenas seguirá teniendo una influencia clave aún años después de haber dejado la presidencia. Así ocurrirá con el Proyecto de la Comisión Cuenca del Tepalcatepec, durante los sexenios de Miguel Alemán (1946-1952) y Adolfo Ruíz Cortines (1952-1958). Este proyecto de infraestructura e irrigación, involucró a una gran parte de la región purhépecha y que se realiza con Lázaro Cárdenas como Vocal Ejecutivo de la Comisión, como más tarde lo será de la Comisión Río Balsas. La Comisión de Tepalcatepec alcanza sus mayores logros en momentos que el Gobernador del Estado de Michoacán es Dámaso Cárdenas, hermano del primero. Es para esta Comisión que Gonzalo Aguirre Beltrán realiza su trabajo sobre Michoacán, *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec* y el capítulo sobre los purhépecha en *Regiones de Refugio*. Los trabajos de Aguirre Beltrán no sólo van a nutrir los programas estatales sino que a la misma antropología. La meseta como “región de refugio” o como una región “más india” que el resto de las regiones purhépechas calará hondo en los imaginarios antropológicos sobre el territorio purhépecha y sobre los purhépechas mismos como un sujeto “regionalizado”. Lo interesante es que aparte de la lengua y ciertas características geográficas ni los autores, ni los agentes estatales, llegan a aclarar del todo que otro factor hace de estas regiones entidades específicas, diferenciadas. Hasta el día de hoy, los propios purhépechas no reconocen la existencia de diferencias, incluso en el plano lingüístico, sin embargo ellos mismos utilizan esa regionalización para organizarse y construir alianzas, como los vínculos más estrechos por ejemplo entre los de la Meseta y la Cañada o la “vía propia” de los habitantes de la Laguna.

⁶⁹ Robert Kemper (1987), “Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940”, en *Antropología social de los Purhépechas*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Dentro de los esquemas de análisis surgidos con el desarrollo de los proyectos regionales y los estudios de área surge un interés por el estudio de los sistemas de mercado regional, cuyas redes y flujos eran, según los autores de la época, la expresión más clara de una forma de integración espacial y sociocultural propia de los habitantes de una extensa área del Estado de Michoacán.

Aún en la actualidad los mercados de Michoacán siguen teniendo importancia como espacios de articulación social local, si bien las transformaciones en los mecanismos de intercambio económico han cambiado el sentido e importancia que tienen para las personas y su economía. El mercado de Paracho, por ejemplo, uno de los más importantes de la región junto con el de Pátzcuaro, atrae a las poblaciones colindantes de Cherán, Aranza, Ahuiran, Urapicho, San Felipe, Nurío y Cocucho.

West fue uno de los primeros en advertir la importancia de los mercados regionales en la configuración de los espacios tarascos entregando las ideas básicas para una nueva forma de interpretar los procesos de integración territorial purhépecha: la existencia de un sistema de mercados, rutas y mercaderes profesionales (*huacaleros*) y arrieros. El sistema de mercado representa para West un importante factor de cohesión social entre los tarascos, siendo el mercado de Paracho el más importante de los mercados existentes en el centro de la Meseta y de la región purhépecha en general. Esta cuestión será retomada algunos años después en el trabajo de Beals y Durston. Al respecto, Beals señalaba la existencia de dos sistemas de mercado, uno interno, que a su vez está vinculado a un sistema de mercado mayor en pueblos mestizos como Uruapan y Pátzcuaro.

El sistema de mercados proveía de diversos productos intercambiados entre pueblos que poseían distintos recursos o bien la oportunidad de compraventa de productos provenientes de la economía nacional, es decir de otras regiones del país, de la industria manufacturera, etc. En cuanto a los mercados internos, Beals señala que dependiendo de la altitud a la que están ubicados algunos pueblos o de la preferencia alimenticia de sus habitantes, estos podían proveer de diversos productos que un pueblo vecino no poseía.⁷⁰ De este modo los mercados encadenan a pueblos y cabeceras y a través de estos flujos y de los espacios que

⁷⁰ Velas, *op.cit.*, p. 733.

estas relaciones conllevan se desarrollan formas de convivencia que identifican a grupos específicos dentro de la región.

A través del tiempo la regionalización del espacio purhépecha ha sido un factor recurrente, así sucede con el Plan Lerma, la Comisión Río Balsas, pero más recientemente con las acciones directas del Estado hacia los pueblos indígenas como ocurre con los primeros pasos del indigenismo de participación y la formación de los Consejos Supremos a principios de los años setenta⁷¹. Los consejos Supremos son la expresión más clara de este vínculo entre las políticas de Estado y la práctica política propia de los purhépechas. La intención del INI era formar un Consejo Supremo Purhépecha pero las pugnas en las organizaciones agrarias purhépechas llevaron hacia fines de los años ochenta a la formación de dos Consejos Supremos, el de la Meseta y la Cañada y el de la Zona Lacustre. Este esquema de alianzas se ha mantenido más o menos hasta hoy y se expresa claramente por ejemplo en la formación a principios de los años noventa de la organización Nación Purhépecha, que agrupa principalmente a comunidades de la Cañada y la Meseta. Se aprecia también en la Formación del Consejo de Autoridades Purhépechas de la Meseta, creado a mediados del año 2002 y queda aún más claro en la tendencia creciente de las organizaciones de la zona lacustre a vincularse con el gobierno del estado, situación que culmina con la incorporación de los principales líderes de la zona lacustre al gobierno del Gobernador Lázaro Cárdenas Batel a través de la Oficina para la Representación de los Pueblos Indígenas del Estado.

Hasta el año 2003, la labor del INI seguía regionalizada en la estructura básica de las cuatro regiones, siendo las principales la Meseta, la Cañada y la zona lacustre. La expresión más clara de esto es la distribución y organización de los Fondos Regionales que repiten nuevamente esta estructura regional y que obliga a las comunidades a agruparse en torno a estas estructuras que tienen una clara orientación burocrática aunque dicen recoger una “realidad” territorial preexistente.

⁷¹ Los Consejos Supremos se inician en todo el país luego del primer Concejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) realizado en Janitzio, Michoacán.

CAPÍTULO IV: HISTORIA, BOSQUES Y VOLCANES EN LA MESETA PURHÉPECHA

Introducción

La apropiación del espacio por los purhépechas de Nurío no se puede entender fuera del tiempo y sin conocer de que está hecha la materia prima desde la que los sujetos constituyen el territorio: la Meseta, los volcanes, los valles y los bosques. A través del tiempo, el espacio purhépecha y sus formas de apropiación se han modificado sucesivamente a veces de manera dramática. Desde la creación de los señoríos tarascos prehispánicos, pasando por la conquista hispana y sus políticas congregacionales que desplazaron poblaciones completas modificando el mapa político y social de la región hasta las nuevas formas de apropiación instaladas en la imbricación del dominio colonial y la (relativa) autonomía territorial de la “república de indios”, para luego pasar a la resistencia y fragmentación territorial con que respondieron los indígenas a las políticas de tierras implantadas por los liberales decimonónicos. Y el siglo XX como si fuese una síntesis de los procesos anteriores, fue escenario de nuevas transformaciones radicales, la reforma agraria recompone y desintegra, territorios, lazos sociales, proyectos políticos afincados en el espacio. La propiedad de la tierra, “el lugar” privilegiado la apropiación instrumental del espacio por los campesinos, “los hijos predilectos del régimen”, irá hilando nuevos significados a medida que el espacio rural y campesino, se transforme en espacio y territorio indígena. Territorio incrustado en los fenómenos y procesos de la modernidad. Los territorios indígenas, como el de Nurío, reflejan la tensión entre un mundo cambiante y un campo semántico, inscrito en ese territorio, que apela los símbolos de la tradición y la reinención del pasado.

1. Nurío: sociedad, paisaje y territorio

Nurío se encuentra en el centro de la Meseta Purhépecha o Tarasca una enorme sección del llamado Eje Neovolcánico Transversal (Véase mapa p. 67). El 100% de su superficie

topográfica es de tipo sierra con llanuras. Su clima es templado subhúmedo con lluvias en verano. El Municipio de Paracho se encuentra sobre la sub-cuenca Paracho-Nahuatzen y dentro de la cuenca del Tepalcatepec-Infiernillo⁷². La Meseta forma parte de un gran sistema orográfico así como de un sistema socio regional compuesto por la Cañada de los Once Pueblos, la Región Lacustre, la Ciénega y la Meseta, todas secciones territoriales reconocidas hoy como regiones indígenas. Se trata de los núcleos geográficos donde se agrupaba la mayor parte de la población purhépecha a la llegada de los españoles. Hasta mediados del siglo XX la Meseta fue considerada una región agreste y lejana, de difícil acceso aunque colmada de belleza natural y de abundantes recursos naturales que ya habían comenzado a ser explotados de manera masiva desde fines del siglo XIX.

Emplazado al costado de un largo valle, conocido como “llano de Nurío”, se encuentra el poblado de Santiago Nurío. El camino que lleva al pueblo bifurca desde la carretera Paracho-Uruapan, una vía mayor, con abundante flujo vehicular. Desde ese punto ubicado unos tres o cuatro kilómetros antes de llegar a Paracho el camino se desvía hacia el noroeste pasando por el poblado de Pomacuarán, antigua cabecera purhépecha prehispánica de gran importancia política y económica. En la actualidad Pomacuarán es considerado un poblado mestizo pues la mayor parte de sus habitantes ya no habla la lengua purhé o purembe, pese a ello sus orígenes purhépechas son notorios en su gente, en algunas de sus fiestas y tradiciones materiales que conserva, como los numerosos trojes, esas antiguas y hermosas casas purhépechas hechas de tablones de pino ensamblado y techo de tejamanil. Saliendo de Pomacuarán se encuentra la bajada hacia el valle donde confluyen las tierras de cultivo de esta población con las de Nurío y San Felipe. Al llegar al plano, a unos dos kilómetros de Pomacuarán, el camino que va hacia Nurío y Cocucho en dirección norte, que es el antiguo camino real, se cruza con otro que en dirección oeste va a dar al poblado de San Felipe y en dirección noreste al caserío de Arato y a la comunidad de Urapicho.

⁷² Cuaderno de Estadística Municipal (1999), Paracho Estado de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, INEGI, H. Ayuntamiento Constitucional de Paracho.

El llano de Nurío está rodeado de pequeños conos volcánicos apagados hoy cubiertos de hierba, pinos y encinos. Desde el sur del llano y partiendo por el costado de Pomacuarán se encuentran los cerros San Miguel y de Yondima, y más al sur el cerro los Amoles y la Loma Colorada. Hacia el sureste, muy cerca del camino que conduce a San Felipe está el Cerro Santa Catarina, un cono casi perfecto que se puede apreciar desde varios puntos del valle. Junto a estos pequeños conos volcánicos se encuentran cerros de mayor envergadura, se trata de las cadenas montañosas que dan forma el valle de Nurío.

En este paisaje, uno de los hitos con mayor importancia simbólica para los nurienses, es el cerro de Nurío Juata, un cono de 2,600 metro de altitud ubicado en los límites de las tierras comunales con San Felipe y Cocucho. El Nurío Juata, conocido por los sanfelipeños como El Molino, ha sido objeto de las más violentas disputas entre las dos comunidades, probablemente porque otrora era uno de las zonas más boscosas de la zona, de ahí extraían madera los de Cocucho y San Felipe, mientras que Nurío se surtía de resina, madera y leña. En el discurso actual de los nurienses la importancia del cerro reside no en sus riquezas naturales, absolutamente degradadas en la actualidad, sino más bien en su valor histórico y mítico. En sus faldas se encuentra el “Pueblo Viejo” o Iretarandereti, el Nurío Carahqua, el lugar de origen de los nurienses y los sanfelipeños. El “Pueblo Viejo” es un grupo de construcciones de piedras, posiblemente prehispánicas, cubiertas de vegetación, que se encuentran distribuidas en la falda este del Nurío Juata y justo enfrente del actual poblado de Nurío. Para los nurienses la existencia de estas ruinas es la prueba fehaciente de que ellos son los legítimos dueños de esas tierras, lo mismo que el nombre del cerro. De esta manera, nombrar y marcar el espacio es una acción de apropiación que en el caso de Nurío cobra significados muy especiales. “Nosotros siempre le hemos llamado así” suelen decir los nurienses sobre algunos sitios o lugares, con esa frase se sintetiza la profundidad histórica de las posesiones de Nurío y los lugares en disputa.

Castilleja et al., señalan la importancia de los cerros en las representaciones territoriales de los purhépechas pues estos, además de formar parte de las estrategias productivas de la comunidad, se asocian a elementos relacionados con el origen, “con el cuerpo de creencias

y con la acción ritual”.⁷³ Por ello es que los cerros se distinguen claramente de las tierras de cultivo que tiene un acceso más individualizados y atomizado. Lo mismo ocurre con otros accidentes geográficos como cuerpos de agua, cuevas, piedras o determinadas plantas.

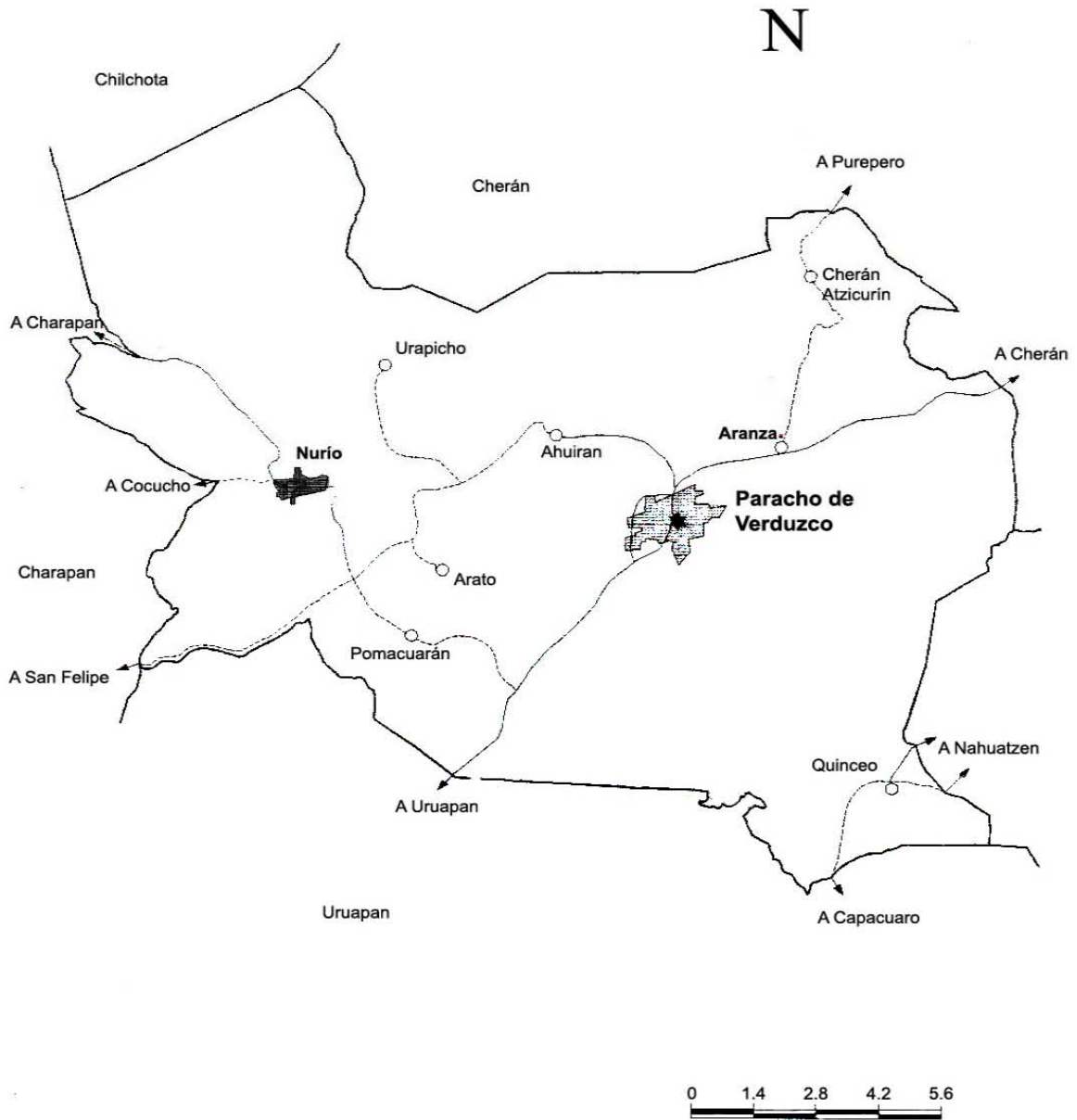
“Aun cuando no podemos hacer generalizaciones válidas para cada pueblo purhépecha en relación con la cualidad de este tipo de lugares, hemos confirmado la existencia de de elementos que sugieren la vigencia de códigos culturales compartidos; por ejemplo, nos referimos a la frecuente mención de *cerro* como lugar desde donde bajaron los antiguos para asentarse en el pueblo actual.”⁷⁴

Esta observación de Castilleja et al. queda confirmada para el caso de Nurío, donde el Cerro de Nurío Juata representa el lugar del origen y del comienzo de la historia de Nurío. Al mismo tiempo que adquiere una mayor complejidad al ser un lugar de disputa por los recursos naturales con las comunidades de San Felipe y Cocucho.

⁷³ Aída Castilleja; Gabriela Cervera; Marta Bustamante, Carlos García Mora, Jesús Lara, Hilario Topete y Karla Villar (2003), “Purecherio, juchá echerio. El pueblo en el centro”, en Alicia M. Barabas (Coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. III, México, INAH. Pág. 279.

⁷⁴ *Ibid.*

MUNICIPIO DE PARACHO, MICHOACAN



El poblado de Nurío es pequeño y se encuentra emplazado en lo alto de una pequeña colina desde la cual se domina todo el valle. Su estructura urbana aún conserva parte de la traza con que fue diseñada por los alarifes hispanos, una cuadrícula con cuatro cuadras de norte a sur y ocho de oeste a este. En el centro del poblado se encuentra la iglesia con la huatápera u hospital ubicado detrás frente a un amplio patio donde se realizan reuniones y festividades religiosas⁷⁵. La iglesia fue construida en el período de la congregación de poblaciones a principios del siglo XVII (ver apartado siguiente). Mientras que la huatápera, edificio de factura externa austera pero de gran belleza decorativa en su interior, parece haber sido construida a principios del siglo XIX, según se lee en una inscripción del edificio donde se anotó el año de 1803 como fecha de construcción. Al costado derecho de la iglesia se encuentra la Escuela Primaria Pública “Héroes de Chapultepec”, levantada a principios de la década del sesenta, al igual que ésta, el frontis de la iglesia da a la plaza central, un espacio abierto que rompe con el orden observado en el resto del pueblo, pues las calles adyacentes confluyen en él en forma de cruz. Durante varios siglos, este espacio albergó el panteón local hasta que a fines de los años cincuenta fue trasladado a las afueras del pueblo, hacia el oriente, por donde está la entrada principal al pueblo. La plaza se divide en dos secciones, una, que reproduce las plazas de los pueblos mestizos con bancas metálicas, jardineras y una glorieta central y, la otra, con una cancha de básquetbol y un gran escenario techado para actos cívicos. Esta sección de la plaza es la más utilizada por los nurienses pues en el escenario se realizan presentaciones musicales con bandas, se montan los actos políticos cuando llega alguna autoridad o candidato y se celebran graduaciones y fiestas religiosas. La cancha de básquetbol es también un punto de encuentro de los jóvenes del pueblo, allí se disputan partidos entre equipos y grupos rivales de jóvenes, muchos de los cuales han aprendido el juego en los Estados Unidos. Al frente de este y a un costado de la iglesia pero separados por el callejón que lleva a la huatápera se encuentra el edificio de la jefatura de tenencia, un largo y austero edificio que alberga el salón de reuniones de la asamblea comunal, el presidio local, además de otras dependencias

⁷⁵ Los hospitales o huatáperas eran edificios construidos dentro del proyecto evangelizador de los padres Vasco de Quiroga y fray Juan de San Miguel. La huatápera fue un espacio donde confluyeron, aún muchos años después de la conquista, algunas instituciones de la comunidad purhépecha con las del culto religioso católico. Además la huatápera cumplía la función de hospedería para los forasteros, pobres y enfermos que transitaban por esos parajes. La huatápera sirvió también para albergar al mayordomo que estaba al cuidado de las reliquias religiosas, de los edificios así como de la organización de las fiestas religiosas del pueblo.

y oficinas que sólo son ocupadas de manera esporádica. Tras la jefatura de tenencia se encuentran los edificios abandonados y arruinados de una tienda CONASUPO con su respectiva bodega y silo para almacenamiento de grano.

Las calles de Nurío son anchas, lo que parece exagerado para un pueblo tan pequeño. Según me dijeron en el pueblo el ensanchamiento de las calles se hizo en la época de la Comisión Tepalcatepec, dirigida por el general Lázaro Cárdenas, fue en esta misma época que se construyó la plaza, la escuela pública y se reubicó el panteón.

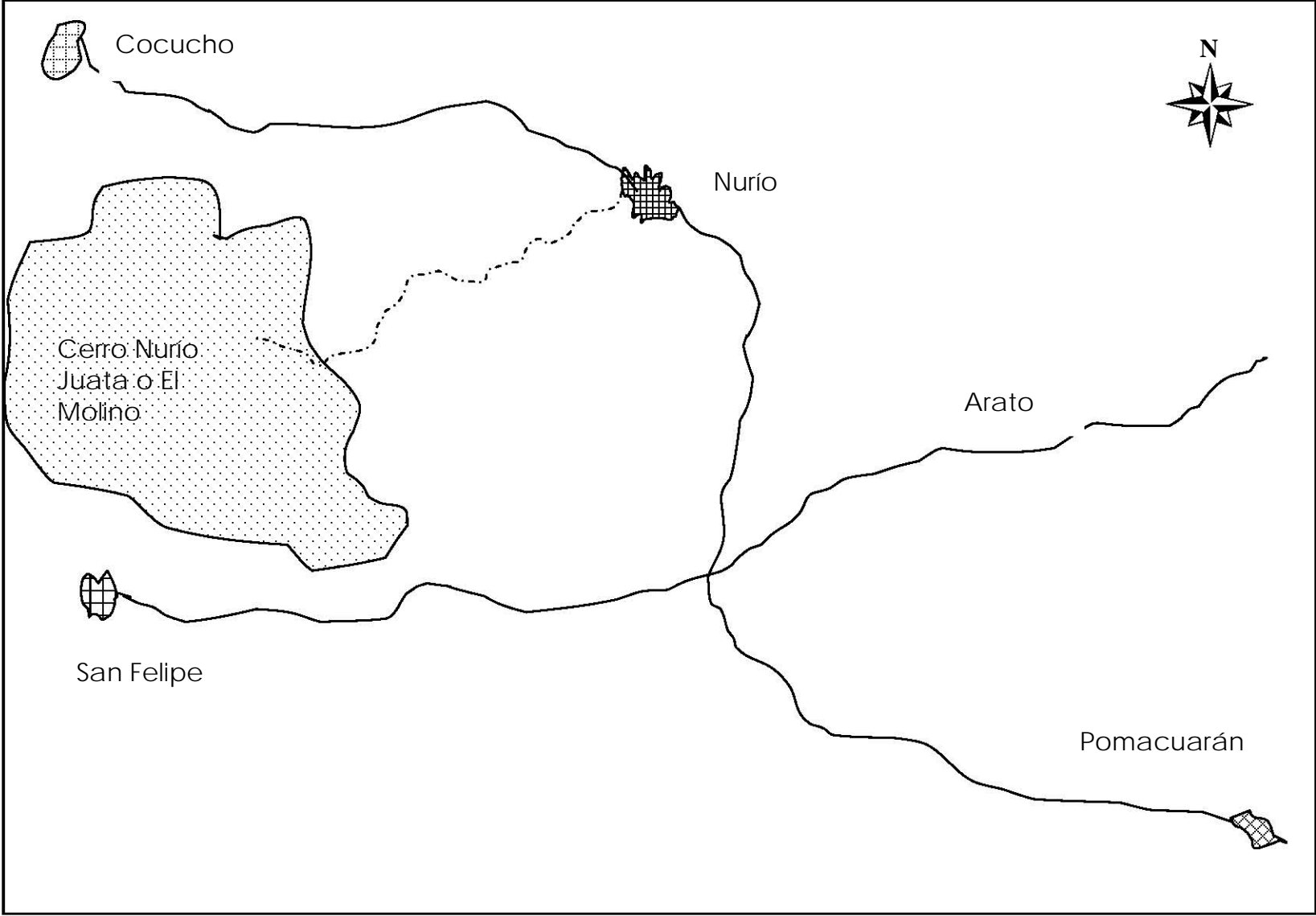
A diferencia de otras comunidades Nurío no se divide en barrios sino que en calles que van de la primera a la cuarta de norte a sur⁷⁶. Cada calle tiene una persona encargada que se va rotando para organizar las faenas comunitarias, resguardar el orden o comunicar a las autoridades alguna novedad. Las calles son un espacio activo donde la gente se vincula y relaciona cotidianamente. Las calles son el escenario de la actividad social, de las fiestas y procesiones periódicas. La división por calles no tiene un sentido claro respecto de alguna forma de organización barrial o de unidades de parentesco, más bien responde a un orden que permite la administración y organización de las tareas que corresponde a todo el pueblo. En el pasado reciente, sin embargo, el pueblo estuvo dividido en dos partes: “los de arriba” y “los de abajo”. Esa división espacial del poblado fue el resultado de los conflictos internos que sufrió la comunidad a principios de los años setenta y que confrontaron a dos líderes antagónicos: Juan Chávez Alonso y Santiago Herrera. Volveré sobre este episodio más adelante. Aunque es posible que remita a alguna antigua organización del pueblo en barrios.

Además de la plaza, dos calles hacen de ejes principales. Una es la que va de la plaza hasta el panteón y otra la que conecta con Cocucho. En la intersección de estas dos calles se concentra el comercio establecido, los changarros de comidas y las paradas del transporte público local. La calle que lleva a Cocucho tiene un flujo moderado de vehículos que se dirigen a Paracho, Uruapan, en un sentido, o a Cocucho o Charapan, en el sentido contrario. En las décadas pasadas esta vía estuvo largos períodos clausurada pues los de Nurío

⁷⁶ Gunther Dietz señala que Nurío se dividen en cuatro barrios pero por más que indagué esa versión nunca obtuve una respuesta en ese sentido. La gente señala que en la época prehispánica existieron barrios pero que no recuerdan que esta división haya sobrevivido en el tiempo.

impedían el paso para quienes quisieran ir o venir de Cocucho, lo mismo en el sentido contrario. Más tarde, con la conciliación agraria de principios de los años noventa, la vía volvió a unir a estas dos comunidades. Hoy existe un servicio regular de taxis colectivos que comunican a ambas localidades.

Croquis de la zona de estudio



Las tierras planas del valle acogen durante la temporada de lluvias inmensas extensiones de maíz que reverdecen el paisaje junto a la hierba y los relictos boscosos que se extienden por las faldas de los cerros y volcanes. Sin embargo en las tierras de Nurío no todo es verdor fértil, una parte importante de las tierras planas pertenecientes a Nurío y a San Felipe se encuentran cubiertas de *malpaís* o escoria volcánica. Consideradas tierras inútiles por los comuneros, estas tierras albergan pastos duros y pequeños pinabetes, donde pastan borregos y reces. Una de estas secciones de malpaís, llamada por los comuneros “La Mesa de Nuricho” fue por décadas escenario de los más violentos enfrentamientos entre Nurío y San Felipe. La existencia de cuevas naturales formadas de escoria volcánica y su cercanía con una de las fuentes de agua principal la transformó en escenario ideal para las batallas.

Una parte importante de las tierras planas están cruzada por barrancas donde corren delgados hilos de agua que sacian la sed del ganado y que hasta hace un par de décadas, antes de la instalación de los pozos profundos y del sistema de mecanizado para su distribución, eran las fuentes básicas con las que se abastecían las comunidades. Hoy día se encuentran contaminadas por basura, principalmente por botellas y bolsas plásticas, las que se han acumulado por toneladas en los fondos del valle, en las vertientes y aún en las tierras de cultivo.

El entorno de Nurío es de una gran belleza escénica, abierto en el centro, coronado por montañas y cerros, cubiertas de bosque secundario de pino y encino. Es además un espacio en el que se incrustan geosímbolos que contienen distintos significados para los habitantes del poblado. Uno de estos geosímbolos se encuentra en un lugar llamado rocas de Canindo, un acantilado ubicado al sureste del pueblo de Nurío en una de cuyas rocas existe un fresco de la Guadalupe pintada probablemente en tiempos coloniales. Otros geosímbolos están conformados por las yácatas que en lengua purhépecha quiere decir “montón de piedra”. Las yácatas son, por lo general restos de ruinas prehispánicas o coloniales que la gente de los pueblos reconoce como sus asentamientos más antiguos. Las yácatas además de ser hitos históricos son puntos de referencia para el establecimiento de los límites comunales, también conocidos como mojoneras.

Esta combinación de significados ha convertido a las yácatas en geosímbolos con una alta carga simbólica asociada a la antigüedad de la posesión del territorio. Las yácatas son el símbolo indiscutido de la legitimidad, es la historia y la ancestralidad como

oposición a los límites impuestos por el Estado. De este modo, en un espacio disputado como el de Nurío cada rincón, cada punto o accidente geográfico parece contener partes dispersas de la historia de la comunidad, historia que los nurienses defienden de la misma manera que defienden sus tierras y bosques.



Nurío mirando hacia el valle (Foto del autor)

El plano donde se ubican las tierras de cultivo de Nurío es amplio y despejado, excepto por unos pequeños conos cineríticos llamados por los lugareños “Los Pelones” actualmente cubiertos por plantaciones de pinos.

Tomando como referencia a Nurío y mirando en el sentido de las manecillas del reloj se encuentran las cinco comunidades que colindan con las tierras de Nurío. Por el noreste Urapicho que tiene una superficie de 2,563.41 hectáreas. Hacia el sur-este de Nurío se encuentran las tierras de Pomacuarán un poblado de 1,487 personas cuya propiedad alcanza a las 5,387.00 hectáreas. La gente de Nurío tiene la impresión de que Pomacuarán es un poblado mayoritariamente mestizo, esta visión me la confirma en cierta forma, la información censal que indica que en el año 2000 la población de Pomacuarán contaba con apenas 50 Hablantes de Lengua Indígena (HLI). Pomacuarán se encuentra a la mitad del camino que conecta a Nurío y Paracho, de tal modo que entre los dos pueblos existe una relación cotidiana. En la época que Nurío comenzó sus conflictos con San Felipe la gente de Pomacuarán tomó partido por Nurío, lo que no es raro pues Pomacuarán colinda con San Felipe lo que le ha traído largos pleito por tierras comunales.

Siguiendo con el recorrido y en dirección sur-oeste se encuentra la comunidad de San Felipe de los Herreros, una de las poblaciones más importantes de la zona, fundado por los españoles en 1532 con el fin de reunir a grupos provenientes de distintas poblaciones circundantes. La población de San Felipe, según el Censo del 2000, alcanzaba a las 1,729 personas, de las cuales de las 320 era Hablantes de Lengua Indígenas. Según datos recientes, las tierras comunales de este poblado alcanzan a las 4,625.00 hectáreas. El pueblo de San Felipe se encuentra emplazado en un valle que va de oeste a este y que limita por el sur con el Cerro Santísimo, de más de 3,200 metros de altura que comparte con Angahuan y por el norte con el cerro Nurío Juata o El Molino, de más de 2,600 metros de altura, que comparte y se disputa con Nurío. Ambos cerros fueron la base de la explotación maderera del aserradero de San Felipe durante las décadas de los cuarenta al sesenta.

En dirección noroeste respecto de Nurío y emplazado en las faldas de alto cerro homónimo se encuentran las tierras y el poblado de San Bartolomé Cocucho, una antigua población prehispánica cuyos habitantes se han dedicado por siglos a la fabricación de ollas de cerámica de grandes dimensiones conocidas genéricamente con el nombre de “cocuchas” o “cocuchos”. El poblado de Cocucho tiene una superficie de 4,586.00 hectáreas de tierras, la mayor parte de ellas montañosas, de ahí que la principal actividad del poblado, además de la alfarería, sea la explotación del bosque, aunque en los últimos años el agotamiento del bosque maderable ha orientado las actividades de la población a la migración. Los únicos terrenos planos, aptos para el cultivo de maíz, con que cuenta Cocucho son los que se encuentran en el área de disputa con Nurío.



Tierras en disputa: El llano de Nurío junto al cerro Nurío Juata al costado izquierdo y los llanos de Cocucho a la derecha (Foto del autor).

En los límites con las comunidades vecinas se encuentran las mojoneras que establecen las líneas de demarcación entre una y otra comunidad, estos hitos son permanentemente recordados por los habitantes de las comunidades con el fin de legitimar su posesión como sucede con las yácatas.

2. La historia antigua de Nurío

Nurío ya existía a la llegada de los españoles. La tradición oral y algunas fuentes históricas hablan de una población llamada Nurío Carakua, que quiere decir “Nurío el Alto” en referencia a su ubicación en las faldas del cerro Nurío Juata. Según los relatos de la gente de Nurío actual, Nurío Carakua era uno de los cuatro barrios de Iritarandereti⁷⁷. A la llegada de los españoles esta población, de la cual se conservan algunos restos arqueológicos, principalmente murallones y estructuras, habría sido abandonada por sus habitantes, aunque existe la versión de que los pobladores habrían sido obligados a bajar del cerro por los conquistadores y misioneros en su política “congregacional”.

Con la llegada de los españoles los asentamientos purhépechas sufrieron diversas modificaciones, primero por la deslocalización y el desplazamiento forzado de su población, luego, por las distintas formas de organización de los poblados purhépecha

⁷⁷ Entrevista con MRB, Nurío.

introducidas por la autoridad eclesiástica, como los cuarteles o congregaciones diocesanas establecidas a partir de 1534 con la fundación de Santa Fe de la Laguna⁷⁸. Las congregaciones consistían en la aplicación de una política de concentración de población indígena rural en pueblos planeados. Gerhard distingue dos períodos de congregaciones para el caso de México, el primero entre 1550 y 1564 y el segundo entre 1593 y 1605⁷⁹. La política de congregaciones provocó la dispersión o el desplazamiento forzado de las poblaciones originarias constituyendo este uno de los procesos de reorganización territorial y política más importantes ocurridos en Michoacán en los años posteriores a la conquista.

Según la tradición oral, las gentes de Nurío Carakua, el barrio principal, fueron “bajados” del cerro para fundar Nurío Tepakua, que según los pobladores actuales de Nuríol significa “el tronco”. Esta versión asegura que Nurío Tepakua sería el mismo Santiago Nurío y que por eso desde antiguo se le ha denominado con los tres nombres Santiago Nurío Tepakua.

La versión de los historiadores difiere de la versión oral pues señala que la congregación de Nurío se hizo a partir de los dos poblados o estancias ya existentes a la llegada de los españoles, Nurío Tepakua y Nurío Carakua, ambos habrían dado origen a Santiago Nurío⁸⁰. La misma autora señala que tomando en cuenta el significado de las palabras Tepakua, que según Gilberti, citado por César, significa “llano o vega” y Carakua, que significa “arriba en lo alto”, se puede constatar que posiblemente el antiguo asentamiento de estas dos estancias se ubicaba en la parte alta y en el llano, respectivamente, en cambio hoy en día la población de Nurío se ubica en la parte plana de un cerro con vista a un amplio valle intermontano⁸¹.

La tradición oral señala también que los otros barrios fueron dispersados y reubicados en diferentes lugares. Estos barrios serían el origen del poblado de Santo Tomás en la Cañada de los Once Pueblos, de San Felipe de los Herreros y el Barrio de San Simón

⁷⁸ Peter Gerhard (1977), “Congregaciones de indios en la Nueva España, antes de 1570”, en *Historia Mexicana*, Núm. 130, Vol XXVI, enero-marzo, pp. 347-395.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ María Guadalupe César Villa (1998), “La congregación de indios en dos partidos serranos y sus consecuencias en el siglo XVII”, en Carlos Paredes, *Arquitectura y espacio social en poblaciones purhépechas de la época Colonial*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Keio-Japón, CIESAS.

⁸¹ César, *op. cit.*, pp. 53-54.

que migró a Capacuaro. Cada uno de estos barrios poseía una especialización en cuanto a la elaboración de manufacturas, tejidos, metales, sombreros y ollas, actividades que se habrían conservado en mayor o menor medida a lo largo de los siglos siguientes. Existe una discusión acerca del origen de estos oficios en los pueblos purhépechas. Mientras algunos creen que fueron introducidos por los misioneros, otros, por lo general los intelectuales indígenas, prefieren creer que los pueblos que con oficios específicos ya existían a la llegada de los españoles.

Nurío Tepakua o Santiago Nurío sería entonces una población más nueva que Nurío Carakua, sin embargo existen evidencias de poblamiento prehispánico en el Nurío actual. Aguirre Beltrán señala que Nurío Tepakua ya existía a la llegada de los españoles⁸², esto quiere decir que el lugar donde se encuentra el Nurío actual ya era un lugar habitado antes del desmembramiento del siglo XVII. Aguirre Beltrán plantea que este cambio obedeció a razones muy específicas, la falta de agua: "...Nurío, en el siglo anterior [XVII] establecido en lo alto de la montaña con el nombre de San Simón Nuríocaracua, hostigado por la sed bajó a fundar iglesia, guataperas y trojes al llano con la denominación de Santiago Nurío-tepacua, en las inmediaciones de un pequeño manantial que desde entonces disputó al de San Felipe de los Herreros 'al grado de fulminar varias riñas y desgracias' ”⁸³. Una hipótesis es que Nurío Tepakua ya existía como uno de los cuatro barrios, y que además era el barrio principal que al desmembrarse la antigua estructura sobrevivió y dio continuidad al poblamiento en ese lugar. En la práctica no hubo traslado de un Nurío viejo a uno nuevo, pues el Nurío Tepakua ya existía, fueron los otros tres barrios los que se dispersaron.

César también señala que San Simón era un barrio de Nurío Crakua que fue congregado en Nurío Tepakua. Lo concreto es que la congregación y dispersión de estancias en nuevos pueblos generó rápidamente una situación de conflictos por tierras hasta entonces inexistentes. César menciona un pleito entre Pomacurán y Nurío por las tierras Ahmaquaro, Charangue y Nuricho,⁸⁴ curiosamente parte de las mismas tierras que hasta hace pocos años se disputaban con San Felipe. Estas tierras, señala la autora, habían

⁸² Gonzalo Aguirre Beltrán (1995), *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec (Vol. I)*, *Obra Antropológica III*, México, Fondo de Cultura Económica. P. 23.

⁸³ *Ibid.*, p. 184.

⁸⁴ El hecho que Nuricho aparezca en múltiples disputas de tierra no es extraño pues se trata de un espejo de agua que antiguamente alimentaba a la mayor parte de los pueblos circundantes.

pertenecido al barrio de San Simón Nurío Carakua y al ser congregados en Nurío Tepakua se inicia el conflicto con Pomacuarán.

“Estos [los de Pomacuarán] dijeron a su vez que los de San Simón Nurío Carahqua se habían congregado en esta “cabecera”, en la cual estaban como uno de sus barrios, que hacía un tiempo que los de Nurío Tepakua que era gente rica y sobrados de dinero y apoyados por personas poderosas les movían a este pleito con falsos informes, como cuando decían que los de Nurío Tepakua, que tenían gobernador y así con estas falsedades habían ganado documento de posesión y amparo sobre esas tierras.”⁸⁵

De esta manera, el sistema de congregaciones introducido por el poder eclesial habría sido una de las primeras intervenciones territoriales en afectar los límites de las propiedades indígenas en tiempos coloniales. Es probable incluso que algunos de los conflictos actuales tengan su origen en esa primera gran reorganización del espacio purhépechas en fechas posteriores a la llegada de los europeos a México.



Iglesia de Nurío dedicada a Santiago Apóstol (foto del autor)

⁸⁵ César, *op.cit.*, pp. 69-70. La autoras cita el documento del Archivo General del Estado de Michoacán, Ramo: Títulos de tierras y aguas, Tomo I, Legajo 9, Fs. 416-430.

Anteriormente, dentro de la estructura política y territorial del “Imperio Tarasco” Nurío era sujeto de Erongarícuaro.⁸⁶ La posterior reorganización político-administrativa de la región tarasca a partir de la encomienda y luego de las doctrinas en las que se organiza el Obispado de Michoacán incorporan sucesivamente al poblado como sujeto de San Miguel Pomacuarán y San Jerónimo Aranza, ambas doctrinas de los agustinos. En el siglo XVII a Santiago Nurío era uno de los nueve pueblos del beneficio de Arantza (sic) y contaba con “cincuenta y dos vecinos y un viudo”.

El hospital de Nurío es uno de los más grandes y completos de la región de la Sierra y sería parte de la obra material de Fray Juan de San Miguel. Su construcción se llevó a cabo entre 1532 y 1549⁸⁷. La traza urbana de Nurío sufrió una de sus primeras modificaciones entre 1595 y 1607 cuando las ordenanzas mandan a reorganizar la traza de los pueblos congregacionales siguiendo como modelo a la ciudad de México⁸⁸.

Durante la segunda mitad del siglo XVII la jurisdicción se dividió en tenencias, administradas por un teniente del alcalde mayor. En muchos casos, la estructura de las tenencias coincidía con los antiguos corregimientos y encomiendas pero su evolución posterior, sobre todo en términos de concentración de población, cambió gran parte de las estructuras territoriales y administrativas del primer período colonial. Así Paracho de ser un pequeño poblado sujeto a Aranza pasó a ser la cabecera de la región, Aranza tras un largo proceso de decadencia se transformará en uno de sus pueblos sujetos. En el mismo período, la tenencia de Sevina pasará a tener domicilio en San Pedro Paracho con lo cual este pueblo se convertirá en tenencia y cabecera principal. Para entonces los principales pueblos sujetos de esta cabecera eran Ahuiran, Arantepacua, Aranza, Capacuaro, Comachuen, Cocucho, Cherán el Grande, Cherán Atzicurín, Nahuatzen, Nurío Tepacua, Pomacuarán, Quinzio, Sevina, Tanaco, Turiuaro y Urapicho⁸⁹.

⁸⁶ Según los estudios recientes, a la llegada de los españoles el área de la Meseta Purhépecha en que se encuentra Nurío, formaba parte del antiguo “imperio” tarasco, aunque sus cabeceras, subcabeceras, asentamientos, poblados o estancias al parecer gozaban de un régimen semi autónomo denominado *ocámbecha* o bien bajo la administración de gobernantes hereditarios, *carachacapacha*, controlados por la autoridad del cazonzi. Véase Gerhard, op.cit. 1986, p. 352.

⁸⁷ María Guadalupe César Villa y Angel Gutiérrez Equihua (1998), “Espacio y funcionalidad en una institución comunal: los hospitales de Nurío, Pomacuarán, Aranza, Sevina y Turícuaro en el siglo XVII”, en Carlos Paredes, *Arquitectura y espacio social en poblaciones purhépechas de la época Colonial*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Keio-Japón, CIESAS.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 330.

⁸⁹ Peter Gerhard (1986), *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM. P. 361.

3. Los Títulos Primordiales

Nurío no posee Títulos Primordiales y si los poseyó probablemente se perdieron en algún momento del turbulento pasado de la comunidad. Sin embargo la ausencia de Títulos Primordiales en Nurío es casi tan importante como su existencia en el caso de Cocucho. Para la gente de estas comunidades una parte importante de sus argumentos y razones sobre la posesión de la tierra encuentran un correlato en estos documentos que contendrían verdades incontestables. Hoy en día una parte importante de las comunidades de la Meseta dice tener o haber tenido títulos coloniales que avalan sus reclamaciones territoriales, lo extraño es que en esta invocación hay una paradoja. Por un lado los purhépechas dicen estar en contra de las leyes coloniales, republicanas y posrevolucionarias pues ellas han sido el principal instrumento de dominación que ha utilizado el Estado para dividirlos y dominarlos, pese a ello, los purhépechas utilizan los títulos como instrumentos legales de legitimación. Por otra parte, fue el propio Estado el que dio validez legal a estos documentos y empujó a las comunidades a su búsqueda otorgándoles un sentido y un significado que de otra manera no hubieran tenido. Lo concreto es que la disputa legal por las tierras se ha afirmado en buena medida en éstos títulos y la importancia que han adquirido en los procesos judiciales y en las disputas locales ha hecho que rebasen su contenido formal para pasar a la esfera del mito y la reconstrucción histórica.

La disputa por la tierra entre los purhépechas es un asunto que ya existía a la llegada de los españoles pero probablemente se agudizó o adquirió nuevas características con las transformaciones que siguieron a la conquista europea. Frente a la pérdida de legitimidad o ausencia de autoridades purhépechas, las comunidades debieron buscar la mediación de las autoridades coloniales, en esta nueva instancia de mediación y resolución de conflicto se han de haber encontrado dos formas distintas de plantear el problema de la tierra, una, sustentada en la tradición, la representación gráfica y pictográfica del espacio, fundamentada en la memoria histórica, y otra, sustentada en la legalidad, la lógica euclidiana de apropiación del espacio y la representación cartográfica del plano, el punto y la línea. De este “encuentro” surgen los Títulos Primordiales.

En sus disputas territoriales a través de los siglos, las comunidades indígenas han requerido de argumentos, fundamentos, pruebas y testimonios que legitimen su

propiedad frente al Estado y las otras comunidades. De esta manera, con el tiempo, los Títulos Primordiales se han ido constituyendo en artefactos para la defensa de las tierras indígenas.

Hoy día se dice que las comunidades se han aferrado porfiadamente a este tipo de documentos, pero se olvida con esta afirmación que fueron las propias autoridades y el Estado quienes sancionaron su validez al solicitarlos como respaldo de los trámites agrarios, primero con las leyes de desamortización y luego con el proceso posrevolucionario de restitución y titulación de bienes comunales.

En el siglo XVIII, gran parte de los pueblos purhépechas obtuvieron el reconocimiento de la posesión de sus tierras mediante los títulos expedidos por las autoridades virreinales desde 1719, aunque una gran parte fueron expedidos entre 1760 y 1770. A estos títulos se les conoce hoy en día como “títulos primordiales”. Dado que el tema de los títulos primordiales y virreinales es de gran importancia en las comunidades de la Meseta y particularmente en el caso de Nurío, me parece necesario hacer algunas aclaraciones al respecto.

Existen diversas posturas y definiciones sobre lo que comúnmente se denomina títulos primordiales. Para algunos se trata de documentos elaborados por los propios indígenas durante un período determinado de tiempo en la época colonia. Para otros autores los títulos primordiales son todos los documentos, cartas, planos, dibujos y pictogramas elaborados y utilizados por los indígenas para la defensa de su territorio. Desde una perspectiva más bien legalista y restringida Roskamp señala, por ejemplo, que los títulos primordiales son documentos alfabéticos, pictográficos o mixtos, elaborados sobre todo en el siglo XVII (Aproximadamente a partir de 1650) y XVIII para la defensa del territorio contra amenazas externas⁹⁰. En cambio Oudijk y Romero señalan que los títulos primordiales se refieren a la fundación de los pueblos indígenas, hecho que muchos sitúan a la llegada de los españoles, contienen una variada y complicada visión de la historia propia, del altépetl y su propósito final es defender la tierra. Según esta perspectiva los títulos primordiales son documentos que contendrían la historia sagrada de los pueblos indígenas, que pertenecen a una antigua tradición

⁹⁰ Hans Roskamp (2001), “Los títulos primordiales y la fundación prehispánica de los pueblos michoacanos: algunas reflexiones”, en *Boletín del Archivo General Agrario*, Núm. 15, pp. 5-21.

mesoamericana prehispánica que continuó hasta la época colonial, el siglo XIX y aún hasta nuestros días como respaldo en los tribunales agrarios⁹¹.

Los títulos primordiales se relacionan con la búsqueda de legalidad en la posesión y defensa de las tierras por parte de los indígenas ya en la época colonial. Sin embargo las comunidades han debido sortear múltiples escollos para que el reconocimiento de estos títulos sea efectivo pues las autoridades, coloniales, republicanas y posrevolucionarias han manipulado permanentemente su validez y veracidad. A su vez los indígenas han sustentado sus demandas y reclamos en estos documentos otorgándoles un valor que excede al documento mismo transformándolo en un artefacto de carácter casi mítico a través del cual se busca no sólo la legalidad de las tierras sino también la autenticidad de la comunidad indígena, su antigüedad por sobre las otras comunidades indígenas.

Se debe aclarar que la legalidad de la propiedad de las tierras comunales purhépechas es un hecho posterior a la llegada de los españoles. Las formas de propiedad del señorío tarasco son muy diferentes a las que impusieron los europeos. Por eso mucho de los litigios de tierra son el resultado de la organización colonial del espacio purhépecha. No obstante López Sarrelangue⁹² añade un factor adicional, la disputa por tierras comunales prehispánicas reconocidas por los españoles a algunas autoridades del “imperio” Tarasco y las nuevas tierras comunales surgidas a la llegada de los españoles. Por eso la autora señala que se debe distinguir entre la legalidad de las tierras comunales de los pueblos existentes a la llegada de los españoles y la de los pueblos fundados como consecuencia de la conquista y colonización hispana.⁹³ En el primer caso se trata de un reconocimiento del antiguo derecho de propiedad de las tierras de los pueblos, este se realizaba con fundamento en la tradición y la presentación de títulos primordiales, pinturas o códices, así como a través de la declaración de caciques y ancianos del lugar. Mediante este procedimiento la corona procedía al reconocimiento de las tierras poseídas en forma tradicional e inmemorial. En el caso de las poblaciones creadas con posterioridad, el procedimiento consistía en la dotación de tierras por parte de la corona

⁹¹ Michel Oujdik y María de los Ángeles Frizzi (2003), “Los títulos primordiales, un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI”, en *Relaciones* N°95, Vol. XXIV, pp. 18-48.

⁹² Delfina López Sarrelangue (1966), “Las tierras comunales indígenas de la Nueva España en el siglo XVI”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. I, pp. 131-147.

⁹³ *Ibid.*, p. 138.

española, en la redistribución a la comunidad de las tierras en manos de los nobles indígenas o en la compra hecha a particulares.⁹⁴

Con las leyes de desamortización de las corporaciones civiles en el siglo XIX los títulos cobraron nueva importancia en la fijación de deslindes y propiedades de las comunidades. Lo mismo ocurrió en el siglo XX en la época del reparto agrario cuando las autoridades, a través de las leyes agrarias, exigieron la presentación de títulos virreinales para el proceso de restitución y titulación de bienes comunales. Este hecho permitió la legitimación de los títulos virreinales en un proceso reconocimiento y titulación de bienes comunales. La legitimación de estos títulos dentro de un proceso legal respaldado por la institucionalidad del Estado se hizo sin considerar que muchos de esos documentos son en realidad interpretaciones de la memoria histórica de la comunidad y no “verdades objetivas” sobre la propiedad, los deslindes y límites comunales. De cualquier modo el peso legal que adquirieron los títulos primordiales dentro del procedimiento agrario hizo que estos tuvieran una importancia fundamental tanto para quienes los poseen como para quienes no los poseen (y dicen haberlos poseído). Mientras quienes los detentan sienten que la legitimidad está de su lado, quienes no los poseen se han enfrascado en una búsqueda frenética que ha durado décadas y que está rodeada de leyendas sobre la existencia o inexistencia de estos documentos.

Los Títulos Primordiales representan una lucha simbólica, una disputa por la profundidad histórica, por la autenticidad. Por ello es que con el tiempo se han convertido en instrumentos fundamentales de las luchas étnicas por la tierra. Por lo mismo, su ausencia o inexistencia ha fomentado la creación de mitos. Frente a su ausencia las comunidades han buscado desestimar su importancia o validez y se han afirmado en la historia oral como recurso de reconstrucción de los límites comunales. Este es el caso de Nurío y Cocucho. Mientras el primer poblado carece de títulos el segundo los detenta y los utiliza hasta hoy como estandarte de su legítima posesión. Para las autoridades de Nurío la ausencia de títulos primordiales es un vacío que cuestiona su legitimidad. Por eso han acudido a diversas interpretaciones sobre la ausencia de estos documentos legales. Mientras algunas personas afirman que estos documentos se perdieron o quemaron durante los encendidos días de la revolución, para

⁹⁴ *Ibid.*, p. 138 y ss.

otros su “misteriosa desaparición” delataría una de las estrategias más oscuras del Estado contra la comunidad de Nurío.

4. Nurío en los siglos XVIII y XIX

Desde el siglo XVIII Nurío comienza a ser asociado con el poblado-cabecera de Paracho, un antiguo sujeto de Erongaricuaru primero y de Nahuatzen después. Paracho es una población de origen prehispánico que fue constituida en República de Indios a la llegada de los españoles. Jaime Espín señala que una vez convertida en República de Indios, Paracho fue dotada como comunidad y recibió 1,535 hectáreas de tierras cultivables y bosques para un total de 1,311 comuneros⁹⁵. Como el resto de la Meseta, Paracho recibió el influjo misional de Fray Juan de San Miguel. En el siglo XVIII San Pedro Paracho era “cabecera de curato” y se componía de nueve pueblos: San Gerónimo Aranza, Santa María Cheranatzicurín, Santa Cruz Tanaco, San Bartolomé Cocucho, Santa María Urapicho, Santiago Nurío Tepahqua, San Miguel Pomacuarán, San Mateo Ahuirán y el propio San Pedro Paracho. En 1831, bajo la Ley Territorial, se le otorga a Paracho la categoría de municipio. Bajo este cuerpo legal se reorganiza el conjunto de la región purhépecha bajo la modalidad de convertir en cabeceras municipales a todos aquellos poblados que contasen con una presencia mestiza económicamente importante⁹⁶. Por el contrario los poblados purhépechas, como Nurío, Ahuiran, Urapicho o Pomacuarán, pasan a ser “sujetos” por estas cabeceras convirtiéndose en tenencias. Algunos años más tarde, el 18 de enero de 1862, Paracho recibe el título de Villa, con el nombre de “Paracho de Verduzco” en honor al insurgente Sixto Verduzco.

De esta manera, desde el siglo XIX la mayor parte de la población purhépecha vive en pueblos o villas organizadas dentro de un municipio con una cabecera y pequeños poblados denominados tenencias. Los pueblos grandes suelen estar divididos en barrios y cuarteles y estos a su vez en manzanas. Estas divisiones, según Ralph Beals⁹⁷, tienen propósitos administrativos aunque los cuarteles son reconocidos a veces con propósitos de organización ceremonial. En la época en que Beals realizó su estudio, la tradición

⁹⁵ Jaime Espín (1986b), “Ecología y política: el impacto del reparto agrario en la meseta y la secularización del poder”, en Pedro Carrasco et al., *La sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán. P. 248.

⁹⁶ Dietz, *op. cit.*, p. 144.

⁹⁷ Ralph Beals (1969), “The tarascan”, en Robert Wauchope (Ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 8, Ethnology, Part Two, Austin, University of Texas.

purhépecha sugería que los municipios se habían originado en las comunidades aborígenas o bien que eran la amalgama de tales comunidades, sin embargo el autor creía que la mayor parte de estos asentamientos eran de creaciones hispana o mexicana⁹⁸. Esta controversia surge porque el municipio tarasco excede el tamaño del grupo local definido por la antropología entonces como comunidad. No obstante el autor señala que las relaciones cara a cara son normales y que un jefe de tenencia habitualmente conoce a todos los miembros de una comunidad. El sentido de comunidad es reforzado por las relaciones de parentesco y las estructuras ceremoniales.

Población de Poblados de la Meseta, siglos XVIII, XIX y XX

Poblado	Años										
	1700	1742	1789	1793	1822	1841	1862	1900	1940	1990	2000
Cocucho	26	27	55	60	257	343	-----	575	584		2,275
Nurío	101	69	114	118	491	302	-----	800	810	3,234	3,482
San Felipe	74	26	84	88	371	648	700	906	887		1,729

Fuente: Elaboración propia a partir de West 1948; Aguirre Beltrán 1995; Cuaderno de Estadística Municipal de Paracho 1999; Censo de Población 2000.

Durante el “porfiriato” la región se acercó a los circuitos nacionales a través de la construcción del ferrocarril que tenía como principal propósito el transporte de productos forestales a gran escala, ello produjo una acelerada tala de bosques, provocando uno de los primeros procesos de deforestación masiva en la región. Esta explotación fue conducida por grandes empresas madereras, la mayoría de ellas extranjeras, que fabricaban durmientes para el ferrocarril del Pacífico. Las grandes y largas llanuras entre los conos volcánicos de la Meseta son el resultado de esta deforestación masiva⁹⁹.

Durante las primeras décadas del siglo XX las grandes modificaciones de la estructura espacial purhépecha tienen su origen en la explotación forestal así como en la reorganización de la propiedad agraria promovida por las leyes surgidas de la revolución, sin embargo desde los años cincuenta los poblados de la Meseta sufrirán el efecto de los primeros procesos de modernización a través de proyectos de infraestructuras como la Comisión de la Cuenca del Tepalcatepec y la Comisión Río

⁹⁸ *Ibid.*, p. 768.

⁹⁹ Espín (1986b), *op. cit.*, p. 240.

Balsas, ambas a cargo del General Lázaro Cárdenas. Los programas de modernización en infraestructura cambiaron la faz de muchas comunidades serranas pues reorganizaron el espacio interno de la comunidad a través de programas de ensanchamiento de calles, construcción de escuelas y brechas que acercaron a las comunidades a las cabeceras y los centros estatales más poblados como Uruapan, Morelia y Zamora.

5. Nurío en el presente

El poblado actual de Nurío forma parte del Municipio de Paracho, mientras que las comunidades de San Felipe y Cocucho se encuentran en el Municipio de Charapan. La población purhépecha en el Municipio de Paracho llegaba en el año 2002 a las 15,392 personas Hablantes de Lengua Indígena (HLI), que representa el 49.5% de la población total de la entidad municipal de 5 años y más¹⁰⁰. Paracho reúne cinco localidades indígenas que suman 12,243 personas hablantes de lengua indígena de las cuales el 36.2% es analfabeta, el 34.1% posee primaria incompleta y el 15.4% es monolingüe. En cuanto al aspecto económico el 30.4% trabaja en el sector primario cifra similar al promedio del estado. La calidad de vida de estas poblaciones es bastante deficitaria, sólo el 45.9% tiene agua entubada, aunque este porcentaje es superior al del estado (34.2%), en cuanto al drenaje el 91.1% de la población de estas localidades no cuenta con este servicio básico.

Según el Censo de Población del año 2000 Nurío tenía una población total de 3,482 personas de las cuales 2,182 hablan una lengua indígena, el purhépecha. La comunidad purhépecha de Nurío, se encuentra ubicada en el centro de la Meseta Purhépecha al borde un valle rodeado de montañas y volcanes apagados que aún se coronan de bosque secundario de pino y encino. La mayor parte de los habitantes de Nurío se dedica a la agricultura, en particular al cultivo temporal de maíz, el que siembra en las partes bajas, joyas y *ecuaros* o milpas familiares.

Población total y población Hablante Lengua Indígena, Censo 2000

Municipio y localidad	Población total	Hablantes de Lengua Indígena
Mpio. de Paracho		
Nurío	3,482	2,182

¹⁰⁰ Enrique Serrano; Arnulfo Embriz y Patricia Fernández (coord.) (2002), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI, UNDP, CONAPO.

Pomacuarán	1,487	50
Ahuiran	2,338	1,984
Mpio. de Charapan		
Cocucho	2,275	1,953
San Felipe	1,729	320

Fuente: INEGI, Censo de Población 2000.

Según cifras del año 1999, el 41,95% de la superficie municipal estaba dedicada a la agricultura, con cultivos de maíz, frijoles, sorgo, trigo y cebada, el 8,9% eran pastizales, un 1,08% a otros rubros, y el 48,04% correspondía a superficie boscosa donde predominan principalmente especies del tipo coníferas como el Pino chino (*Pinus leiophylla*), el Pino canis (*Pinus tenuifolia*) y el Ocote blanco (*Pinus Montezumae*) así como otras especies de tipo encino (*Quercus laurina* y *Quercus rugosa*).

En el municipio la población ocupada por categoría de “ocupación principal” en 1990 eran principalmente artesanos y obreros (40.7%), trabajadores agropecuarios (17.5%), comerciantes y dependientes (8.5%) y trabajadores de la educación (8.2%).

En 1990 casi el 40% de la población obtenía ingresos mensuales equivalente a 1-2 salarios mínimos, mientras que un 20% recibía menos de un salario mínimo mensual. En el municipio las unidades de producción rurales alcanzaban en el año 1991 a 1,894 equivalente a 7,106.026 hectáreas. De estas 1275 unidades estaban dedicadas a la actividad forestal o agropecuaria, esto es unas 5,623.306 hectáreas, de las cuales 1,324 unidades eran de labor temporal y apenas una de riego.

En 1991, en el municipio existían 151 unidades de producción rurales con actividad forestal, 49 de ellas dedicadas a la producción de productos maderables y 134 a actividades de recolección forestal. En el municipio existen 9 ejidos y comunidades agrarias con una superficie de 19,907.108 hectáreas, de las cuales 8,772.970 están parceladas y 11,134.210 hectáreas están en la categoría de no parceladas. Los ejidatarios y comuneros del municipio, legalmente reconocidos, alcanzan 3,653 personas, mientras que 1,544 se encontraban en posesión de una parcela individual.



Vendedor de semillas de maíz y flores de calabaza en Paracho (Foto del autor).

Las principales actividades económicas de los habitantes de Nurío son la agricultura y el comercio, además de los talleres de artesanía en madera. Hasta hace algunas décadas los talleres de madera estaban dedicados principalmente a la fabricación de guitarras, mueblería y cajones. Estas actividades absorbían un porcentaje importante, aunque indeterminado, de la mano de obra de Nurío. Para algunos se trataba de una actividad de tiempo completo mientras que para otros era una actividad complementaria dentro de una gama mayor de actividades como el trabajo de jornalero migrante en los Estados Unidos y la agricultura en las tierras de la comunidad. Cuando los talleres se vieron afectados por diversas crisis demanda y mercados o por la escasez de madera y la atracción de nuevas fuentes laborales para los jóvenes, los talleres domésticos disminuyeron fuertemente su número y los que sobrevivieron pasaron a depender como maquiladoras de fábricas de guitarras de Paracho o fabricantes de muebles de Uruapan. Hoy día la mayor parte de los escasos talleres existentes en el pueblo funcionan bajo esta modalidad. También hay personas que se dedican al transporte y a la comercialización de productos manufacturados de uso doméstico a nivel local. Como en

el resto del municipio, los profesionistas son escasos, por lo general se trata de maestros de primaria o secundaria. Los maestros sin embargo, pese a su escaso número, han tenido una enorme influencia en la dinámica política y cultural de Nurío a través de su papel de intermediarios interculturales y políticos. Varios de ellos han ejercido cargos de autoridad en la comunidad y algunos de ellos ejercen una fuerte influencia dentro de los distintos grupos que existen en la comunidad.

Además de la migración la tierra sigue siendo la principal base del sustento familiar. Aunque las propiedades tienen “dueños” la propiedad es definida de manera colectiva y se expresa como *juchá echerio*, que quiere decir nuestra tierra.¹⁰¹ Como señalan los mismos autores para el caso de la región purhépecha, tierra y comunidad son elementos sustanciales de la noción de territorio. La agricultura es de carácter familiar y tiene como objeto principal el autosustento alimentario de las familias y en algunos casos la venta en los mercados locales y regionales. Dado el tipo y calidad de los suelos, arenosos y de temporal, los cultivos se reducen al maíz y los frijoles que dependen para su crecimiento de las abundantes lluvias que cada año caen entre los meses de mayo a septiembre. Los planos más grandes contienen en su fondo una importante capa de arena que empobrece la capacidad del suelo cultivable. La arena que cubre las tierras de Nurío, así como de las otras comunidades de la región, tiene su origen en las erupciones del volcán Parícutín, que surgió en las vecinas tierras comunales de San Juan Parangaricutiro el año 1943 y que prosiguió su ciclo de actividad hasta 1952, afectando miles de hectáreas de tierras de cultivo en la región. Durante esta época los habitantes de Nurío y de las otras comunidades de la región debieron reorientar sus actividades o migrar a los Estados Unidos situación que coincide con la creación del Programa Bracero, acuerdo migratorio-laboral entre el gobierno de los Estados Unidos y el de México. La migración a los Estados Unidos prosigue en la actualidad adquiriendo mayor fuerza, nuevas formas y dinámicas. Aunque no cuento con datos duros pienso que no es descabellado pensar que la migración se ha convertido en la principal actividad de los jóvenes nurienses y en consecuencia de un número mayoritario de familias que dependen de las remesas.

Pese a la migración, la agricultura sigue siendo una actividad importante para los comuneros de Nurío. La tierra tiene un gran valor y significado para las familias pues se

¹⁰¹ Castilleja et al. (2003), *op. cit.*, p. 251.

trata de la que han cultivado durante generaciones. Además las personas sienten que el conflicto le ha agregado un valor adicional por ello tienen un sentimiento de afecto hacia ella que manifiestan cada vez que pueden. La tierra es parte sustancial de la economía nuriense, además tiene un valor como instrumento de cambio o préstamo en caso de emergencia, es una especie de ahorro y capital, más adelante desarrollo en profundidad estas cuestiones.

Pese a que la comunidad no está legalmente constituida, como consecuencia de que los nurienses no han aceptado la Resolución de 1954, las normas internas que organizan la propiedad y el uso de la tierra, opera con las mismas normas estatuidas para las comunidades legalmente constituidas. Primero, bajo el principio de que “toda la tierra es de la comunidad”. Segundo, que pese a lo anterior, se respetan las posesiones familiares inmemoriales, y, por último, que las tierras reconocidas por todos como propiamente comunales, es decir, de uso colectivo, están compuestas por los bosques y montañas a las que sin embargo se tiene acceso con un permiso del Representante de Bienes Comunales, que es la máxima autoridad de la comunidad junto con el Jefe de Tenencia. Por lo general, cada familia posee una parte de tierra en la zona baja, en el valle, y otra en la zona alta que circunda al pueblo. La costumbre es que deja una parte sin sembrar y otra para el ganado lanar, caballar y vacuno, y así se van rotando.

La tierra se traspasa de generación en generación dentro de una misma familia y cuando no hay descendencia se hace un trato con algún pariente o compadre, si esto no es posible el Representante de Bienes Comunales puede disponer de la tierra otorgándosela a quien estime conveniente. Para identificar sus parcelas las gentes le dan diferentes nombres, generalmente en lengua purhépecha.

“Nosotros desde tiempo atrás, nuestra gente, nuestro pueblo tiene terrenos la parte de abajo y la parte de arriba. Nosotros los campesinos dejábamos una parte sin sembrar en la parte de arriba para que anduviera el ganado lanar, caballar y todo tipo de ganado y sembrábamos en la parte de abajo. Una parte se llamaba *rayarich*, *pozarich*, *puroanich*, *nuriteriuchicu*,¹⁰² o sea una parte dejábamos pero esas son las partes que cada quien sabe cuales son sus partes, sus lugares principales. Por ejemplo tenemos *orneanzicua*, *seapich*, en la parte de abajo y en

¹⁰² Transcripción directa de la entrevista sin revisión editorial a la formas de escrituras de la lengua purhé.

la parte de arriba por ahí en purhépecha le decimos ya este *ancurich*, *irenecuarich*, *canindish*, la parte de ... *irenecuarish...*, *irecandachu*, que está debajo de la lumbré, que está un rayo, entonces ahí esos son terrenos que son de cada una de las personas habitantes de Nurío. Entonces esa parte que tiene sus abuelitos, sus tatarabuelitos, van dejando a sus nietecitos, como por ejemplo aquí me dejó mi abuelito. Entonces yo tengo que dejar a otra persona que es mi familia, tengo que dejar a otras familias pero de la misma familia para que no se pierda el origen de la misma familia”¹⁰³.

Parte importante de las actividades de los nurienses continúa realizándose dentro de los límites de la comunidad, particularmente dentro de los solares, donde la gente cultiva quelites, jitomates y árboles frutales, además de la crianza de puercos, aves de corral y borregos. A estas porciones de terreno se les llama *ecuaros*, aunque esta palabra purhépecha también sirve para designar a la parcela familiar ubicada en las tierras de cultivo.

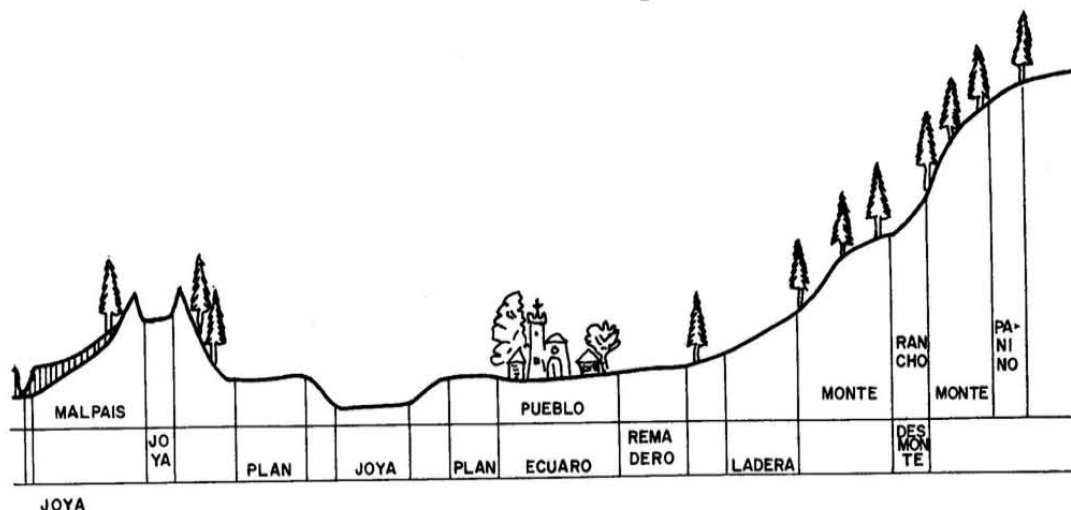
Por lo general, cada solar alberga a más de una familia, las que se distribuyen en dos o hasta tres casas independientes. Por lo general los solares muestran hacia la calle casas de material y tabique construida por los matrimonios más jóvenes con el dinero de la migración pero en el interior del solar es posible encontrar uno o más trojes, las antiguas casas purhépechas de tablonés de ciprés o pino. En estas trojes residen, por lo general, las personas más ancianas. En el solar se encuentran, también, los talleres de carpintería, se crían los animales para la engorda y se realizan las reuniones familiares. Por el solar pasa la vida cotidiana y familiar de los nurienses.

En los planos o joyas se ubican porciones pequeñas o medianas, e incluso de gran tamaño, de propiedad familiar donde la gente cultiva maíz, frijoles y calabazas, además de plantas forrajeras. Aunque el maíz sigue teniendo una gran importancia como cultivo de subsistencia la caída en los precios del grano y la menor productividad de las siembras, como efecto del agotamiento de los suelos, está incentivando el cultivo de plantas forrajeras, como avena y trigo, para la engorda de puercos y vacunos. Varias personas de la comunidad poseen maquinas para moler plantas y rastrojo de maíz con

¹⁰³ Entrevista con MRB, Nurío.

los cuales se somete a engorda intensiva a los animales que son sacrificados para el consumo familiar de carne o su venta dentro y fuera de la comunidad¹⁰⁴.

Uso de la tierra en la Meseta Purhépecha



Fuente: Maturana y Sánchez (1970).

Las tierras propiamente comunales están compuestas por un gran porcentaje de tierras altas, cerros, lomas, joyas y malpaíses. En estos lugares se encuentra también los llamados desmontes que como la palabra lo señala se trata precisamente de tierras desmontadas con el fin de dedicarlas a la ganadería e incluso a la siembra de maíz. Estas tierras, otrora cubiertas de una abundante capa de bosque son utilizadas para el pastoreo de borregos y vacunos. Como en otras comunidades de la Meseta¹⁰⁵, algunas secciones intermedias entre los planos y el monte, especialmente laderas o derramaderos aluviales, o en pequeñas joyas, han sido progresivamente habilitadas como tierras cultivo.

Una de las secciones más importantes de las tierras comunales purhépechas en la Meseta son los montes y bosques. En el pasado, al igual que otras comunidades de la Meseta, Nurío basó sus actividades económicas en la explotación del bosque comunal compuesto principalmente, de especies coníferas. Como otras comunidades de la región el principal producto del bosque extraído por los comuneros fue la resina. La

¹⁰⁴ Entrevista con LAF, Nurío.

¹⁰⁵ Jaime Espín (1986a), *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, México, El Colegio de México, p. 35.

explotación de la resina se inicia en la región en 1937 con la instalación de la Resinera Uruapan y dura hasta fines de los sesenta¹⁰⁶.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 171.

CAPÍTULO V: LOS ORIGENES DEL CONFLICTO AGRARIO EN LA MESETA PURHÉPECHA DE MICHOACÁN

Introducción

La gente de Nurío señala que el conflicto agrario con sus vecinos se inicia con la Resolución Presidencial de 1954. En la memoria histórica local este parecer ser el punto de partida de un largo capítulo de desencuentros y enfrentamientos que sólo vino a culminar, de manera relativa, a mediados de los años noventa. Sin embargo existen antecedentes que indican que el conflicto en realidad data de una época mucho más antigua que, según los documentos de Cocucho, así como la tradición oral sitúan en el siglo XVIII, época en la que se emiten los llamados títulos primordiales, documentos que con la Reforma Agraria van a tener gran importancia en el proceso de desamortización y privatización de las tierras indígenas en el siglo XIX y luego en el siglo XX.

En este capítulo analizo y describo el proceso de constitución de la propiedad indígena purhépecha durante el período histórico más reciente que va de fines del siglo XIX en adelante. Me interesa describir los factores que impulsaron el conflicto agrario en la Meseta y cómo, frente a la legalidad impuesta por el Estado, los purhépechas, han creado diversas estrategias para defender sus tierras. El período que describo se inicia con el desmembramiento de las comunidades a fines del siglo XIX y su largo proceso de reconstitución con las leyes agrarias surgidas de la revolución.

1. Los orígenes de la propiedad comunal y el conflicto agrario en la Meseta Purhépecha y Nurío

La comunidad agraria surgió como una de las grandes promesas del reparto agrario, posteriormente, a partir de ella, los purhépechas comenzaron a construir la comunidad indígena en su versión moderna. La nueva legislación, donde el sujeto de la acción agraria es colectivo y no individual, hizo de la tierra y su forma de tenencia la base sobre la cual se reconstituyeron las comunidades como cuerpo social y más tarde como

actor político. Arturo Warman señala que la concepción inicial de la reforma era “restitutoria”, esto quiere decir que su principal objetivo era reponer una superficie mínima a los poblados despojados. La dotación, en tanto, se concibió como un proceso complementario para suplir o abreviar los complejos trámites de la restitución, que requería de la presentación y validación de Títulos Primordiales¹⁰⁷.

A partir de este eje se configuró el nuevo orden interno de las comunidades, sus autoridades, sus formas de gobierno y su acción colectiva dentro del plano de la política. La tierra fue más que un fin, fue el medio a través del cual las comunidades buscaron articular sus intereses con el Estado y la sociedad nacional. Como señala Warman, a través del reparto se constituyó la nueva relación subordinada de los indígenas con el Estado porque el reparto fue un esfuerzo monumental del Estado por integrar –de manera subordinada– a campesinos e indígenas a la vida nacional¹⁰⁸.

Como señalé anteriormente, la gente de Nurío suele decir que los problemas agrarios tienen su origen en la época colonial, sin embargo y pese a la evidencia existente, pocas veces reconocen que una parte importante del problema se originó en el siglo XIX y aún en pleno siglo XX, cuando numerosos miembros de la comunidad traspasaron sus tierras a mestizos de poblados cercanos o incluso a personas adineradas de la comunidad que comenzaron a especular y a concentrar una parte importante de las tierras comunales. Este proceso se produjo a partir de la segunda mitad del siglo XIX época en la cual se dictaron una serie de leyes de carácter liberal cuyo propósito era “liberar” los bienes de la comunidad o corporaciones civiles para ponerlos en el mercado. Fue durante este período que comunidades como Nurío perdieron la totalidad de sus tierras¹⁰⁹.

La desamortización de bienes comunales en Michoacán trató de imponerse primero a través de un conjunto de leyes locales, como la Ley del 18 de enero de 1827 y su reglamento de enero de 1828, y luego, partir de la Ley y Reglamento del 13 de diciembre de 1851, para continuar con la Ley Lerdo de 1856 y por último con la Ley

¹⁰⁷ Arturo Warman (2001), *El campo mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁹ Para desarrollar y explicar este período y sus consecuencias me he basado en Moisés Franco (1986) La desamortización de bienes de comunidades indígenas en Michoacán, en Pedro Carrasco et al., *La sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán; Robert Knowlton (1990), La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: El caso de Michoacán, en *Historia Mexicana*, Vol. XL, julio-septiembre, núm. 1, pp. 3-25.

estatal del 14 de junio y su reglamento de 4 de julio de 1902¹¹⁰. Pero las primeras leyes surgidas después de la independencia, que ordenaban a los pueblos repartir sus tierras comunales, no tuvieron un gran efecto, por eso no fue hasta 1869 que se hicieron esfuerzos serios para obtener resultados con su aplicación, esto fue lo que ocurrió con el reglamento de 1851 y la Ley Lerdo,¹¹¹ por ejemplo.

Pero las leyes no eran el resultado de una postura única, por el contrario en los grupos de poder existían distintas opiniones sobre el destino de las tierras indígenas. Franco señala que leyes del siglo XIX reflejan las dos tendencias predominantes respecto de la desamortización de los bienes indígenas, por un lado una corriente que apoya la permanencia de la comunidad indígena y por otro una que parte del principio de que la comunidad indígena debe desaparecer para liberar las tierras al mercado. La ley Lerdo fue de una aplicación particularmente ambigua a este respecto pues se pensaba que si se interpretaba a la letra su articulado sobre los bienes de las corporaciones civiles, las comunidades indígenas, se cometerían injusticias y podrían resultar en perjuicios para el propio gobierno del estado. Sin embargo el espíritu de la Ley de 1856 pervivió y en 1868 se expide la Ley N°81. De cualquier modo las leyes de Michoacán y la Ley Federal de 1856 van a insistir en organizar el reparto, la medición, el deslinde, fraccionamiento y adjudicación. Pese a todo la Ley de 1902 va a establecer protecciones para las comunidades indígenas que no se han repartido, pero vuelve a lo estipulado por la Ley de 1827 que consideraba a la familia y no al individuo como depositario del reparto. En el proceso de transformación de la propiedad agraria del siglo XIX también tienen importancia las Leyes de colonización de 1875 y 1883.

La aplicación de las leyes de desamortización de bienes comunales en Michoacán no fue un proceso en el que las comunidades indígenas jugaran un papel pasivo, por el contrario, como en otros estados, existen indicios e informaciones de que este fue un proceso resistido en algunas regiones indígenas. Purnell señala que frente a las leyes de desamortización, los campesinos de Michoacán reaccionaron con una compleja mezcla de resistencia, negociación y acomodo.¹¹² Franco cita el caso de los purhépecha de La Cañada de los Once Pueblos quienes por diversas razones se opusieron al reparto, por lo

¹¹⁰ Franco, *op. cit.* pp. 173-174; Knowlton, *op.cit.*, p. 6.

¹¹¹ Knowlton, *Ibid.*

¹¹² Jennie Purnell (2004), “‘Con todo el debido respeto’. La resistencia popular a la privatización de tierras comunales en el Michoacán del siglo XIX”, en Andrew Roth (Ed.), *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

menos en la forma que lo deseaba el gobierno del estado¹¹³. Nurío en la Meseta fue una de las comunidades que se resistió a la fragmentación de la comunidad a través de un planteamiento que parece muy contemporáneo pero que sin embargo corresponde al año 1869, como respuesta a la Ley Núm. 81 de 1868. En esta época y en carta dirigida al Gobernador del Estado, un grupo de más de treinta comuneros de Nurío señalaba que

“... no quiere partirse nunca y bajo ninguna base por las razones que manifestaron en el ocurso que respetuosamente elevaron al C. Gobernador pidiendo se sirva de rogar toda providencia que tienda a llevar a efecto la partición de terrenos de comunidades indígenas”¹¹⁴

La misma carta señala que considerando a las “comunidades indígenas” ya sea de manera colectiva como individual se sienten conforme como han estado hasta la actualidad, formando una “compañía” similar a las que existen en las “Naciones civilizadas” pudiendo emprender variados negocios sin que ello perjudique a nadie en la comunidad. Argumentan que la comunidad tiene derecho al goce de los bienes que con tanto sacrificio les legaron y conservaron los antepasados, por ello es que no admiten el reparto, también porque tienen

“una larga impresión [que] les enseña que en los pueblos donde ha tenido efecto la repartición han salido todos los terrenos del poder de los indígenas para monopolizarse en pocas manos de ricos que explotan la riqueza territorial quedando en consecuencia los indígenas extranjeros [sic] en su propio país”¹¹⁵

Por lo tanto, ya en esa época existía una conciencia entre los nurienses de los efectos que podía tener el reparto en la comunidad, asimismo era notoria la claridad con que se proyectaba la comunidad, no como una entelequia, sino como una realidad en donde confluían los intereses comunes de un grupo de personas conscientes de su condición de “indios”.

Sin embargo, la actitud manifestada en la carta no impedirá que treinta años más tarde los nuriense solicitaran la partición y reparto de las tierras que por siglos habían poseído en común. Hacían esta solicitud, eso si, con la condición de que se resolviera el

¹¹³ Franco, *op.cit.*, p. 184-185.

¹¹⁴ AGHPM, *Libros de Hijuelas*, Libro Núm. 19, Distrito de Uruapan, Fjs. 1 y 2.

¹¹⁵ *Ibid.*

conflicto que desde antiguo mantenían con San Felipe de los Herreros¹¹⁶. Este interés será reafirmado en la carta que tres comuneros enviarán al Gobernador del Estado el 25 de septiembre de 1899 don Manuel Ubaldo, don Pío Ignacio y don Lucas Alemán, “vecinos del pueblo de Nurío”. En la carta señalaban dos aspectos que interesaba resolver a la comunidad y que serán recurrentes hasta el día de hoy: el conflicto de límites con San Felipe y la existencia de “títulos de propiedad indígena” que suponemos son los títulos virreinales que he mencionado en párrafos anteriores, pero que en la actualidad no han sido encontrados por los comuneros para defender los legítimos derechos que dicen poseer sobre las tierras que se disputan con San Felipe:

“Desde tiempo inmemorial existen en nuestro poder títulos de propiedad indígena que poseemos en parte quieta y pacífica y públicamente, y en el resto cuestionado con San Felipe de los Herreros, sin que hasta hoy sea fácil algún arreglo con nuestros contendientes.

Hemos conocido la necesidad de repartirnos aquellas propiedades y con ese objeto procuramos dar término a nuestras peticiones con San Felipe hecho que no podemos conseguir dada nuestra ignorancia y falta de medios para realizar el mismo objeto y eso nos obliga a solicitar del Gobierno del Estado la licencia respectiva y el nombramiento de una persona que proceda al referido reparto deslindando previamente la propiedad cuestionada”¹¹⁷

Es decir los nurienses pensaban que accediendo al reparto, al que tanto se habían resistido, podrían resolver su problema de límites con San Felipe. Veían en la ley un instrumento que podía ser utilizado para solucionar el secular conflicto, para ello solicitaban se nombrase una Comisión que procediera “inmediatamente al reparto y deslinde de las tierras pertenecientes a Nurío conforme a la ley de la materia”.¹¹⁸

En octubre de 1899 las autoridades del estado notifican al Prefecto de Uruapan para hacerle ver la necesidad de que antes de proceder al reparto establezca una solución al problema de límites entre Nurío y San Felipe en vista de la solicitud de los parcioneros,

¹¹⁶ Minuta, AGHPM, Libros de Hijuelas, Libro Núm. 19, Distrito de Uruapan, Fja. 6.

¹¹⁷ Carta al Gobernador del Estado, Morelia, 25 de septiembre de 1899, AGHPM, *Libros de Hijuelas*, Libro Núm. 19, Distrito de Uruapan, Fja.7.

¹¹⁸ *Idem.*

“sino será necesario alentar la extensión de los terrenos litigiosos procurando el arreglo de límites, antes de proceder al reparto”, señala la misma misiva¹¹⁹.

El gobierno del Estado buscará entonces a “una persona honorable que pueda introducir a los pueblos a celebrar de una manera amigable un convenio que ponga término a las diferencias”¹²⁰. Pero el Gobierno tenía una visión más bien oportunista de la disposición que mostraba por repartirse las autoridades de Nurío. Se trataba una posibilidad para dar cabal término a la excomunidad haciendo creer a los nurienses que se ocuparía del conflicto por deslindes con San Felipe. De ahí que la autoridad manifestara que si los indígenas deseaban el reparto, aún sin obtener la solución al conflicto de límites, debía darse curso inmediato al proceso.

El gobierno quería aprovechar la oportunidad de hacer el reparto de las tierras de Nurío sin que ello pasara necesariamente por el arreglo con San Felipe, pues el litigio era visto como un problema de las comunidades y no de las autoridades. Aunque parezca increíble, las autoridades han mantenido hasta hoy una actitud más o menos similar. En aquella época ésta postura es manifestada por el Secretario de Gobierno del Estado en la misma carta: “Más si los indígenas pretenden hacerse el reparto sin esperar la determinación de la línea divisoria el Gobierno concede la autorización pedida siempre que las operaciones se limiten a las tierras que posean quieta y pacíficamente aquellos, reservando los litigios para cuando se efectúe dicho arreglo”¹²¹.

De esta manera, el Gobierno del Estado urgía al Prefecto de Uruapan para que constituyera a la brevedad la Comisión Repartidora. Dicha Comisión debía comenzar realizando tres tareas básicas: un padrón general de accionistas, comprendiendo a las mujeres y menores, “pues el reparto se hará por cabezas que es lo más equitativo”; un croquis de tierras repartibles y presupuesto de los gastos que se han de hacer en todas las operaciones en el concepto de que dicho padrón se publicará por espacio de un mes. A continuación el Prefecto debía realizar un informe constatando que la Comisión haya

¹¹⁹ Carta del Secretario del Gobierno del Estado al Prefecto de Uruapan, octubre 4 de 1899, AGHPEM, *Libros de Hijuelas*, Libro Núm. 19, Distrito de Uruapan, fj. 8.

¹²⁰ Carta del Secretario del Gobierno del Estado al Prefecto de Uruapan, octubre 19 de 1899, AGHPEM, *Libros de Hijuelas*, Libro Núm. 19, Distrito de Uruapan, fjs. 11 a la 13.

¹²¹ *Ibid.*

obrado con entera justicia “que no se pondrán individuos que no sean indígenas, ni se excluirá personas que tengan derechos a los bienes comunes”¹²².

Con este procedimiento el Gobierno autoriza el inicio del reparto siempre y cuando la operación “se limite a las tierras poseídas por ese pueblo [Nurío] quieta y pacíficamente, excluyendo las litigiosas para cuando se efectúe dicho arreglo”¹²³.

Pero los de Nurío responden, una vez más, que no desean que se lleve a cabo el reparto hasta que no esté resuelto el problema de límites con San Felipe. Para el Gobierno esta respuesta significa la prolongación indefinida del tema del reparto por ello fija un plazo perentorio de cuatro meses a contar de diciembre de 1899, “si al término de ese plazo no se hubieren efectuado dichos arreglos se procederá al fraccionamiento de las tierras de Nurío separando las zonas litigiosas”¹²⁴.

Tan sólo unos días después, Lucas Alemán, representante de la comunidad de Nurío responde a las autoridades señalando que está casi concluido un arreglo sobre límites con el pueblo de San Felipe “pero que no ha podido extenderse la escritura respectiva por no haber fecha para la visita de los árbitros nombrados”¹²⁵.

Pero el arreglo nunca se realizó, para 1902, año en que entra en vigencia la Ley Núm. 57 sobre repartimiento de las tierras de las excomunidades indígenas, la única fórmula a la que podían optar los comuneros de Nurío, probablemente presionados por las autoridades, era la de un reparto que postergase en forma indefinida un arreglo sobre el conflicto de tierras con San Felipe. Así, el 4 de agosto de 1902 se realiza el acto por el cual se pone en funcionamiento la Comisión repartidora:

“Reunidos en la plaza del este lugar [Nurío] más de cincuenta individuos con objeto de hacer el nombramiento de Comisionados para dar principio al reparto

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Carta del Secretario de Gobierno del Estado de Michoacán al Prefecto de Uruapan, Morelia, diciembre 2 de 1899, AGHPM, *Libros de Hijuelas*, Libro Núm. 19, Distrito de Uruapan, fj. 15.

¹²⁵ Carta del Secretario de Gobierno del Estado de Michoacán al Prefecto de Uruapan, Morelia, diciembre 19 de 1899, AGHPM, *Libros de Hijuelas*, Libro Núm. 19, Distrito de Uruapan, fj. 16.

de los bienes de la comunidad de indígenas por la mayoría absoluta a los Señores Juan Torres y Simón Alejo quienes aceptaron su nombramiento”¹²⁶.

Purnell señala que con la Ley de 1902 se establece explícitamente que todas las formas de propiedad sean sujetas a la privatización, incluidos los pastizales, bosques y fundos legales. Por otro lado, la orientación cada vez más coercitivas de las leyes demuestra, según Purnell, la oposición generalizada a las reformas.¹²⁷

Con la aceptación de Nurío del “repartimiento” de 1902 la solución al conflicto con San Felipe se postergará por décadas, al mismo tiempo el nuevo ciclo de organización de la propiedad agraria que traerá el advenimiento de la Revolución profundizará las disputas entre las comunidades haciendo que San Felipe y Nurío se conviertan en comunidades irreconciliables, enfrentadas permanentemente por las armas. Esta situación sólo cambiará a partir de 1983, fecha en la que se produce el acercamiento entre las dos comunidades.

2. Consecuencias de las leyes de desamortización sobre las comunidades de la Meseta

Pese a la fuerza de las leyes de desamortización de comunidades indígenas, estas lograron conservar por algún tiempo su organización basada en el control territorial, así como las formas de organización social fundadas en el parentesco y la organización política sustentada en el cabildo indígena¹²⁸. Hasta principios del siglo XX se podía apreciar que una parte importante de las comunidades serranas mantenía el control de los bosques, utilizados como astilleros comunales, así como los parajes bajo el control de familias extensas. Sobre este punto Espín señala:

“Ya desde entonces, al interior de cada comunidad se da una múltiple interpretación de la propiedad: el monte es posesión y de usufructo comunal, sin embargo está dividido en potreros en posesión legitimada de las “estirpes”, las tierras de cultivo en los planes también son posesión de unidades domésticas, y

¹²⁶ Acta, Nurío, 4 de agosto de 1902, AGHPEM, *Libros de Hijuelas*, Libro Núm. 19, Distrito de Uruapan, fj. 21. El documento está firmado por Severiano Asención, Ismael Caro Silva (Srio. Provisional), Federico Alejo, Pío Ignacio, Nicolás Lázaro, Justo Moreno, Rufino Gómez, Esteban Valencia, Bernardino Rubio, Juan Torres, Emigidio Lázaro, Pablo Alejo; Bernardino Ruíz, Eduardo Xhacuc y Lorenzo Rubio.

¹²⁷ Purnell, *op.cit.*, p. 95.

¹²⁸ Espín (1986b), *op.cit.*, p. 253.

todos tienen derechos para la posesión. Los solares y ecueros son los que más se acercan a nuestra concepción de propiedad particular”¹²⁹.

No obstante la propiedad y los deslindes de las comunidades indígenas se convertirían en un problema que más tarde debería resolver el Estado a través de las leyes agrarias. Pese al reconocimiento virreinal de las tierras, estas por lo general carecían de cercado y sólo los miembros de las comunidades sabían cuáles eran los límites de las tierras y las parcelas lo que no garantizaba la existencia de límites claros pues en muchos casos las mojoneras y deslindes eran parte de una compleja y cambiante memoria histórica de las comunidades transmitida en forma oral. Esto se agravaba más cuando las mojoneras eran accidentes geográficos que, como la memoria, habían sido modificados con el tiempo.

Entre fines del siglo XIX y principios del XX, una gran cantidad de tierras indígenas de Michoacán pasaron a manos de personas externas a las comunidades¹³⁰, ya fuese por robos y engaños o bien por endeudamiento u usura. Un caso extremo es el que ocurrió al pueblo de Aranza, vecino de Nurío también en el Municipio de Paracho, en esta comunidad la totalidad de las tierras de cultivo pasaron a manos de personas externas a la comunidad por la vía del endeudamiento o *retroventa*:

“En la comunidad de Aranza en el Municipio de Paracho, había a principios del presente siglo [XX] sesenta jefes de familia y toda la tierra de labor estaba repartida entre ellos. Durante los siguientes años, la mayor parte de estas tierras pasó a manos de individuos externos a la comunidad, mediante un procedimiento llamado *pactos de retroventa* [cursiva en el original]. Los pactos de retroventa constituían una forma de hipoteca de la propiedad, mediante la cual los dueños daban en garantía sus tierras a cambio de préstamos de dinero que proporcionaban principalmente los comerciantes del pueblo de Paracho. Si a la fecha y hora indicada en el contrato de retroventa el campesino no entregaba el préstamo recibido, la tierra pasaba a manos del prestamista. De esta manera, según los informantes de la comunidad, los prestamistas (que eran generalmente gente de los pueblos de Paracho, Cherán y Uruapan, pero no miembros de la comunidad),

¹²⁹ *Ibid.*, p. 154.

¹³⁰ Sergio Maturana y José Sánchez (1970), *Las comunidades de la meseta tarasca*, México, Centro de Investigaciones Agrarias.

podieron apoderarse de todas las tierras de labor pertenecientes a los campesinos de Aranza”¹³¹.

Al igual que las tierras de cultivo, de uso familiar o individual, las tierras comunales, pertenecientes a toda la comunidad según los estatúa la costumbre, fueron traspasadas a personas ajenas a las comunidades.

Pero una de las formas más comunes de transferencia de tierras en la meseta fue a través del arrendamiento de bosques o montes. Durante las primeras décadas del siglo XX casi todas las comunidades de la meseta arrendaron por completo sus bosques o montes (Véase Anexo N°2). Según consta en los Archivos de Morelia, la mayor parte de los contratos de arrendamientos de montes se hicieron entre los años 1905 y 1913, es decir se iniciaron una vez que terminó la división de las comunidades indígenas con base a la Ley de 1901 y culminó algunos años después de iniciada la Revolución. Este período coincide con la alta demanda de madera para la construcción de la línea férrea en el país y con un acelerado desarrollo de las vías de acceso a la región purhépecha proceso que había estado estancado en los lustros anteriores.

Los arrendamientos de montes se hacían por 30 años por la totalidad de los montes, sin establecer un número preciso de hectáreas. El único indicador que puede dar una noción de la magnitud del arrendamiento es el valor del mismo que equivale obviamente a la extensión de lo arrendado. La mayoría de los arrendamientos registrados en los archivos están por debajo de los \$50 mil pesos de la época. No obstante existen un par de montos de arrendamientos notables, que superan ampliamente este valor, como el arrendamiento de los montes de Parangaricutiro por \$207 mil pesos y el de Cherán por \$100 mil pesos.

El pago del valor total del arriendo se hacía en anualidades divididas en treinta partes iguales. Se trataba de contratos leoninos que establecían garantías y ventajas absolutas para el arrendatario. Como puede verse en el Anexo N° la mayor parte de los arriendos fueron gestionados por una sola empresa que a lo largo de los años cambió sucesivamente de nombre: México Finance Co.; Lumber and Development Co. of Michoacán; Sociedad Anónima Bosques Mexicanos y, por último, Compañía Industrial

¹³¹ *Ibid.*, p. 32.

de Michoacán S.A. Se trata de una empresa con capitales británicos que tenía su base en Nahuatzen donde domiciliaba su representante legal el Sr. Santiago Slade, quien aparece firmando la totalidad de los contratos con las comunidades, con excepción de Nurío cuyo contrato de arrendamiento, si es que lo hubo, no aparece en los archivos de Morelia.

Los contratos de arrendamiento de montes eran de una amplitud y potestad casi total donde la comunidad hacía una cesión integral de sus bosques, con escasas restricciones y controles. Ello permitió el abuso por parte de las compañías a las que arrendaban las comunidades así como la deforestación de extensas áreas boscosas de la Meseta. Puede que algunas comunidades se hayan beneficiado de estos contratos en un principio pero la promesa de incrementar las cajas comunales con los consecuentes beneficios que esto traería a cada una de las personas pocas veces se cumplió.

Para ver los alcances de estos contratos veamos como ejemplo el caso de San Felipe de los Herreros. El Contrato de Arriendo de Montes de San Felipe de los Herreros se hizo entre la Compañía de Bosques de Michoacán y el “representante de los indígenas de San Felipe de los Herreros”¹³². Para celebrar el contrato las comunidades debían tener un permiso especial del gobierno del estado. Este era un efecto del decreto núm. 57 del 18 de junio de 1902 bajo la cual el gobierno del estado había promovido la privatización de las tierras indígenas. El contrato de arrendamiento se hacía “sobre los Montes de San Felipe con todas sus entradas y salidas, usos, costumbres y servidumbres y cuanto de hecho y de derecho corresponde a los indígenas para que la expresada compañía explote la madera que contienen los montes de referencia”¹³³. Asimismo, el contrato establecía que los arrendatarios, la Compañía de Bosques de Michoacán, podrían usar las aguas “anexas a los montes” siempre y cuando su uso no perjudicase a los comuneros, construir “caminos de fierro”, abrir vallados, instalar maquinarias, establecer corrales y construir edificios. El valor del arrendamiento de San Felipe era de \$20 mil pesos en cuotas anuales de \$666.66 pesos, estableciéndose que la falta de una sola anualidad daría por rescindido el contrato. El contrato incluía una cláusula que incluía la posibilidad de de que los bosques se agotaran, en su parte quinta señalaba que: “en caso

¹³² AGHPM, *Libros de Hijuelas*, Libro Núm. 20, Distrito de Uruapan, Contratos de Arriendo de Montes, Registro Núm. 39 Montes de San Felipe de los Herreros, Municipio de Charapan, fjs. 76-81. Este representante, es el mismo en casi la totalidad de los contratos de arrendamientos de la Meseta archivados en Morelia.

¹³³ *Ibid.*

de que la madera de corte o explotación que tengan los montes de San Felipe, se agote antes de los treinta años del arrendamiento, lo que en varios caso ocurrió, la compañía arrendadora debería seguir pagando los montos estipulados hasta completar la deuda.

El contrato establecía asimismo que la compañía podía ceder los derechos de arrendamiento a terceros, “y el representante de los indígenas, se obliga a consentir”. También había ciertos derechos para la comunidad, esta podía disponer de árboles para hacer tejamanil, carbón, latillas o sacra madera para uso doméstico. Sin embargo les era prohibida la venta de madera de esos bosques. A través del contrato la Compañía se hacía cargo del pago de las contribuciones, asimismo se obligaba a no hacer cortes de árboles menores de 30 cms. de diámetro y se comprometía a “practicar todo aquello que tienda a la reproducción de los bosques...”. El contrato también permitía que la comunidad pudiera introducir sus animales en las zonas arrendadas. Por último, se establecía que la compañía podría ejercer acciones en contra de personas que diciéndose dueños de terrenos ubicados dentro los límites de las zonas arrendadas no pudieran demostrar dicha propiedad.

La comunidad de San Felipe no recupera la propiedad y explotación de sus bosques sino hasta la década del cuarenta, época en la que con apoyo del gobierno del Estado forma su propio aserradero. La explotación de los bosques comunales por parte de empresas externas provocó a lo menos dos procesos que van influir posteriormente en la dinámica agraria de la Meseta: la disminución dramática de los bosques maderables en unas pocas décadas y un interés creciente de las comunidades por participar en el negocio forestal. Durante años, siglos tal vez, el bosque para los purhépechas de la Meseta tenía un uso doméstico, la llegada de las empresas extranjeras despertó el interés en la comunidad por la explotación industrial del recurso, el problema es que para cuando las comunidades purhépechas pudieron asumir el negocio del bosque este ya habían disminuido demasiado, ahí cobraron importancia los montes ubicado en zonas de disputa e incluso los montes que estaban legalmente en propiedad de una comunidad vecina. Esto explica en parte el arrendamiento casi desinteresa de los montes a principios del siglo y luego, con las leyes agrarias revolucionarias, la avidez y urgencia de las comunidades por que se les reconozcan o restituyan las tierras comunales, que en general eran tierras de montes.

No poseo información sobre arrendamiento de bosques en Nurío, pero esto no quiere decir que no los haya habido. Aunque dada la extensión de las tierras montañosas de la comunidad, muy reducidas, comparadas con las otras comunidades, es posible que de haber habido arrendamientos estos hayan sido menores. Además la mayor parte de las tierras que Nurío reconoce como “sus” bosques, son las tierras que han estado en litigio con San Felipe de los Herreros. Según me han contado una parte importante de esas tierras fueron incluidas dentro del arrendamiento de San Felipe y luego incorporadas a las faenas del aserradero de esta comunidad.

La legislación agraria de la revolución se inicia con el Decreto del 6 de enero de 1915, el que declara “nulas todas las enajenaciones de tierra, agua y montes pertenecientes a los pueblos, otorgados en contravención a lo dispuesto en la Ley del 25 de junio de 1856”. La nueva ley reconoce el ejido como nuevo régimen de propiedad social. Además, esta ley crea un marco legal en el que se incluyen acciones como la restitución y dotación de tierras, declara nulas todas las concesiones, composiciones o ventas de tierras, aguas y montes. Anula todas las diligencias de apeo o deslinde practicadas por compañías, jueces o autoridades de los estados y de la Federación entre 1856 y 1915. La ley dispuso la creación de la Comisión Nacional Agraria, dependencia de la Secretaría de Agricultura y Fomento que junta con las Comisiones Locales agrarias de cada entidad federativa y de los comités particulares ejecutivos de los pueblos. Finalmente y por acuerdo del Congreso Constituyente de Querétaro, en 1917, la ley dictada en 1915 es incorporada al Artículo 27 de la Constitución.

El Artículo 27, ahora reformado, señalaba que “Los codueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que pertenezcan o que se les hayan restituido conforme a la ley de 6 de enero de 1915”. El Código Agrario emanado posteriormente para establecer las modalidades de restitución y las características que debía tener la propiedad comunal reconocía en su artículo 46 a los “núcleos de población” como sujetos de derecho agrario y beneficiarios del reparto de tierras. El artículo 138 del Código agrario establece que los bienes comunales, al igual que los ejidales, son “inalienables”, imprescriptibles, inembargables e intransmisibles y por lo tanto no podrán en ningún

caso ni en forma alguna enajenarse, cederse, transmitirse, arrendarse, hipotecarse o gravarse, en todo o en parte¹³⁴.

De este modo, señala Embriz, con la fuerza que les dio la revolución, los recursos legales y la promesa de que el Estado iba a estar de su lado, los pueblos iniciaron la lucha para recuperar su territorio.¹³⁵ Hacia 1915 existían 33 pueblos en la Meseta de los cuales 22 contaban con tierras comunales, otros como Sevina, Nurío o Nahuatzen, no poseían en absoluto tales tierras.¹³⁶ La revolución impulsó a estas comunidades y a todas las que deseaban recuperar partes o fragmentos de sus tierras a luchar por conseguir lo que creían era su justo derecho, a pesar de que muchas de esas tierras habían sido traspasadas de manera “legal” a sus nuevos dueños.

La Meseta no era tierra para reparto pues no existían haciendas. La mayor parte de las tierras pertenecían nominalmente a las comunidades, aunque muchas habían sido arrendadas o traspasadas a particulares de las cabeceras. Esto hacía que el número de familias sin tierra llegase a ser igual a de las familias con tierras laborables¹³⁷. Este era el caldo de cultivo que se requería para iniciar el movimiento agrarista en la región. La lucha se dio contra quienes se consideraba habían expoliado a las comunidades, estos podían ser los “ricos” de las cabeceras o bien personajes adinerados de la misma comunidad.

Pero antes que comenzara la lucha agraria la región debió pasar por uno de los episodios más oscuros que se recuerde. En 1918 varios grupos “villistas” descolgado y sin mando se dispersan en una serie de grupos y guerrillas vandálicas que van a asolar la región purhépecha. Entre estas una de las más recordadas es la banda de J. Inés Chávez García, alias “El Indio”. Oriundo del rancho de Godino del municipio de Puruándiro, Mich., cuyo distrito fue su centro de operaciones, llevó el terror a Michoacán y regiones adyacentes de Guanajuato y Jalisco.¹³⁸ Entonces las comunidades, incluso las que tenían

¹³⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁵ Arnulfo Embriz (2001), “Propiedad, propietarios, pueblos indios y reforma agraria en la región purhépecha, 1915-1940”, en Antonio Escobar y Teresa Rojas (coord.), *Estructura y formas agrarias en México del pasado y del presente*, México, Registro Agrario Nacional; Archivo General Agrario; CIESAS.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 236.

¹³⁷ Carlos García Mora (1975), *San Antonio Charapan. El conflicto agrario-religioso en una comunidad de la Sierra Tarasca*, México, INAH-SEP, p.120.

¹³⁸ García Mora, *op.cit.* p. 107.

disputas entre sí, se unieron ya fuese para combatir a Chávez o bien, las más de las veces, para unirse a él.

Al tiempo que crecía la migración a los Estados Unidos se sucedieron las invasiones del terrible Inés Chávez, a cuyo grupo se unieron hombres de los vecinos de San Felipe, Nurío, Urapicho, Cocucho y Corupo, además de Charapan. Según se dice este grupo (de 800 a mil hombres) entró a Charapan unas cinco o siete veces mientras ‘la gente se pelaba para los cerros’ ”¹³⁹

Estas alianzas, esporádicas o más o menos permanentes, permitieron a los pueblos salvaguardarse de la destrucción y el pillaje de las bandas de Chávez. A esto se debe que Nurío, Charapan y San Felipe se hayan salvado de ser quemados, como ocurrió en los casos de Paracho, Cicuicho y Cocucho que si ofrecieron resistencia.¹⁴⁰ Cuando pregunté entre los vecinos de Nurío como es que su iglesia principal y la huatápera habían sobrevivido a las hordas de Chávez, algunos me contestaron que ello pudo ser gracias a la defensa organizada y armada que habían hecho del pueblo sus antepasados. Después averigüé que en realidad esa “defensa” tuvo que ver más bien con una alianza en apoyo a las fuerzas de Chávez y no contra él. De cualquier modo, dicha alianza salvó al pueblo de Nurío, a su capilla y a su huatápera de ser destruidas y quemadas como ocurrió en otros poblados de la región.

Las *razzias* de Inés Chávez, así como las incursiones de otros revolucionarios en la región introdujeron la inestabilidad y la desconfianza en los vecinos que según la postura o el bando que asumían comenzaron a ser vistos como enemigos. La gente entonces se acostumbró a armarse. Las comunidades mismas eran controladas por líderes y estructuras con una fuerte inclinación militar.¹⁴¹

A partir de los años veinte se entró en una fase de aguda lucha a nivel local entre quienes se oponían al agrarismo y quienes lo apoyaban. Esta situación se agudizó aún más por la presencia de los cristeros en la región. Es así como se crean las llamadas “defensas armadas”, primero de manera espontánea y luego promovidas por el gobierno. El fin de estas “defensas” era combatir al bandolerismo y a los cristeros

¹³⁹ *Idem*, p. 126.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Calderón, *op.cit.*, pp. 153-154.

aunque también sirvieron para dirimir conflictos internos de poca monta y conflictos agrarios aún entre comunidades que profesaban el agrarismo. De modo que estos turbulentos años prepararon el terreno para lo que vendría después. Tanto en la forma como en el fondo.

Con su asenso a la gubernatura del estado el General Lázaro Cárdenas comenzó a incentivar activamente a los pueblos para que recuperasen sus tierras mediante la creación de comités agrarios. En ese período surge la Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo (CRMDT), principal instrumento político del General Cárdenas en el estado, inspirado en un poder sectario y autoritario que influyó fuertemente hasta en las más pequeñas comunidades de la meseta. A finales de los años veinte la situación en la Meseta es de gran efervescencia, el agrarismo ha entrado plenamente y comunidades como Nurío, Cocucho, San Felipe y Urapicho se han sumado al bando agrarista apoyando con grupos armados a los grupos de esta tendencia en las cabeceras de Paracho y Charapan. El conflicto por la tierra empeora aún más por la llegada de braceros de Estados Unidos expulsados por la crisis que azota al país del norte a principios de los treinta.

Pero la recuperación efectiva de los bienes comunales no comenzó sino hasta los años treinta cuando el Estado dio reconocimiento jurídico a los pueblos que tenían tierras comunales, por esta razón la titulación y confirmación de bienes comunales en la meseta comienza en un período tan tardío como la década de los cuarenta.¹⁴²

“En 1940, Galván Campos obtuvo informes de la Delegación Agraria estatal, según los cuales, no se había hecho nada en vistas a solucionar el problema agrario de la Sierra. Y en la Oficina de Promoción Ejidal de Uruapan, constató la ausencia de dotaciones ejidales hasta esa fecha; pese a lo cual existían comités agrarios en casi todos los pueblos, en posesión de tierras pretendidamente de carácter ejidal.”¹⁴³

Debido a un conjunto de factores y condiciones locales los Municipios de Paracho y Charapan fueron de las primeras entidades que solicitaron la restitución de sus bienes

¹⁴² Embriz, *op.cit.*, p. 239, señala que la titulación se refería a aquellos casos que no contaban con títulos de propiedad coloniales o del siglo XIX. Mientras que confirmación se refiere a los que habían poseído la tierra “desde tiempo inmemorial”, es decir desde el siglo XIX o incluso XVI.

¹⁴³ García Mora, *op.cit.*, p.121.

comunales en la Meseta, en estos municipios, junto con los de Cherán y Nahuatzen se habían constituido tempranamente comités agrarios locales que bajo la influencia del agrarismo comenzaron un fuerte proceso de organización en la Meseta. En 1933 se constituyó el Sindicato Agrario que operaba activamente en Paracho y que demandó al Gobernador del Estado, general Lázaro Cárdenas la devolución de las tierras comunales. La organización de las comunidades era obra del mismo Cárdenas quien encargó a determinadas personas la formación de comités agrarios y la aplicación de la ley de aparcería y la restitución de las tierras comunales a los pueblos. En la Meseta Cárdenas encargó este trabajo a Everardo Campos, originario de Aranza, a partir del trabajo de este hombre se creó la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos, no obstante las únicas comunidades que recibieron resolución presidencial durante el período fueron Aranza, Pomacuarán y Cheranástico. Sin embargo las comunidades restantes fueron reconstituidas en su patrimonio comunal, tierras y bosques.¹⁴⁴ La labor de este sindicato en la lucha agraria fue muy importante en pueblos como Nurío pues su composición variada de campesinos, obreros y artesanos ampliaba la base de lucha y alianzas más allá de las posibilidades que pudieran tener los campesinos por si solos. El sindicato, compuesto por obreros y artesanos guitarreros de Paracho, apoyó por ejemplo la recuperación de las tierras de Nurío en manos de los ricos de esa cabecera.

En el período que va de 1928 a 1945 se produjeron fuertes confrontaciones entre agraristas y conservadores, pero en los Municipios mencionados los agraristas logran controlar el poder de la presidencia municipal lo que da un nuevo impulso al movimiento a agrarista y a los procesos de restitución de los bienes comunales. A partir de esa época empresarios de Uruapan, Pátzcuaro y Morelia comenzarán un nuevo ciclo de explotación forestal instalando las primeras fábricas resineras abastecidas de los bosques de la Meseta y del Tancítaro¹⁴⁵. Estas es la situación en la que se encuentra la región de Paracho en la época que Nurío solicita el reconocimiento y titulación de sus bienes comunales.

3. La “comunalización” de la Meseta purhépecha

El recuento anterior puede tener poca importancia si sólo se reduce a tratar la problemática de las leyes agrarias únicamente como una referencia o un soporte sobre el

¹⁴⁴ Espín, *op.cit.*, p.108

¹⁴⁵ Espín, *op.cit.*, 1986, p. 260.

cual se construyen las demandas territoriales, así como los discursos y las prácticas políticas que guían el conflicto agrario y la disputa por los recursos locales. En realidad las leyes tienen un sentido más profundo para los sujetos. Mummert, por ejemplo, señala la existencia de distintas versiones locales de la ley pues los actores sociales la invocan para lograr ciertas metas haciendo un uso estratégico de ella.¹⁴⁶

Uno de los autores que ha advertido con mayor claridad los cambios introducidos en la legislación y su relación con los procesos étnicos en la Meseta Purhépecha es el antropólogo Luis Vázquez. Este autor señala que la revitalización étnica de la Meseta va de la mano con los cambios en la legislación agraria, particularmente con los procesos de comunalización de la tierra¹⁴⁷, que influyen claramente en las formas de organización política y social vigentes desde los años sesenta en adelante. El autor señala que la etnicidad purhépecha es un fenómeno histórico que no se desarrolló sino hasta que la ley agraria estableció que el régimen de propiedad de la tierra era un patrimonio inalienable adscrito a la institución local de la comunidad agraria, una vez que se dispuso que sólo los miembros de la comunidad tendrían derecho al usufructo de las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan¹⁴⁸. La ley sanciona así un derecho de exclusividad basado en la tenencia comunal inalienable cuya base se encontraba en la legitimidad indígena y en una temporalidad inmemorial.

El período de reconocimiento y titulación coincide también con el inicio del auge forestal en la región, por lo que la disputa de por las tierras representa una reacción frente a la necesidad de las comunidades por obtener beneficios materiales inmediatos¹⁴⁹. Esta idea, polémica e interesante, rompe con la visión primordialista de una comunidad indígena que se actualiza permanentemente en el pasado, es decir que es el fiel reflejo de la comunidad prehispánica o de la república de indios, el modelo colonial de la comunidad indígena. Al contrario, el planteamiento de Vázquez sitúa la comunidad actual, su origen y carácter más bien en los procesos recientes fundamentalmente en las leyes agrarias revolucionarias, todo esto sin negar la existencia

¹⁴⁶ Gail Mummert (1998), "Ejidatarios, pequeños propietarios y ecuareros: conflictos y componendas por el acceso a tierra y agua", en Sergio Zendejas y Pieter Vries (Eds.), *Las disputas por el México rural, Vol. I, Actores y campos sociales*, México, El Colegio de Michoacán, p. 292.

¹⁴⁷ Vázquez, *op.cit.*, p. 112.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 117.

¹⁴⁹ *Ibid.*

de patrones de organización y acción heredados de la comunidad decimonónica y de sus etapas anteriores.

En 1970 el Departamento Agrario estimaba que entre 1927 y 1969 se habían firmado unas 906 resoluciones presidenciales confirmando terrenos comunales que beneficiaban a igual número de comunidades, alcanzando a una superficie total de 9.334,233 hectáreas y un total de 173,995 campesinos beneficiados. Sin embargo, hasta mediados de 1969 solamente había sido ejecutadas 664 de estas resoluciones, amparando una superficie total de 6.562,066 hectáreas y beneficiando a 106,878 campesinos¹⁵⁰. Estos últimos datos muestran la magnitud del conflicto agrario que a esa fecha se estaba incubando pues la mayor partes de las resoluciones no ejecutadas son el resultado de la inconformidad de uno o más de los núcleos agrarios involucrados.

La propiedad de la tierra en la Meseta

Municipios	Ejidos y comunidades agrarias del año 1991	Superficie total (HA) del año 1991	Superficie parcelada (HA) del año 1991	Superficie total no parcelada (HA) del año 1991	Superficie no parcelada de uso colectivo (HA) del año 1991	Superficie no parcelada de uso común (HA) del año 1991
Charapan	3	14,417	3,914	10,503	0	10,503
Cherán	2	27,846	8,913	18,933.5	0	18,933.5
Nahuatzen	7	33,610	18,791	14,819	0	14,819
Nuevo Parangaricutiro	5	21,054	9,501	11,553	10673	880
Paracho	9	19,907.18	8,773	11,134.21	0	11,134.21
Reyes, Los	14	40,032	24,066	15,966	0	15,966
Tingambato	5	18,266.3	10,559	7,707	0	7,707

Fuente: INEGI

Aunque el ejido avanzó con gran celeridad en las tierras purhépecha, los títulos de tierras comunales aumentaron de 76 a 230, entre los años 1960 a 1983¹⁵¹. Asimismo la mayor parte de la propiedad comunal tendió a concentrarse en la Meseta, reuniendo el 68.6% de ese tipo de propiedad en todo el estado de Michoacán. Para Vázquez, la concentración de la propiedad comunal en la Meseta muestra un claro signo de reincorporativización de las excomunidades indígenas serranas cuyo antecedente

¹⁵⁰ Maturana y Sánchez, *op.cit.*, p. 15.

¹⁵¹ Vázquez, *op.cit.*, p. 115.

inmediato se encuentra en la reforma agraria de Lázaro Cárdenas, quien a través de este proceso restituyó los bosques que habían sido enajenados por distintos medios.¹⁵²

La recorporativización de las excomunidades está ligada al proyecto político que entonces se intentaba imponer en el país. Las comunidades y sus bienes constituirán, junto con el ejido, el eslabón más fuerte de este proyecto, la base para la transformación del campo y su gente. Lo mismo los sindicatos y las ligas campesinas que constituirán la base corporativa local y regional más allá de las comunidades. Pero el proyecto agraristas pronto será abandonado frente al proyecto industrial que intentará ser el nuevo eje del desarrollo mexicano. La comunidad constituida o en pos de constituirse en órgano corporativo pasará a formar parte de la clientela política del partido gobernante y los grupos de poder local. Pero las fricciones que el mismo reparto agrario introdujo, impulsarán no sólo el conflicto entre las comunidades sino que con el tiempo se constituirán en un núcleo de relación y negociación con el Estado.

4. Entre la legalidad y la violencia: La Resolución Presidencial de Nurío y el advenimiento del conflicto agrario

Después de la revolución las autoridades comunales de Nurío se abocaron, como muchas otras comunidades indígenas y campesinas de Michoacán, a la tarea de reconstituir y recuperar los bienes comunales fragmentados, perdidos o dispersados a causa de las ventas y arrendamientos que resultaron de las leyes de desamortización de 1856 y las leyes agrarias estatales de 1902. Es así como en el año 1925 varios miembros de la comunidad solicitan al Gobierno del Estado la dotación de ejido, “debido a la apremiante necesidad de tierras ejidales por carecer completamente de ellas”¹⁵³.

Las tierras a las que se pretendía aplicar la solicitud de dotación ejidal eran tierras no comunales ubicadas en los deslindes con San Felipe que había sido traspasada a particulares del pueblo así como a comerciantes de Paracho. Los trabajos realizados para el cumplimiento de la solicitud fueron dificultosos pues se encontraron con la oposición de San Felipe. Un oficio de la época señalaba que a los ingenieros y técnicos a cargo “no les fue posible ejecutar [los trabajos], por la oposición de las comunidades

¹⁵² *Idem.*, p. 116.

¹⁵³ “Solicitud de dotación de ejidos hecha por los vecinos del pueblo de Nurío”, en *Periódico Oficial del Estado de Michoacán*, Núm. 64, Tomo XLV, 14 de mayo de 1925.

colindantes y la falta de garantías”.¹⁵⁴ Asimismo la autoridad intentó crear en la comunidad un Consejo General Agrario y Pecuario como lo establecía el Artículo 2 de la Ley de Dotación y Restitución de Tierras y Aguas del 23 de abril de 1927.¹⁵⁵ La resolución sobre la solicitud tardó décadas en salir hasta que en 1988 la Suprema Corte de Justicia de la Nación la declaró improcedente. Mientras tanto los nurienses intentaron diversas formas de recuperar dichas tierras, sometiéndolas primero al régimen de la Ley de Aparcería, luego otorgando minutas a sus legítimos propietarios o sus descendientes para terminar a principios de los años setenta ocupando y recuperando una parte de esas tierras por la fuerza. Por otro lado, el problema de estas tierras siempre estuvo asociado al de las tierras comunales pues estas propiedades se insertaban como cuñas entre las tierras poseídas por la comunidad los bosques comunales que a partir de los años cincuenta desean recuperar las autoridades de Nurío. De esta manera, los nurienses pensaban que si lograban la dotación tendrían la restitución de sus tierras comunales.

Algunos años más tarde, el 21 de agosto de 1944, ya allanado el camino por la legislación agraria que favorecía a las excomunidades, Nurío solicita a las autoridades agrarias el reconocimiento y titulación de bienes comunales. En este documento los vecinos del poblado de Nurío solicitan al Departamento Agrario, la confirmación y titulación de sus bienes comunales, así como la solución a los conflictos de límites con San Bartolomé Cocucho y San Felipe de los Herreros. Esta solicitud va a ser resuelta 10 años después, tras un largo, complicado y penoso trámite que incluye trabajos técnicos, recopilación de datos, documentos y sucesivas mediciones del terreno.

El actual Representante de Bienes Comunales me contó que, según le contó su padre, en 1944 llegó un ingeniero del Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización, llamó a una asamblea para comenzar a levantar los trabajos técnicos informativos de la comunidad. Esto fue bien recibido por la comunidad y lo acompañaron cerca de 80 campesinos. Empezaron de oriente a poniente a trazar y volvieron a donde habían empezado después de cerrar la poligonal. Cuando el ingeniero hizo esos trabajos, se sentó en una mesa e hizo el plano topográfico e informativo y los “sustanciaron” con la información proporcionaba el título de Nurío. Don Lucas Alemán, el Representante en

¹⁵⁴ RAN-Morelia, Expe. 276.1/139, RTBC, Nurío, Del Ingeniero Ricardo García a Pdte. De la Comisión Local Agraria, 22 de noviembre de 1926, fj.13.

¹⁵⁵ RAN-Morelia, Expe. 276.1/139, RTBC, Nurío, Del Oficial Mayor de la Comisión Nacional Agraria al Jefe del Departamento de Estadística Nacional. México 4 de agosto de 1927, fj. 19.

ese entonces, le iba leyendo el título original al ingeniero. Luego se le iba preguntando a la gente del pueblo si estaban de acuerdo o no con los linderos. También se le preguntó a la gente de Cocucho y San Felipe, pero ellos objetaron la información. Así fue como se realizó el trabajo.

“...informo a usted que comparecieron ante esta oficina los representantes de la comunidad y de las comunidades de Urapicho y San Felipe de los Herreros, del Municipio de Charapan. Que habiéndoseles mostrado los planos que existen en esta Delegación, y comprobándose que sólo la comunidad de Nurío se encuentra reducida de terrenos esta y las otras dos comunidades indígenas quedaron de conformidad en que se respetaran los linderos que actualmente tienen en tanto que un ingeniero pase a verificar los deslindes de acuerdo con los títulos de cada comunidad”.¹⁵⁶

El trámite se realiza en medio de un ambiente hostil para los funcionarios y técnicos agrarios a quienes las comunidades ven como aliados de sus enemigos. Por otro lado, esta nota demuestra que la solicitud de Nurío estaba tempranamente resuelta en contra de sus aspiraciones. Primero porque las comunidades vecinas se muestran conforme con lo que tienen y segundo porque el acto de presentación de títulos (primordiales) le sería desfavorable a Nurío que ya en esa época nos los poseía pese a los testimonios de la gente que señala que el Representante le leyó los títulos al ingeniero.

En medio de los trabajos la gente de Nurío comienza a ocupar, de manera esporádica y como medida de presión, los predios o terrenos colindantes o ubicados en la zona de conflicto que estaban en manos de propietarios particulares de la comunidad.

En septiembre de 1946 el Representante de la comunidad, Wenceslao Alejo, es acusado por la autoridad agraria de permitir e incentivar dichas ocupaciones, y es amenazado con la cárcel en base a las normas del Código Agrario.¹⁵⁷ Los invasores son Adrián Silva, Ramón Pascual, José Alejo, Juan González, Constantino Alejo, Juan Romero, Domingo Valencia, J. Guadalupe Quetzicua [sic] y otros. Wenceslao Alejo los defiende señalando que la información difundida es inexacta pues estas personas son los

¹⁵⁶ RAN-Morelia, Exp. 276.1/139, RTBC, Nurío, Del Ing. Jesús Medina Mayorga a C. Gobernador del Estado, Oficialía Mayor, Morelia Mich., 30 de mayo de 1946, fj. 57.

¹⁵⁷ RAN-Morelia, Exp. 276.1/139, RTBC, Nurío, De Jesús Medina Mayorga a Wenceslao Alejo, Pdte. Comité Particular Ejecutivo de Nurío, Morelia Mich., 4 de septiembre de 1946, fj. 58.

legítimos propietarios de estas tierras pero están sometidos a la ley de aparcería en contratos con terceros, por eso, temerosos que les afectaran sus pequeñas fracciones, hicieron acto de presencia en sus terrenos.

A mediados de los años cuarenta una parte importante de las tierras de Nurío se encuentran en manos de particulares, algunos externos a la comunidad, otros de la misma comunidad. Muchos de estos terrenos están bajo el régimen de aparcería que regula la ley homónima. El problema es que muchas de esas tierras son colindantes con las áreas en litigio lo que las hace vulnerables a las reclamaciones de las otras comunidades, esta vulnerabilidad es mucho mayor dado que durante años los contratos entre los nuevos y los viejos dueños son manipulados o transgredidos quedando en cuestión la propiedad nuriense de dichos terrenos. Por eso a partir de la solicitud de Restitución y Titulación de Bienes Comunes (RTBC) las autoridades de la comunidad deciden comenzar una estrategia por la cual se reconozca la propiedad de esas tierras en manos de personas de Nurío, esto se hace cumpliendo con la Ley de Aparcería, renovando los contratos anuales y resistiéndose a las prácticas de los nuevos propietarios que intentan expoliarlos.¹⁵⁸

Mientras tanto los choques entre las comunidades se repiten uno tras otro. A fines de 1947 se abre un nuevo frente de conflictos para Nurío, esta vez con Urapicho. La disputa es por dos propiedades rústicas llamadas Iranio y Aratzicuan. El conflicto se produce porque ambas comunidades desean sembrar maíz en dichos terrenos justo en el momento en que los ingenieros realizan los estudios para la demarcación de los deslindes de Nurío.¹⁵⁹ Esta era una práctica habitual, un mecanismo de presión, con el cual las comunidades buscaban mostrar a los técnicos y autoridades agrarias que ellos hacían un uso efectivo de las tierras en disputa.

¹⁵⁸ Un documento del Archivo Agrario de Morelia muestra las dificultades que se producían entre los aparceros nurienses y los propietarios, la carta del representante de la Nurío a la autoridad señala: “en vista de las cosechas de maíz en el año actual se han presentado varias dificultades con los propietarios de las tierras motivo que algunos de los aparceros no dieron cumplimiento con el trabajo para el beneficio del cultivo a sus parcelas, de esto ya se hará una modificación con objeto que se eviten estos perjuicios”. En RAN-Morelia, Exp. 276.1/139, RTBC, Nurío, De Wenceslao Alejo, Pdte. Del Comité Ejecutivo Agrario de Nurío al Jefe del Depto. Agrario del Poblado de Nurío, Mich., diciembre de 1948, fj. 71.

¹⁵⁹ Véase RAN-Morelia, Exp. 276.1/139, RTBC, Nurío, De Ingeniero Ricardo Munguía a Delegado del Depto. Agrario a Departamento Agrario, Dirección de Tierras y Aguas, Oficina de Terrenos Comunes, Morelia Mich., enero 8 de 1948, fj.63; y también en el mismo archivo y expediente DE Santiago Aguirre Zertuche el Oficial Mayor encargado del despacho al Delegado del Departamento Agrario

La situación se torna cada vez más candente, hasta que el 28 de marzo de 1951 se produce el más sangriento de todos, un episodio que aún hoy es recordado por los nurienses y donde mueren a manos de comuneros de Cocucho Eliseo Lorenzo Ascencio, de 45 años de edad; Liborio Ubaldo Rubio de 14 años; José Alejo Ascencio, de 17 años; Arturo Cano Lorenzo, de 12 años y Silviano Lázaro Apolinar, de 17 años.¹⁶⁰ El día 29 de marzo de ese año la prensa de Morelia titulaba una de sus columnas: “Muertos y heridos en sangrienta vendetta”¹⁶¹. Las primeras versiones indicaban que una turba de Cocucho y Urapicho comandada por Gregorio y Félix Elías, padre e hijo, líderes e importantes propietarios de Cocucho, habían atacado a campesinos de Nurío que cultivaban tierras en disputa en los puntos denominados “La tiendita” y “La calzada”. Según la versión entregada por Benito Molina, Secretario General de la Liga de Comunidades Agrarias de Uruapan, al *Diario La Voz de Michoacán*, mientras trabajaban en sus parcelas los campesinos de Nurío, “se presentaron un grupo como de doscientos individuos pertenecientes a los poblados de Cocucho y Urapillo [Urapicho], azuzados por dos pequeños propietarios, Gregorio y Félix Elías, padre e hijo; que en el grupo venía un individuo de a caballo, quien personalmente con su pistola”¹⁶² mató a las personas señaladas.

En aquella ocasión los comuneros de Cocucho declararon que la razón del enfrentamiento se encontraba en la disputa por linderos que desde 1949¹⁶³ se encontraba midiendo un ingeniero con el fin de resolver la Resolución Presidencia solicitada por Nurío. Según esta versión, fueron los nurienses quienes atacaron en un número de doscientos a los de Cocucho los que se vieron obligados a defenderse lo que hicieron haciéndose acompañar de dos soldados del ejército, fue así como fallecieron las personas señaladas. Este episodio coincide además con una activa estrategia de Cocucho destinada a mostrar su legítima posesión de las tierras en litigio. Un año antes el 24 de marzo de 1950, Leobardo Reyes, Representante Comunal de Cocucho, había presentado ante el Departamento Agrario los Títulos Originales de Propiedad.¹⁶⁴ En 1951 Cocucho vuelve a presentar documentos coloniales, esta vez se trata de siete testimonios fechados en 1763 y 1764 que ratificarían la antigüedad de Cocucho por sobre Nurío y sus

¹⁶⁰ *Diario La Voz*, Michoacán, 31 de marzo de 1951, p. 4.

¹⁶¹ *Diario La Voz*, Michoacán, 29 de marzo de 1951, pp. 1-2.

¹⁶² *Diario La Voz*, Michoacán, 31 de marzo de 1951, p.4.

¹⁶³ En realidad las mediciones se comienzan a realizar algunos años antes.

¹⁶⁴ RAN-DF, Archivo Cocucho, Oficio de Leobardo Reyes, Rep. Comunal a Jefe del Departamento Agrario, Dir. General de Tierras y Aguas, México D.F., México D.F. a 24 de marzo de 1950, fj. 16.

vecinos.¹⁶⁵ Episodios como éstos se repetirán uno tras otro a lo largo de las décadas siguientes agravándose con la Resolución Presidencial de 1954.

Varios factores se agregaban al problema de los deslindes. Habían pasado largos años en los que las autoridades de Nurío influidas por el agrarismo y las luchas de sus antepasados se habían convencido de la conveniencia de recuperar sus bienes comunales concebidos como parte sustancial para la reconstrucción de la comunidad. Esta visión acerca de la necesidad de recuperar las tierras de la comunidad habrá de incrementar el conflicto. Por otro lado, una parte importante de las tierras en disputa tienen un alto valor agrícola y forestal, por lo tanto no se trata sólo de una disputa simbólica. En 1944 la comunidad de San Felipe había tomado en sus manos el control del aserradero más importante de la región que hasta entonces era manejado por una sociedad foránea. Por otra parte, los estragos generados por la erupción del volcán Parícutín en 1942, que perduran por varios años, empujan a las comunidades a reaviva con mayor fuerza antiguos litigios de tierras con el resultado de sangrientos enfrentamientos entre los comuneros.

A fines de 1954 la Resolución Presidencial de Nurío está resuelta y es publicada en el Diario Oficial el 11 de marzo de 1955 como “Resolución sobre límites, confirmación y titulación de bienes comunales al poblado de Nurío, en Paracho, Michoacán”. La Resolución fue emitida por el Presidente Adolfo Ruíz Cortines, con ella se otorga el status de comunidad a Nurío, estableciendo y oficializando los deslindes actuales¹⁶⁶.

Por medio de la Resolución la autoridad reconoce y mandata la titulación, a nombre de Nurío, de una superficie total de 1,395.32 Has. de terrenos de diversas calidades. La resolución sólo reconoce las posesiones demostrables de Nurío y no los terrenos litigiosos con San Felipe y Cocucho. En el primer caso se trata de 2,396.24 hectáreas y en el segundo 453.24 con Cocucho. La resolución va más allá y declara “inexistentes los conflictos que por cuestiones de límites han venido sosteniendo el poblado de Nurío [...] con los denominados San Bartolomé Cocucho y San Felipe de los Herreros”, rezaba

¹⁶⁵ RAN-DF, Archivo Cocucho, Departamento Agrario, Paleografía, Oficio al Jefe del Departamento Jurídico, México D.F., a 19 de marzo de 1951, fjs. 31 a 37.

¹⁶⁶ La Resolución Presidencial fue emitida con fecha 8 de diciembre de 1954 y publicada en el Diarios Oficial de la Federación el de 11 de marzo de 1955.

la misma resolución. Las autoridades no imaginaban que esta frase se convertiría en todo lo contrario.

Los documentos legales y los testimonios de algunos comuneros, señalan que al momento de conocer la Resolución, el “poblado de Nurío” se inconformó con esta, pues la Resolución no incluía las 2,396.24 hectáreas reclamadas, en vista de esto la comunidad acudió a un Juez de Distrito en la materia para interponer un recurso de amparo, el que les fue negado. Acto seguido, esta misma demanda fue llevada a revisión a la Suprema Corte de Justicia de la Nación el 20 de agosto de 1958.¹⁶⁷ Desde esa época las resoluciones y mandatos para que se cumpla la resolución se han repetido una y otra vez, lo mismo que la inconformidad de Nurío para aceptar los términos en que esta ha sido estipulada, fundamentalmente en lo que se refiere a las tierras entre San Felipe y Nurío, ya que lo disputado con Cocucho quedó oficializado, aunque no resuelto, en la Resolución Presidencia a favor de Nurío¹⁶⁸. En 1988, la Suprema Corte de Justicia de la Nación confirma la Resolución Presidencial de Nurío, que deja fuera las tierras demandadas por Nurío,¹⁶⁹ debido a la oposición que esta decisión provocó desde aquellos años, la Resolución no se ha ejecutado.¹⁷⁰

¹⁶⁷ SRA, Cuerpo Consultivo Agrario, Expediente VI-106-G, 13 de octubre de 1993

¹⁶⁸ Entrevista con JIR, Nurío.

¹⁶⁹ Dietz, *op.cit.*, p.255.

¹⁷⁰ Un breve recuento de lo que ha sido la disputa legal de Nurío nos puede ayudar dimensionar la complejidad del problema. En oficio N° 177399 del 8 de junio de 1955, el Director General de Tierras y Aguas, comisionó al Ing. Camilo Quintero Rea, para que diera cumplimiento a la ejecución del Fallo Presidencial de 1954, quien rindió su informe de comisión el 5 de noviembre de 1955, manifestando que el poblado no acepta la ejecución de la Resolución Presidencial. Posteriormente en Oficio N° 178587, del 29 de julio de 1959, nuevamente la Dirección General de Tierras y Aguas, comisionó al Ing. José Victorica para ejecutar la Resolución Presidencial, este rinde su informe de comisión el 2 de octubre de 1959. En Oficio N° 8194 del 4 de junio de 1974, se ordena al Jefe de la Brigada del Programa Vertical desconociéndose que haya dado cumplimiento a las órdenes giradas, asimismo en Oficio N° 8981 del 19 de julio de 1972, la delegación agraria en el Estado comisionó al Ing. Arturo Villagomez Vera desconociéndose que haya dado cumplimiento a las órdenes conferidas. El 4 de septiembre de 1971 la Delegación Agraria había comisionado al Ing. Rodolfo Ramírez González, para que diera cumplimiento a la ejecución de la Resolución Presidencial, levantando un Acta el 25 de septiembre de 1971, donde los comuneros no aceptan la ejecución del fallo Presidencial. El 29 de abril de 1975 la Dirección de Bienes Comunales por Oficio N° 596398, comisionó al Ing. José Luis del Moral para que realizaran los trabajos técnicos e informativos complementarios quien emitió un informe complementario. En 1988, la Suprema Corte de Justicia de la Nación confirma la Resolución Presidencial, que deja fuera las tierras demandadas por Nurío.¹⁷⁰ El 25 de octubre de 1991, el Director General de Tenencia de la Tierra, reitera la orden del Oficio N° 508022 del 20 de agosto de 1975, en el sentido de que la Delegación Agraria Especial en Uruapan no ha dado cumplimiento a las diversas órdenes para lo cual la Delegación Agraria Especial en Uruapan, en oficio N° 234, del 27 de enero de 1993, comisionó al Ing. Camerino Moisés Amado para que diera cumplimiento a la ejecución de la Resolución Presidencial (Informe de 10 de agosto de 1993).

La situación de Nurío en cuanto a los conflictos agrarios no es única en la Meseta, por el contrario, a partir de los años cincuenta parece ser el denominador común en la región. En efecto, las Resoluciones Presidenciales hicieron reafiorar una serie de antiguos conflictos por pequeños o grandes retazos de tierra. En la región de estudio, la Resolución de Pomacuarán en 1952 y la de Nurío 1954 generaron una especie de “efecto dominó” entre sus vecinos. Esta oleada de conflictos involucró a numerosas comunidades de la Meseta, tanto a las que recibieron el reconocimiento oficial de sus tierras comunales como las que no fueron objeto de este “beneficio”, como es el caso de las comunidades que colindan con Pomacuarán y Nurío.¹⁷¹

A partir de ese momento, la búsqueda por legitimar la posesión de las tierras demandadas se volvió una tarea frenética, a la vez que fundamental para las autoridades comunales de los distintos poblados. Así, en la Sentencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación para resolver el Juicio de Inconformidad de la Comunidad de San Felipe, en contra de los deslindes reconocidos a San Miguel Pomacuarán, se señala que en escritos sin fecha, Pomacuarán designó sus representantes comunales sin que hubiera presentado títulos, porque según el decir de los vecinos, los que tenían fueron quemados durante la revolución. Según el documento, en un informe del 26 de enero de 1948, de la Oficina de Paleografía del Departamento Agrario, se señala que en una búsqueda en el Archivo General de la Nación, no se encontró ningún documento relacionado con los poblados de San Miguel Pomacuarán. Posteriormente, la Confederación Nacional Campesina, que ha jugado un importante papel en apoyo a algunas de las comunidades en conflicto, presentó copias fotostáticas de un certificado que ampara la posesión de un sitio de ganado mayor y caballerías de tierras que el Gobierno Virreinal reconoció a la comunidad de San Miguel Pomacuarán, estos documentos datan del 15 de julio de 1715, pero no fueron aceptados en el trámite. El documento señala también que ninguno de los poblados colindantes presentó documentos primordiales “por carecer de ellos”¹⁷².

Asimismo, San Felipe, en el juicio en contra de Pomacuarán presenta como información complementaria una copia simple de sus títulos, consistentes en diligencias promovidas

¹⁷¹ Dietz, *Ibid.*

¹⁷² RAN-DF, Sentencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación para resolver el Juicio de Inconformidad de la Comunidad de San Felipe, en contra de los deslindes reconocidos a San Miguel Pomacuarán, Fj. 6.

por sus antepasados en 1756 y 1757, ante el Juez Comisario y Subdelegado para Composiciones de Tierras y Aguas Baldías o Realengas.

Los conflictos agrarios han servido para organizar alianzas entre comunidades, algunas más pasajeras que otras, en contra de la comunidad con la que tienen conflictos de mayor dimensión, este es el caso de Pomacuarán en contra de San Felipe, que llega a acuerdos con Angahuán y San Lorenzo, comunidades colindantes con San Felipe. En el proceso legal ambas comunidades declaran a favor de Pomacuarán señalando que San Felipe “siempre” ha invadido terrenos que pertenecen a Pomacuarán¹⁷³. La gente de Nurío cree ver en estos conflictos una confabulación del Estado para mantenerlos separados y en permanente conflicto. El conflicto agrario sería, para el Estado, una forma de controlar a los indios, aprovechándose de sus recursos y obteniendo prebendas electorales en base a los apoyos que los distintos sectores políticos otorgan a una u otra comunidad¹⁷⁴.

¹⁷³ Idem., fj. 29.

¹⁷⁴ Entrevista con JMTM, Nurío.

Plano del proyecto de localización de Bienes Comunes de Nurío (1954)
(Croquis aproximado en base al plano original)



CAPÍTULO VI: SIGNIFICADOS Y REPRESENTACIONES DEL CONFLICTO AGRARIO EN NURÍO¹⁷⁵

“... los que antes éramos hermanos nos convertimos en grandes enemigos que no nos podemos ver, que nos peleamos, pero afortunadamente esto ha ido cambiando, con gente de ahí mismo, con el mismo roce con los de San Felipe, con el mismo roce con los de Cocucho, con los de otros lugares. Somos hermanos de raza, no debemos de conflictuarnos, necesitamos unificarnos. Hay otras cosas que nos urge resolver como comunidades, no solamente el pleito entre nosotros, la tecnología va avanzando, hay otras maneras de vivir, otras formas de ver y nosotros estamos enfrascados en este problema, que si bien no queremos creer ni es problema porque solamente no han metido la idea de que somos enemigos y final de cuenta no somos enemigos.”¹⁷⁶

Introducción

En México existe hasta hoy una asociación directa entre comunidades indígenas y conflictos agrarios, esta asociación es tal que para mucha gente el conflicto agrario es casi una parte constitutiva del ser indígena. Se trataría de problemas que ellos, por su carácter y formas de proceder serían incapaces de resolver. Este análisis, simplista, muestra cuán escaso ha sido el tratamiento de los conflictos agrarios y de los significados políticos, sociales y culturales que tienen para los habitantes de comunidades como Nurío. Mi visión es que desde el análisis antropológico y la etnografía es posible acceder a una reconstrucción de tales significados buscando identificar e interpretar las representaciones y prácticas que los sujetos han elaborado en torno al conflicto agrario que, a simple vista, parece abarcar los más profundos ámbitos de la vida de las personas, lo que no es raro si se piensa que durante mucho tiempo la vida de estas comunidades ha girado en torno al problema de la tierra y los recursos naturales, tal vez los únicos recursos propios con que han contado desde la época colonia.

Los discursos y representaciones que la gente de Nurío tiene acerca de los conflictos agrarios son fundamentales para entender cuáles son los significados que para ellos

¹⁷⁵ Estoy consciente de que muchos de los sucesos que afectaron en el pasado reciente a la gente de Nurío sigue teniendo importancia para ellos, por eso con el fin de no afectar a algunas personas he cambiado los nombres de algunos de los entrevistados así como de los protagonistas mencionados en los relatos.

¹⁷⁶ Entrevista con JMTM, Nurío.

tiene el territorio así como los sujetos con los que se disputan ese territorio. Por eso los nurienses han elaborado y organizado representaciones en torno a los otros, a sus “enemigos”. Por lo mismo los nurienses han reelaborado su visión del conflicto buscando ajustar sus visiones dentro de un marco de coherencia que tiene como propósito la búsqueda de legitimidad. En este proceso le han dedicado un lugar central a la reconstrucción y resignificación del pasado idealizado donde la lucha por la tierra es cargada de un carácter casi épico.

La construcción de un pasado épico tiene como propósito además la implantación de una versión única o hegemónica de los hechos al interior de la comunidad, versión que busca ser coherente con los propósitos actuales del proyecto comunal y que permita suavizar los disensos, los conflictos internos, los fracasos y las contradicciones del proyecto comunal indígena al cual se han abocado los grupos hegemónicos internos de la comunidad. Lógicamente esto no ha sido posible a cabalidad. El trabajo etnográfico me mostró la existencia de diversas versiones del conflicto, dichas versiones develan la dinámica de la comunidad donde el conflicto no solo tiene una expresión externa sino que también muestra los dramas internos que tensan el proyecto comunal.

Las distintas visiones del conflicto existentes en la comunidad tienen su origen en las contradicciones e intereses marcados por el contexto, la edad y el género así como por las diversas experiencias que le ha tocado vivir a las personas. La valoración de las diversas visiones del conflicto se encuentra en directa relación con la persona o el grupo que las emite o sustenta y por lo mismo poseen diferentes valores y “pesos” al interior de la comunidad. Las perspectivas o las razones que fundamentan el conflicto circulan o son sostenidas por grupos que han estado directamente involucrados en él, estos grupos o facciones, que han mantenido el poder por largo tiempo, han impulsado los procesos de negociación con las comunidades en conflicto. Una de las versiones, tal vez la más etnicista, porque busca explicaciones y fundamentos en lo étnico, en la ancestralidad y en la “purepecheidad” es la que tiene mayor prestigio y hegemonía al interior de la comunidad. Existe otra versión, menor, que toma una distancia del conflicto e introduce elementos de crítica y autocrítica.

El conflicto agrario pasó a ser, desde hace mucho tiempo, una parte sustantiva de la política y los juegos de poder al interior de Nurío, como lo fue también de San Felipe y Cocucho, en ese sentido las representaciones y discursos sobre el conflicto expresan la

diversidad de intereses y visiones existentes al interior de Nurío, dichos grupos han “utilizado” o instrumentalizado el conflicto con diferentes fines. Al usar estos términos no lo hago de manera despectiva ni me estoy refiriendo a una falsa conciencia que implique un modo deliberado o torcido de utilizar el conflicto por parte de un grupo de personas, aunque esto puede llegar a ocurrir. En realidad estamos hablando de instrumentalizarlo con fines políticos y económicos como una estrategia para resolver problemas o desequilibrios de poder al interior de la comunidad como fuera de ella.

Pero la comunidad no ha sido el único actor que ha “jugado el juego” del conflicto agrario. La permanencia y dilatación en la resolución de los conflictos agrarios en la Meseta y en otras regiones de la República Mexicana, para no hablar tan sólo del caso de Nurío, está ligada al desinterés, ineficiencia y manipulación política por parte de las instituciones y autoridades de los distintos niveles de gobierno. Tal vez una constante en el conflicto agrario de Nurío sea precisamente la incapacidad de las autoridades de resolver los problemas de fondo como son los litigios por la superposición de distintos planos comunales.

En el capítulo anterior veíamos como a principios del siglo XX las autoridades de Nurío habían intentado resolver el conflicto de tierras con San Felipe y cómo frente a esta actitud la respuesta del gobierno del estado fue eludir cualquier tipo de acción o responsabilidad.

Lo que le interesaba a las autoridades era la división de las tierras, ese era para ellas un problema público, mientras que los conflictos son problemas privados. Esta actitud por parte de las autoridades ha sido una constante a lo largo del siglo, aún en la época en que existió una compleja institucionalidad agraria que se suponía debía administrar y resolver este tipo de litigios. Por eso las críticas que hoy en día hacen las organizaciones a la actuación del Estado en los conflictos parecen coherentes y no faltas de fundamentos.

Un punto que parece relevante, y que me interesa desarrollar en este capítulo, es el del papel de las autoridades comunales en el conflicto agrario. Esto nos retrotrae a las formas de organización política en la comunidad, a la autoridad y al poder. En el centro del conflicto y de las estrategias que se derivan de él han estado las autoridades, los

líderes faccionales y los distintos intermediarios de la comunidad.¹⁷⁷ En una primera instancia la comunidad escapó al faccionalismo pues su estrategia se orientó sin contrapeso hacia un objetivo común, sin embargo con el tiempo aparecieron los rasgos propios de los líderes faccionales y por ende las facciones, que como señala Nicholas son formas de organización social a la vez que formas de organización política que emergen para satisfacer ganancias inmediatas de individuos y grupos dentro de un contexto de quiebra de las instituciones sociales.¹⁷⁸ Son formas de organización inestables, donde sus miembros son reclutados por un líder con el que mantienen lealtades a cambio de una ganancia. Afloran en momentos de cambio o crisis social.¹⁷⁹

El papel de los líderes comunales, en el marco del conflicto agrario, ha consistido en interpretar y aplicar el sentir de la comunidad, pero sería ingenuo decir que en el caso de Nurío siempre ha sido así. Como en cualquier grupo humano los liderazgos también han servido para representar también intereses de grupos específicos al interior de la comunidad al mismo tiempo que intereses personales, lo que los convierte claramente en líderes faccionales. La inestabilidad que introducido el conflicto agrario en la comunidad ha sido una fuente para el reclutamiento y la formación de grupos y facciones. Los líderes que han emergido han logrado reclutar grupos de apoyo y formar facciones que con su apoyo han dado trascendencia a lo líderes y representantes comunales aún más allá de su pasajero cargo y han logrado instalar, a veces en contra de la voluntad de una parte importante del pueblo, su influencia. Esto es lo que me interesa mostrar en el primer apartado de este capítulo.

¹⁷⁷ Sobre relaciones de poder y faccionalismo desde la antropología política véase los trabajo clásicos de F. G. Bailey (1980), *Stratagems and spoils. A social anthropology of politics*, Oxford, Basil Blackwell; F.G. Bailey (1972), "Decisions by consensus in councils and committes: whith especial reference to village and local government in India", en Michael Banton (Ed.) *Political system and the distribution of power*, London, Tavistock Publications y Ralph Nicholas (1972), *Factions: a comparative analisys*, en Michael Banton (Ed.) *Political system and the distribution of power*, London, Tavistock Publications. Sobre faccionalismo, liderazgos y mediaciones en las comunidades indígenas de Michoacán puede verse los trabajos ya citados de Zárate Hernández (1993) y Zárate Vidal (1998). Los líderes, las intermediaciones y las relaciones de grupos son muy bien descritos en el trabajo de Eduardo Zárate Hernández (1992), *Faccionalismo y movimiento indígena: La UCEZ entre los otomíes de Zitácuaro*, en Jesús Tapia Santa María (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán.

¹⁷⁸ Nicholas, op.cit., p. 22.

¹⁷⁹ El mismo Nicholas señala una serie de características que identifican a una facción y a un líder faccional. En primer término las facciones emergen en un contexto de conflicto de grupos. Las facciones constituyen grupos políticos. Las facciones no son grupos corporados pues no pueden permanecer en forma estable a lo largo del tiempo. Los miembros de las facciones son reclutados por un líder y por último, los miembros de una facción son reclutados sobre la base de diversos principios. Nicholas, op.cit., pp. 27-29.

Por otro lado, aunque la base del conflicto agrario siguió siendo, aunque parezca obvio, la apropiación material del espacio impulsada o legitimada por el reparto y las políticas del Estado, los sujetos comenzaron a construir otras formas de apropiación del espacio, con un carácter más simbólico, que comenzó a vincular la tierra no sólo con el sustento material, sino que para asegurar su manutención y exclusividad se le empezó a ligar con la sobrevivencia de la identidad.

En una segunda instancia analizo los diversos significados que han tenido para la gente de Nurío la tierra y el territorio en este contexto de conflicto. En la memoria y el relato oral de los nurienses el conflicto tiene un carácter épico a través del cual se dibuja la imagen de una comunidad homogénea con líderes decididos que quieren recuperar a como de lugar lo que legítimamente les pertenece. Es el caso de la recuperación de las tierras arrebatadas a los de Nurío por especuladores de Paracho, la cabecera mestiza. Sin embargo detrás de esta imagen idealizada del conflicto surgen otras versiones que discrepan con la versión oficial que algunos grupos o personas de Nurío han querido transmitir. A fines de los años sesenta el espacio en disputa se traslada al interior de la comunidad y va a enfrentar a dos grupos, “los de arriba” y “los de abajo”, estos grupos o facciones se disputarán el control de la explotación resinera. Pero en este conflicto no estará ausente el “enemigo externo”, representado en este drama por Cocucho y San Felipe, por el contrario el conflicto faccional utilizará y manipulará el conflicto agrario de diversas formas y con diferentes fines.

1. Liderazgo, autoridad y lucha por la tierra

Para la gente de Nurío la emergencia de líderes agrarios ha sido un factor de organización fundamental para la sobrevivencia y la acción concertada. No es posible pensar la lucha agraria sin líderes fuertes, sin figuras que logren agrupar y articular los múltiples intereses de una comunidad que durante mucho tiempo asumió los conflictos agrarios como una verdadera guerra en contra de otras comunidades. Puede parecer exagerado utilizar la palabra guerra en un contexto de “simple conflicto” por unos pedazos de tierra, sin embargo en su memoria y sus relatos los nurienses dicen haber estado por décadas en un verdadero “estado de guerra”, casi permanente, desde el siglo XIX cuando resistieron la partición de la comunidad; luego con la revolución cuando fueron invadidos por las hordas vandálicas “villistas”; posteriormente, en plena lucha agrarista cuando se confrontan con los conservadores y los cristeros, para seguir luego

con la encarnizada lucha durante los años del reparto posrevolucionario que inaugura los modernos conflictos agrarios.

Por largas décadas los nurienses se armaron y combatieron contra diferentes “enemigos”. En esas circunstancias los líderes fueron fundamentales para dirigir las armas de la comunidad como lo han sido en el período de paz donde han jugado un papel fundamental en los procesos de negociación y conciliación. Así, los líderes más que “simples” jefes comunales o jefes de tenencia han sido durante distintos períodos algo así como “pequeños comandantes”, a la vez que sujetos sagaces que se mueven en el mundo fácilmente en la complicada burocracia agraria, en los tribunales, departamentos y ayuntamientos. Con el tiempo los líderes más militarizados dieron paso a estos especialistas en leyes y argumentos jurídicos, por eso no fue raro que desde los años sesenta un número importante de los líderes comunales hayan comenzado a ser maestros. Es claro que a través del tiempo la comunidad de Nurío ha contado con diferentes tipos y estilos de liderazgos y que esas diferencias están ligadas a los contextos y las necesidades que le ha tocado vivir a la comunidad. Siguiendo a Wolf,¹⁸⁰ se podría decir que hay un período donde los líderes están orientados hacia la comunidad, es decir son líderes reconcentrados, que no se vinculan hacia fuera. Cuando el conflicto se transforma y parece el Estado como mediador y movilizador de recursos emergen los líderes orientados hacia la nación, o hacia fuera.

Dado el carácter de la lucha agraria, basada en la recuperación de tierras comunales, los liderazgos han recaído precisamente en los Representantes de Bienes Comunales. Pero así como estos han sido héroes en los momentos de la lucha más ardua, cuando no han estado a la altura se han convertido rápidamente en villanos y sus nombres han arrastrado durante décadas la deshonra y la vergüenza. Así ocurrió por ejemplo con Lucas Alemán, el Representante de Bienes Comunales que decidió incorporar las tierras de la comunidad a las leyes de desamortización a principios del siglo XX. Lo mismo sucedió con los Representante que estuvieron a cargo de tramitar la solicitud de reconocimiento de bienes comunales en la década del cuarenta. Pero tal vez uno de los más recordados y denostados es el Representante que recibió la resolución presidencial, desfavorable para Nurío. A este sujeto se le culpa de haber negociado las tierras con el

¹⁸⁰ Eric Wolf (1979[1971]), “Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México”, en Teodor Shanin (Ed.), *Campesinos y sociedades campesinas*, México, Fondo de Cultura Económica.

ingeniero a cargo de los trabajos técnicos realizados para el Cuerpo Consultivo Agrario. Las razones de porque el Representante habría cedido las tierras de Nurío son varias y caen hoy en el plano de la especulación. Algunos dicen que el representante estaba emparentado con gente de San Felipe, otros porque era borracho y por último porque habría recibido dinero de las autoridades agrarias para aceptar la resolución. No sabemos cuales de estas alternativas sea la correcta lo concreto es que el día que los comuneros de Nurío se enteraron de la resolución castigaron al Representante encarcelándolo en el calabozo comunal.

“Fue a través de un fallo dictado por ellos [el Cuerpo Consultivo Agrario], a través de una mentira [de San Felipe], porque ellos decían que poseían esos terrenos mientras que ellos no los poseían. Ese es el asunto, y el representante, que en ese tiempo estuvo, se descuidó mucho, tomaba mucho y no iba a las citas y según ellos le dieron un trámite pus completo.”¹⁸¹

La organización de la comunidad es en parte herencia directa de las leyes agrarias que dotaron a estas pequeñas poblaciones de una estructura política propia que en principio tenía el propósito de organizar la tenencia y producción de la tierra, además de regular los asuntos civiles de la comunidad. Este tipo de autoridad se impuso rápidamente pues era funcional a las condiciones que se vivían en el momento en que se aplicaba la reforma agraria. Por otro lado, muchas comunidades, a pesar de la revolución, mantuvieron por un tiempo ciertas estructuras “tradicionales” originadas en la época colonial. A continuación reviso el carácter de estas autoridades, lo que me será útil para plantear la idea de que la estructura de autoridad comunitaria ha estado en el centro del conflicto, es decir que ha sido un factor fundamental en las estrategias que las comunidades han implementado para hacer frente a la lucha por la tierra.

El principal órgano tradicional de la comunidad es el Consejo de Ancianos. Este consejo tiene facultades para decidir en casi todos los campos de la vida comunitaria, tanto en el civil, religioso como en el agrario. Está compuesto por hombres mayores, aunque no necesariamente ancianos, la mayor parte de ellos elegidos por consenso y en base a su experiencia en el trabajo comunitario. En el pasado este consejo estuvo fuertemente ligado a las actividades religiosas de la comunidad, junto con el Prioste,

¹⁸¹ Entrevista con JIR, Nurío.

que era el encargado de cuidar la capilla y de organizar la celebración de las festividades religiosas. En Nurío estas figuras de autoridad dejaron de existir hace varias décadas como consecuencia, tal vez, de la adhesión de los comuneros nurienses a la causa agrarista durante la revolución, pues se consideraba que este tipo de autoridades representaba el poder y la sujeción a la Iglesia Católica enemiga de la reforma agraria. Sin embargo recientemente las dos figuras han sido repuestas. Más adelante dedicaré algunas líneas a explicar cual es el carácter que tiene este reposicionamiento de la autoridad “tradicional” en el contexto del Nurío moderno, por ahora volvamos a la descripción de las funciones de las autoridades agrarias.

La antigua legislación agraria, surgida de la revolución, estableció que las comunidades debían contar con dos órganos de representación, uno vinculado al ámbito agrario propiamente tal y otro al ámbito de civil. En el primer caso el cargo corresponde al Presidente de Bienes Comunales, cuando la comunidad se ha constituido legalmente o Representante cuando esta aún no se ha constituido como tal por problemas legales o de inconformidad de los comuneros con su solicitud de reconocimiento, como en el caso de Nurío. El Presidente o Representante es elegido por la Asamblea de la Comunidad por un período de tres años no reelegible, situación que parece no estar muy clara en el caso de las comunidades no constituidas legalmente como en el caso de Nurío, donde más de una vez se ha reelegido a la autoridad por un período de tres años más. El Representante tiene a su cargo el cuidado de los bosques, las aguas y, como me señaló una persona de Nurío, la “defensa del territorio”, además ve todos aquellos asuntos relacionados con la administración de las tierras, la producción, los créditos y apoyos de las instituciones de gobierno. El Representante cuenta además con un suplente que lo reemplaza en caso de ausencia. Tras el representante está un Consejo de Vigilancia que se encarga de supervisar su trabajo.

En el ámbito civil está el Jefe de Tenencia, quien se encarga de vigilar el orden público, administrar justicia en un nivel menor, hace de mediador por ejemplo en las riñas y disputas entre vecinos. También se ocupa de organizar los trabajos comunitarios, las “faenas” debiendo ejercer toda su autoridad para obligara a quienes se resistan cumplir con sus obligaciones comunales como son el barrido y aseo de calles, a cargo de las mujeres de la comunidad, la recolección de basura, la pavimentación de las calles y el arreglo y ornato de edificios y obras públicas como la escuela y la plaza, por ejemplo. El

Jefe de Tenencia cuenta con el apoyo de dos o tres ayudantes que en algunas comunidades reciben el nombre de comandantes. En algunos poblados de la Meseta existen también los llamados jueces de Tenencia que se encargan de los conflictos en los solares, se dedican a resolver los problemas matrimoniales, las separaciones y otros asuntos de ese tipo.

Generalmente los pueblos purhépechas están divididos en barrios, calles y cuadras. El barrio purhépecha, llamado *uapánekuá* o *napátzikua* funciona como una organización corporativa territorializada,¹⁸² sin embargo en comunidades más pequeñas, como Nurío, donde no existen barrios, el *ehpu* o jefe de calle o manzana tiene funciones más bien restringidas y se ocupa de organizar el aseo de la calle o las fiestas cuando corresponde a alguna de esas unidades territoriales.¹⁸³

Ninguna de estas autoridades cuenta con un sueldo estable pues se supone que son cargos “voluntarios” en favor de la comunidad, no obstante debido a que los cargos requieren de una dedicación casi completa, que nos les permite realizar sus tareas habituales con regularidad, por lo general se acuerda que reciban un estipendio mensual con dineros de las cajas de la comunidad. En todo caso el tener un cargo de este tipo no siempre es un sacrificio para la persona que lo ejerce. Desde que existen los programas estatales y federales dirigidos a estas comunidades indígenas los líderes han encontrado un nicho de donde obtener recursos que van en beneficio, de la parentela más cercana y de todos aquellos que pueda reclutar para los fines que estime conveniente. Como señala Nochotas,¹⁸⁴

La Asamblea Comunal, es el órgano máximo de la comunidad, donde reside la soberanía, y está compuesta generalmente por los miembros casados de la comunidad, tanto hombres como mujeres. La costumbre “antigua”, me refiero a unos treinta o cuarenta años atrás, establecía que sólo podían participar en la Asamblea los hombres casados por la iglesia. En muchas comunidades, tanto por ley como por convicción propia, las mujeres tienen pleno derecho a participar de la Asamblea pero en la práctica esto no ocurre pues por diversas razones de tipo cultural y social las mujeres son

¹⁸² Dietz, op.cit.

¹⁸³ Un caso de organización social y política territorializada se puede ver en el trabajo de Eduardo Zárate Hernández (1993), op.cit., en relación a Santa Fe de la Laguna en el lago de Pátzcuaro.

¹⁸⁴ Nicholas, op.cit., p.

marginadas de la toma de decisiones. Aún en los casos que asistan, así lo pude ver en Nurío, no opinan y sólo hacen acto de presencia. En la comunidad de Comachuén, ubicada en el municipio de Nahuatzen, a una hora de Nurío y donde existe un Consejo de Ancianos con amplias atribuciones, a la manera antigua, las mujeres están excluidas de votar de manera explícita.

En Nurío, desde algunos pocos años, el grupo que sigue a Juan Chávez ha conformado una estructura paralela a los órganos oficiales. Se trata de un consejo de la comunidad al estilo de los antiguos consejos de ancianos. Aunque las autoridades reconocen como autoridades oficiales al Jefe de Tenencia y al Representante de Bienes Comunes, en la práctica el consejo de la comunidad está ampliando su influencia sobre las decisiones comunitarias. Es claro además que las autoridades oficiales se sienten presionadas por este órgano. Dentro de la comunidad hay personas que están en contra del consejo y otros que lo apoyan. Quienes lo apoyan señalan que ellos están dando vida a un órgano de decisión tradicional que tiene mayor tradición que las autoridades agrarias. Quienes se oponen reclaman que este órgano autoconvocado va en contra de la soberanía de la comunidad.¹⁸⁵

Las personas que llegan a ejercer un cargo en la comunidad lo hacen por decisión de los miembros de la Asamblea en base al prestigio que poseen. Las candidaturas, se supone, no existen y por ello el acceso a un cargo es decisión del órgano soberano de la comunidad, la Asamblea. Una persona de Nurío me dijo que nadie que manifieste el deseo de ostentar un cargo de autoridad puede ser elegido pues eso rompería el principio de que es la comunidad, y no la ambición personal, es la que lleva a una persona a dicho cargo. Pese a esta opinión no es raro ver autoridades que han surgido de componendas de grupo. La capacidad de un grupo o facción para mantenerse en el poder depende precisamente de la posibilidad de controlar los órganos formales más allá de un período determinado. Esto es posible gracias a la imposición en el cargo de personas leales a la facción y al jefe faccional.

¹⁸⁵ Sobre el Consejo de la Comunidad de Nurío véase: Jesús Solís Cruz (2004), *Prácticas y representaciones políticas en una localidad indígena. Ciudadanía, Estado y Etnicidad en Nurío, Michoacán, 1960-2004*, Trabajo para optar al grado de Maestro en Antropología Social, Zamora, El Colegio de Michoacán.

No obstante, cualquier persona que acceda un cargo, y especialmente si se trata del cargo de Representante de Bienes Comunales, y realiza un trabajo reconocido por la comunidad puede prolongar su prestigio aún fuera de las estructuras formales de poder, esto significa que potencialmente puede continuar teniendo una cierta autoridad que le permite influir en los asuntos de la comunidad. En Nurío esto ha ocurrido en varias ocasiones. Ciertas personas han incrementado su prestigio al ejercer algún cargo de autoridad y ello ha redundado en la conformación de un liderazgo prolongado en el tiempo, mucho más allá de los tres años de ejercicio del cargo de Representante.

El eje de la estructura comunal gira en torno a la propiedad comunal de la tierra, por ello el referente territorial corresponde a las tierras de propiedad colectiva. Como señalan Castilleja et al., se es parte de la comunidad con la mediación de las relaciones familiares o mediante los mecanismos internos normados por usos y costumbres y las instituciones que rigen el orden local y por otros instrumentos de carácter jurídico reconocidos por las instituciones del Estado, por eso “su importancia queda manifiesta en las modalidades de apropiación y acceso a la tierra y a otros recursos”.¹⁸⁶

El reclutamiento de los miembros que conforman un grupo o facción ha variado a lo largo del tiempo en función de las motivaciones económicas y sociales que ofrece el liderazgo así como por la naturaleza del poder que ejerce el líder. Obviamente la naturaleza económica y la función distributiva del líder son fundamentales, sin embargo su carisma y su capacidad de imponer normas, ideas y estrategias se encuentra en directa relación con sus posibilidades de éxito como líder de un grupo. Otras cosas es la argamasa de que está compuesto el grupo y sus vínculos con el líder. Las relaciones primordiales, de parientes, y los compadrazgos, son por lo general los vínculos básicos a partir de los cuales se construyen las lealtades y jerarquías del grupo. En Nurío esta forma de reclutamiento y de expresión de lealtad se encuentra plenamente vigente. Aunque la mención al parentesco es habitual en una comunidad tan pequeña como Nurío, cuando se trata de tomar decisiones en la Asamblea comunal o cuando se hace proselitismo político para un partido entonces el parentesco aflora como un mecanismo eficiente para atraer adeptos a una causa determinada. Poco antes de las elecciones municipales del año 2004 me encontraba sentado en uno de los asientos de la plaza junto a dos hombres mayores con quienes sostenía una plática. “Hacíamos tiempo” para

¹⁸⁶ Castilleja et al. (2003), *op. cit.*, p. 260.

asistir al acto de proclamación de un candidato a Presidente Municipal del PRD por el ayuntamiento de Paracho, era uno de los varios candidatos que se presentaron ese año¹⁸⁷ y que sacaron al PRD del cargo para reinstalar al PRI después de varios años. En esa ocasión pude observar que varias personas de Nurío que yo conocía hacían proselitismo en las calles invitando a participar del acto. Lo que llamó mi atención es que estas personas se dirigían a la gente con la que hablaban haciendo alusión a su parentesco: “pásele primo”, “acérquese sobrino”, “véngase para acá tío”, “lo invito a que se acerque al escenario compadre” y así. Una parte importante de la dinámica de reclutamiento y lealtad en los grupos sigue sosteniéndose en el parentesco biológico o ritual. Yo pienso que esto tiene que ver por el mismo tamaño o escala en las que se expresan las relaciones pero también porque el parentesco permite que las lealtades se manifiesten entre los sujetos aún en un contexto de escasez de recursos económicos como es el caso de Nurío.

En el pasado, cuando la comunidad contaba con recursos propios, como la resina o la venta de maíz, las lealtades entre el líder y el grupo podían traspasar más fácilmente el círculo de los parientes aunque estos siguieran conformando el núcleo básico del poder del líder. Entonces, un líder podía contar con el compromiso de personas con las cuáles podía tener una apreciable distancia de parentesco pero intereses comunes en cuanto al manejo de recursos, por ejemplo.

Los procesos neocorporativos por los que han atravesado las comunidades purhépechas de la Meseta durante las décadas pasadas muestran como los liderazgos comienzan a depender cada vez más de las formas de intermediación con el Estado, con su aparato y dispositivo de incentivos y beneficios. El líder entonces se transforma, más que nunca, en un canalizador de recursos, los que son distribuidos entre los miembros de la facción. Por otro lado, asegurar la continuidad, visibilidad y poder en la relación con el Estado ha dependido en buena medida de la relación con los partidos políticos. Los líderes de Nurío no han estado exentos de ello. En el pasado, “el partido único” fue el canal exclusivo por donde circularon los flujos de poder y recursos de la comunidad. La gente de Nurío siempre me dice “antes todos éramos del PRI, ahora somos todos del PRD”. Si bien hay comunidades donde existen adherente de más de un partido, por lo general, los

¹⁸⁷ Tras una notable división del PRD, que presentó a más de 8 candidatos diferentes, el PRI recuperó el sillón edilicio tras varios años fuera del ayuntamiento.

partidos se llevan el “carro completo”, como suelen decir en México, es decir las comunidades son consideradas enteras como patrimonio electoral de un solo partido, lo que no evita la disputa entre líderes de las diferentes corrientes que conviven en ellos. Actualmente los líderes de Nurío adhieren principalmente al PRD, incluso se podría decir que cada una de las corrientes de este partido, que al parecer son muchas, tiene un representante en la comunidad. Sin embargo, en los últimos años un grupo importante de la comunidad ha manifestado su desacuerdo con las líneas partidistas, este hecho ha sido particularmente notorio a partir de la influencia del zapatismo durante la última década. Volveré sobre este asunto en los capítulos siguientes. Aunque no es claro que quien quiera detentar el poder en Nurío rompa del todo con el partido hegemónico en el estado de Michoacán. La costumbre al menos, dicta lo contrario.

En el pasado el prestigio de los Representantes de Bienes Comunales se jugó en torno a las dinámicas del conflicto. En la época de los enfrentamientos más duros con San Felipe y Cocucho, sobre todo en los años cincuenta, los Representantes eran elegidos en base a su arrojo y decisión, pero en los períodos de calma, sobre todo cuando Nurío comenzó a explotar los bosques ubicados precisamente en las tierras en disputa, los representantes que se buscaron cumplían con el perfil de negociador y conciliador. Desde los años setenta, con el advenimiento de las políticas participativas y la seguidilla de recursos para las comunidades, los Representantes de Bienes Comunales se convirtieron en los mediadores más importantes entre la comunidad y las instituciones del Estado. Los fondos agrícolas, forestales de instituciones como la Comisión Forestal del Estado, la SAGARPA, la Secretaría de la Reforma Agraria, etc. o los Fondos Regionales del INI comenzaron a ser y son hasta hoy la base del poder de los Representantes.

El cambio del Representante de estilo “militar” al de mediador político y económico se comienza a producir a principios de los años sesenta, después de unos de los más fuertes enfrentamientos con San Felipe y una vez que hubo intervenido el ejército federal. Hay que decir además que cada vez que hubo enfrentamientos con resultado de muertes los representantes de la comunidad en ejercicio eran encarcelados por la autoridad estatal o federal como responsable de los hechos frente a la autoridad. Algunos de ellos debieron cumplir largas condenas de prisión, situación que obligó a cambiar las estrategias de la comunidad de una situación confrontacional a una más negociadora, así que a principios

de los años sesenta surge una nueva generación de líderes que combinan diversas formas de enfrentar el problema agrario. Pero ello no evitó matanzas como la de 1975, donde fallecieron 10 personas de San Felipe a manos de comuneros de Nurío. Este hecho significó el encarcelamiento y la condena por 10 años de Francisco Marcos Alejo, Representante en ejercicio al momento del zafarrancho. En todo caso y como si la gente del pueblo quisiera exculparse por la encarcelación de una persona inocente, pues se le condenó en calidad de Representante pero no como imputado directo de los hechos, hasta el día de hoy se corre el rumor que Marcos Alejo “había vendido los títulos primordiales de Nurío a los de Cocucho”.

Como señalaba, a partir de los años sesenta surge una generación de líderes más políticos y más concentrados en los problemas internos de la comunidad. A Cruz Aguilar, por ejemplo, le tocó la representación de bienes comunales posterior a la entrada del ejército en 1962. Su período fue de calma y se concentró en la realización de obras públicas de importancia en conjunto con el gobierno del estado, asimismo se dedicó a organizar la explotación de resina, recurso que habría de introducir una nueva dinámica de conflictos al interior de la comunidad.

2. Reinventando el territorio: la lucha de un líder comunal

Soy sólo un purhépecha del pueblo de la Nación Purhépecha, una de las tantas naciones (con todo el sentido que esta palabra tiene) que encontraron los españoles cuando llegaron a "pacificar" y a invadir nuestros territorios, y no un miembro y menos un "dirigente" de la "Organización Nación Purhépecha", ni de ninguna otra organización política, social o partidista.¹⁸⁸

Juan Chávez Alonso, emergió como líder de la comunidad hacia finales de los años sesenta, entonces era un joven comunero que en esa época retornaba a la comunidad después de algunas andanzas por otros estados de la República donde se empapó de las nuevas tendencias políticas que emergían tras los primeros grandes descontentos contra las políticas del partido-Estado. Aunque desde muy temprano Chávez estuvo en las filas del PRI su participación en ese partido fue siempre más bien díscola, como suele ocurrir con líderes que responde a intereses diversos. En todo caso, quienes le conocen bien señalan que hubo un tiempo en que su compromiso con el partido fue bastante estrecho, lo que parece lógico en un contexto donde los líderes comunitarios no tenían otra

¹⁸⁸ Carta de Juan Chávez Alonzo al Diario *La Jornada*, Sección Correo Ilustrado, 9 de marzo de 2003.

opción que allegarse a un campo político regido casi por completo por el PRI. En esas circunstancias las posibilidades de éxito de un líder dependían de los vínculos que pudiera establecer con los grupos partidarios que controlaban los distintos niveles de gobierno, así como los programas y recursos gestionados por las instituciones como los del INI por ejemplo.

La figura de Juan Chávez atraviesa la historia de Nurío de los últimos cuarenta años, es tal vez la persona más influyente que ha habido en la comunidad y en la Meseta. En el pasado, durante su período como Representante de Bienes Comunales, condujo la lucha de Nurío por la recuperación de las tierras comunales en manos de comerciantes de Paracho. El éxito de esta verdadera hazaña le ha otorgado un lugar privilegiado en la memoria histórica reciente de Nurío. “Don Juanito”, como suelen decirle sus seguidores, es un verdadero héroe del pueblo y hoy día se le reconoce como un importante líder purhépecha, de gran prestigio. Pero la figura de Juan Chávez es de luces y sombras, su figura política no ha estado lejos de la polémica, el cuestionamiento y la crítica. De cualquier modo, su figura rebasa con mucho a la de cualquier otro personaje de Nurío y su acción, en el campo de la política relativa a las tierras en disputa, como al problema de la resina, lo ubican como uno de esos personajes ligado a los eventos más importantes y significativos para la comunidad. Es por estas razones que me quiero “colgar” de su figura para desarrollar los vínculos que existen entre el conflicto agrario de Nurío, las disputas internas por los recursos y los procesos de resignificación del territorio en el marco de la etnicidad. Es cierto, los procesos sociales no son llevados a cabo por personas solitarias sino que por actores sociales, consciente de ello nada más pretendo construir un relato sobre los últimos años de Nurío a través de esta figura sin duda influyente.

Juan Chávez, a quien sus seguidores llaman el Tata Juan o Tata Keri, como le dicen también algunos antropólogos, ha sido una de las personas más influyentes en la vida política de Nurío. Es un líder que ha ejercido una enorme influencia en las prácticas políticas de los nurienses con relación al conflicto agrario. Tengo la impresión también que es uno de los más influyentes “reinventores de la tradición” en Nurío, un creador y difusor de mitos y enseñanzas sobre la purhepechidad. Su cercanía con el movimiento magisterial del estado y sus vínculos con el INI en la época del indigenismo de

participación han hecho que sus preceptos hayan calado hondo en las nuevas generaciones, sobre todo entre aquellas personas que hoy tienen entre 30 a 50.

El prestigio de don Juan sobrepasa la comunidad pues durante años se ha desempeñado en cargos en organizaciones indígenas regionales, como el Consejo Supremo de la Meseta, o en las promotorías culturales del INI. Durante los años ochenta fue un activo promotor del proyecto de una Escuela Superior Indígena.¹⁸⁹ En los años recientes adquirió mayor prestigio tras convocar al Congreso del CNI en Nurío como actividad de la Marcha Zapatista del año 2001 donde asistieron según algunos testimonios así como la misma prensa, unas 10 mil personas.¹⁹⁰ En esa reunión Chávez fungió de anfitrión y fue reconocido por la prensa nacional como uno de los líderes más importantes presentes en la reunión con Efrén Capíz de la UCEZ y el subcomandante Marcos. Fue asimismo uno de los oradores principales en el Zócalo durante la “Marcha Zapatista” y en el Congreso de la Unión el 28 de marzo de 2001 a nombre del Congreso Nacional Indígena (CNI).

Don Juan es un zapatista convencido que sigue al pie de la letra los postulados de ese movimiento, él mismo habla de su cercanía con Marcos así como su permanente participación en las actividades del Movimiento.

A la gente del pueblo le gusta especular con el origen de don Juan porque los Chávez no son de Nurío ni tampoco son purhépechas. Algunas personas dicen que el padre de don Juan llegó de Guadalajara en la época que comenzó la explotación de la resina y que luego se casó con una mujer del pueblo quedándose a vivir para siempre en Nurío. Otros señalan que su familia llegó con las bandas de Inés Chávez hacia 1918 y que por

¹⁸⁹ El mismo Chávez señala en una carta enviada al diario *La Jornada*: “En los años 80 representantes y comisariados comunales, organizaciones indígenas y presidentes municipales del pueblo Purhépecha en Michoacán discutimos en asambleas comunales un proyecto para la creación de una Escuela de Educación Superior Indígena, el cual fue aprobado por consenso. Las comunidades de Nurío, Urapicho, Pomacuarán y Paracho donan 310 hectáreas. En 1994 se formó un patronato Pro Construcción del Tecnológico Agropecuario y Forestal Regional, para su gestión en 1995 y en 1997 se entregó el proyecto a Ernesto Zedillo, y, en diferentes fechas, a los gobernadores en turno de Michoacán: Cuauhtémoc Cárdenas, Ausencio Chávez Hernández y Víctor M. Tinoco Rubí, y, según Jaime Avilés, alguien, que no fui yo, ya se lo entregó al actual gobernador. Este proyecto para la construcción de una universidad indígena no es nuevo, ya que siempre hemos luchado por resolver los problemas de educación, de cultura y de nuestros derechos históricos, y es algo que los diferentes gobiernos hasta la fecha no han atendido”. Carta de Juan Chávez Alonso al diario *La Jornada*, Sección Correo Ilustrado, 9 de marzo de 2003.

¹⁹⁰ Véase por ejemplo: “Se espera una asistencia de 10 mil personas al Congreso Nacional Indígena de Nurío, Michoacán”, en diario *La Jornada*, martes 13 de febrero de 2001; “La iniciativa COCOPA no se negocia”, diario *La Jornada*, domingo 4 de marzo de 2001; “Nurío y el Congreso de la Unión, episodios de una historia de más de 2 mil kilómetros”, en diario *La Jornada*, Lunes 9 de abril de 2001.

lo tanto serían parientes con el famoso revolucionario. Una tercera versión señala que la familia de Juan Chávez llegó de Charapan huyendo de las refriegas entre agraristas y cristeros.

En Nurío es una obligación hablar con el “Tata Juan”. De hecho cada vez que contaba sobre el propósito de mi visita al pueblo las personas me enviaban a hablar con él: “Hable con don Juan, él puede ayudarlo” o “don Juan sabe de eso, háblele” o “toda esa información que usted busca la tiene don Juan” y así. Pero en realidad no fue tan fácil encontrarlo, su condición de líder y de personalidad pública lo mantiene permanentemente ocupado, generalmente de viaje por México o el extranjero, fue así como pasaron varios meses antes que pudiera contactarlo hasta que por fin lo encontré. Pero mi suerte duró poco. Don Juan iba saliendo en ese mismo instante a la reunión de Oventic en Chiapas, la de los caracoles zapatistas. Para calmar mis ansias me entregó materiales escritos, revistas, folletos y documentos y me pidió que los leyera “mientras tanto”. “A la vuelta conversamos”, me dijo. Sería todo.

Dos meses después por fin pude encontrarme con el casi mítico don Juan, pero no en su casa sino que en la milpa familiar, a unos dos kilómetros del pueblo. Me condujo hasta él uno de sus nietos que debía ir a dejarle una vianda de comida. Esa noche don Juan pernoctaría junto al sembrado para cuidarlo de los constantes robos que se producen cuando el maíz comienza a madurar.

Emprendimos el camino por una brecha que parecía enjabonada por las persistentes lluvias de septiembre, siempre subiendo, serían las cinco o seis de la tarde y aunque algo de verano quedaba el día estaba oscuro y algo frío, como suele ocurrir en la Meseta aún en los meses estivales. Después de algunos minutos llegamos a la milpa de los Chávez, casi a orillas de un camino vecinal. Entre las plantas de maíz ya crecidas y a unos 10 o 15 metros del camino se podía apreciar una pequeña ramada. Antes de seguir avanzando el muchacho me pidió que esperara tras el alambrado hasta que él me diera el aviso. Desde ahí pude percatarme de un breve intercambio de palabras entre el nieto y el abuelo, entonces le dio la orden, el muchacho volvió a buscarme, tan ceremonioso como antes. Me salieron a recibir dos furiosos perros que don Juan desde atrás calmó con unos gritos firmes que los hicieron volver enseguida. Ingresé a la pequeña ramada donde don Juan, sentado en el suelo, intentaba encender una fogata. Don Juan me saludó amable pero sin sorpresa, con algo de dignidad y desconfianza. No alcancé a decir

nada. Comenzó hablar como si se tratase de una conversación interrumpida tiempo atrás. Habló del neoliberalismo, de la reunión de la OMC en Cancún, donde había estado en los días pasados junto a los zapatistas y representantes del CNI. Continuó hablando del imperialismo norteamericano y la guerra, de los daños de la globalización. Era un discurso similar al que tienen otros líderes mexicanos, un viaje discursivo entre lo local y lo global, Nurío, Tokio, Cancún, Davos, Oventic, Nueva York y otra vez Nurío, el comercio y los derechos indígenas, Fox y Bush, las alianzas del neoliberalismo en contra de los derechos de los pueblos. Así siguió por varios minutos.

Don Juan es un hombre de baja estatura, de piel algo morena aunque más bien blanca para los estándares mexicanos,¹⁹¹ su cabello está entrado en canas al igual que su bigote, que recuerda vagamente, por su forma y su caída, al bigote de Zapata. Juan Chávez es un hombre instruido e inteligente, que habla con fuerza y convicción de lo que piensa. Se formó al calor de las luchas sindicales, entre los ferrocarrileros de los años cincuenta. El mismo, señala con orgullo que fue ahí donde adquirió su conciencia obrera que lo llevó luego, siendo estudiante, a la lucha por la creación de escuelas normales en los sesenta los setenta. Este es un hecho central en la biografía de Chávez pues de ahí en adelante una de sus principales preocupaciones será precisamente la creación de escuelas e internados. En lo ochenta esta preocupación se orientará a la lucha por la creación de escuelas bilingües y últimamente a la creación de una universidad purhépecha. Esto también explica su permanente alianza con maestros bilingües, uno de los grupos impulsores del movimiento étnico purhépecha de los ochenta y los noventa. Su preocupación por la formación de escuelas e institutos le ha acarreado críticas de sus detractores que consideran que tal preocupación distrae el objetivo principal de la lucha purhépecha como es la tierra.

Don Juan tuvo una participación destacada también en los procesos de acercamiento y conciliación de Nurío con San Felipe, a través del acuerdo firmado en 1983, y con Cocucho a través de la mesa de conciliación agraria creada por Salinas de Gortari en 1993. En ambos casos destacó por su discurso conciliador que apeló a los valores de la

¹⁹¹ No tengo particular interés por las diferencias que existen en los colores de piel de las personas pero con el tiempo he podido apreciar que este es un tema soterradamente importante para muchos mexicanos. En las comunidades indígenas como Nurío esto no es excepción pues hay quienes sostienen que el color de piel es una evidencia de la “indianidad” o mestizaje de una persona. Es decir entre los propios indígenas se utilizan las mismas categorías o “descriptores” para clasificar a los “otros” que los que utiliza la sociedad dominante.

comunidad, a la hermandad purhépecha y a la historia local como patrimonio común de los indígenas de la Meseta.

Después de un rato de escuchar a don Juan por fin pude exponer mis intenciones. Le conté que deseaba saber más acerca del conflicto agrario entre Nurío, San Felipe y Cocucho. Me respondió con tristeza que la lucha por la tierra los había llevado a enfrentarse entre hermanos cuando finalmente el único responsable era el Estado. La clave para entender el conflicto y las múltiples interpretaciones sobre los títulos y deslindes de la comunidad, señala don Juan, se encuentra en la forma en que se elaboraron las Resoluciones Presidenciales. Señaló que tanto en los estudios técnicos informativos como en los trabajos complementarios no se tomó en cuenta la información entregada por los comuneros quienes finalmente no pudieron impedir que la Resolución saliera de esa manera. La resolución se hizo contra la voluntad de la comunidad eso explica que se haya emitido una resolución para R.T.B.C. con la que finalmente los nurienses no estuvieron de acuerdo. El problema, señala el Tata Juan, es que los estudios se hicieron mal y la causa está en la corrupción de las autoridades comunales del pueblo, con lo cual achaca una parte de la responsabilidad a la propia comunidad. Además, señala, había otras fuerzas que estaban interesadas en que el proceso terminara de esa forma. El punto principal es que una vez emitida la Resolución, la gente de San Felipe y Cocucho, como era obvio, asumieron que la Resolución era la versión real pues venía respaldada por la Ley y por el propio Presidente de la República, frente a esto las otras comunidades entendieron que Nurío no tenía nada que más que hacer que respetar la ley y la palabra empeñada del Primer Mandatario. De este modo, la Resolución Presidencial no hacía más que sancionar “una verdad” equivocada. Con su decisión, señala don Juan, el Estado provocó una seguidilla de errores y problemas que subsisten hasta el día de hoy.

No obstante, don Juan señala que los derechos de Nurío se encuentran en la tradición y en la memoria de la gente, así como en los títulos primordiales. El pueblo de Nurío intentó ampararse en esos derechos y en los títulos primordiales como lo establecía el Artículo 27 constitucional y en el Código Agrario, que protegía los derechos de aquellos que han poseído la tierra en comunidad. Según don Juan, con eso habría bastado para darle la razón al pueblo. Pero los títulos primordiales de Nurío nunca han sido encontrados, no hay indicios de ellos, pese a que la gente de Nurío dice haber

encomendado a varias personas su búsqueda en los archivos de Morelia y Ciudad de México. Don Juan, dice haberlos buscado incluso en el Archivo General de Indias de Sevilla. La única explicación para esta misteriosa desaparición de los títulos primordiales, según don Juan, es que el gobierno los tiene retenidos o guardados para no darles la razón en sus reclamaciones.

La postura de don Juan sobre los títulos primordiales ha variado con el tiempo. En una entrevista que le hizo el Taller de Economía del Trabajo de la Facultad de Economía de la UNAM en 1992, señalaba que títulos virreinales eran la principal causa de las desavenencias y conflictos entre los purhépechas. Según don Juan el Estado al basarse en los títulos primordiales legitimó los criterios hispano-coloniales que organizaban el deslinde y propiedad de la tierra indígena:

“... el problema revivió con una mayor fuerza hace unos 50 años cuando las comunidades trataron de buscarle solución definitiva a los problemas de límites y empiezan a aparecer los famosos títulos virreinales ya con la creación de la secretaría de Asuntos Agrarios y de Colonización.

Y es cuando nuestro pueblo empieza a oír y a reconocer algunas mojoneras que las generaciones actuales no conocían e inclusive empiezan a conocer esos documentos y empiezan a darse las confusiones. Primero en forma interna en cada pueblo y después entre los pueblos y así se viene encendiendo una bomba de tiempo que estaba oculta, bomba que dejaron enterrada los españoles y que hasta estos tiempos les está dando resultados con efectos desastrosos para nuestras comunidades. Bomba dejada por aquellos españoles que instrumentaron esos documentos de la época colonial”¹⁹²

Los títulos primordiales eran entonces la principal causa de los conflictos agrarios de Nurío con sus vecinos por eso Juan Chávez sostiene en esa época que “tenemos que hacer a un lado esos documentos instrumentos de mala fe”¹⁹³. Sin embargo, hoy en día Juan Chávez es una de las personas que ha buscado con mayor ahínco los títulos primordiales de Nurío. El mismo Chávez me solicitó en más de una ocasión que le

¹⁹² Fernando Talavera y Francisco Muñoz (1992), *La nación purhépecha 500 años después*, México, Taller de Economía del Trabajo (TADET), Facultad de Economía, UNAM, pp. 74-75.

¹⁹³ *Ibid.*, p.75.

ayudara a encontrarlos. Tras la búsqueda de los títulos primordiales personas como Juan Chávez guardan la esperanza de darle una mayor legitimidad a las reclamaciones que sostienen contra las comunidades de San Felipe y Cocucho. Probablemente porque esta última comunidad ha exhibido en reiteradas ocasiones sus títulos primordiales como muestra incuestionable de su antigüedad y legitimidad. Así, pese a la idea de que los títulos primordiales fueron promovidos por el Estado para dividir a las comunidades los nurienses, don Juan incluido, siguen creyendo que estos son imprescindibles para respaldar sus reclamos.

Otro argumento de don Juan, que refleja la injusticia de la Resolución Presidencial, es el hecho de que la mayor parte de las comunidades purhépechas han reclamado y recibido un promedio de 4 mil a 8 mil hectáreas, con excepción de Cherán y Tarecuato que tiene alrededor de 20 mil o 22 mil hectáreas.¹⁹⁴ La lógica dice entonces que Nurío siendo una de las comunidades más grandes y más antiguas debiera tener por lo menos 4 mil hectáreas de tierras y sin embargo tiene 1,395.00 hectáreas. De esta manera, dos terceras partes de Nurío quedaron sin ser reconocidas por la Resolución presidencial. La tesis de don Juan parte entonces de la idea una cierta proporcionalidad entre la población y la extensión de los derechos territoriales de las comunidades. Este argumento puede ser contrastado con la información existente sobre población y el número de hectáreas que poseen las comunidades de la meseta. En efecto, pese al mayor número de población de Nurío, no sólo en relación a sus vecinos sino que a la mayoría de las comunidades de la región purhépecha, las tierras parecen desproporcionadamente menores en cantidad.

He reproducido las argumentaciones y discursos básicos de don Juan Chávez sobre el problema agrario de Nurío porque me parece que este ellos están en la base de las explicaciones que hoy circulan en Nurío. Es difícil afirmar que este discurso sea propiedad o creación de él y que sea él quien lo ha impuesto sin embargo me parece que existe un estrecho vínculo entre este discurso y el liderazgo de don Juan. En los encuentros que sostuve con personas vinculadas a don Juan, que forman parte de su grupo o que se sienten interpretadas por él aparece el mismo tipo de argumentación, los mismos tópicos y las mismas conclusiones. No obstante, no todas las personas de la comunidad adhieren a este discurso, hay quienes sostienen otro tipo de argumentos que

¹⁹⁴ Don Juan excluye dentro de estas comunidades a Nuevo San Juan Parangaricutiro por considerarla una excepción nacida de un desastre natural.

se centran en episodios que son “olvidados” por la argumentación de don Juan que al parecer corresponde a la versión oficial.

¿Qué es lo que ha hecho que esta sea la versión oficial? ¿Qué otras versiones existen? ¿Porqué las personas desean relevar una versión que parece coherente a la vez que idealizada? La figura de don Juan como líder de Nurío parte de un episodio fundamental en la historia reciente de la comunidad, se trata de la recuperación de las tierras que la gente de Nurío había perdido después de la desamortización a manos de comerciantes de Paracho y de quienes la gente de Nurío llama “los ricos del pueblo”. El proceso de recuperación de estas tierras está ligado al conflicto agrario que Nurío sostenía con Cocucho y San Felipe. Desde los años sesenta las autoridades de Nurío comenzaron a buscar vías legales para la recuperación de sus tierras, en vista del fracaso que significó la estrategia confrontacional del período anterior. Esta nueva estrategia está ligada a la figura de Juan Chávez quien con otros comuneros plantea la necesidad de recuperar las tierras perdidas que se encontraban en los límites de las áreas litigiosas. La estrategia consistió en desconocer la propiedad de las personas externas a la comunidad y emitir, como autoridad, minutas de posesión de los terrenos a las personas y familias que se decían en posesión ancestral de esos terrenos. La recuperación de esas tierras, por tanto, permitiría legitimar y reafirmar la propiedad de la tierra de Nurío en los terrenos en conflicto. La estrategia de don Juan y de quienes lo apoyaban tuvo éxito y elevó la figura de don Juan a una estatura casi mítica, sin embargo detrás de ese episodio se va a incubar uno nuevo que confrontará a la comunidad en dos bandos.

Durante varios meses la versión heroica de la lucha por la tierra en Nurío empapó mis cuadernos de campo. Yo estaba convencido que la estabilidad y coherencia de dicha versión la convertía en algo “verdadero”, sin embargo en el proceso de construcción del relato que pretendía elaborar surgió un episodio que quebraba la imagen de una comunidad homogénea que se había unido contra la amenaza externa que pretendía arrebatarle sus tierras. A continuación intento entrelazar estas dos versiones buscando mostrar la dinámica “real” que ha tenido la lucha por la tierra en Nurío. Este proceso se produce en un momento fundamental para Nurío y las comunidades de la Meseta, se trata de un momento de transformaciones donde comienzan a emerger las nuevas representaciones sobre lo étnico que luego van a permear las visiones sobre la tierra y el territorio. Lo que quiero demostrar con esto es que las construcciones sobre el territorio

no responden a procesos lineales o causales, ni menos a un campo de factores coherentes entre sí. Los sujetos construyen el territorio en base a las condiciones sociales que les ha tocado vivir y estas condiciones conjugan diversos niveles y dinámicas donde el conflicto, muchas veces, parece ser un eje motor para la acción colectiva de los sujetos así como para la elaboración de sus discursos y representaciones.

3. La lucha “heroica” por la tierra

La gente de Nurío maneja distintas versiones sobre el conflicto agrario con sus vecinos, pero hay sólo dos que son realmente hegemónicas. Una, es la versión más descarnada y vivencial de los hechos, la que recoge los sucesos “reales”, la que muestra las debilidades humanas, el dolor y los errores cometidos por todas las partes en conflicto. Esta es una versión que en cierta forma se hace cargo de las responsabilidades que ha tenido la comunidad en la prolongación del conflicto y señala que los nurienses, por diversas condiciones como la pobreza, el analfabetismo o simples intereses mezquinos, no han tenido la capacidad de solucionar el conflicto. Esta versión tiene una menor jerarquía dentro del campo simbólico y las estructuras hegemónicas de los nurienses. Es una versión probablemente más reciente, construida al alero de los procesos de conciliación agraria promovidos por el Estado y las propias comunidades.

La segunda versión, a la que denomino la versión heroica o épica, es hegemónica, por lo mismo tiene mayor credibilidad y legitimidad entre los habitantes de Nurío, aún entre las distintas generaciones de la población. Se trata de una versión que ha sido construida a partir de experiencias concretas y fragmentos de memoria dispersos. Centra sus discursos en la época del conflicto más duro. Por lo mismo, esta versión releva las partes más belicosas y sangrientas del conflicto, como una manera de justificar la necesidad del mismo, intentando demostrar de paso que la lucha por la tierra es fundamental para la comunidad. Por eso quienes sostienen esta versión asocian el conflicto a la vida cotidiana de los nurienses y tienden a verlo como una totalidad, como algo permanente, incluso después de los procesos de conciliación agraria. Se puede decir que en este relato que la vida y la muerte circulan en torno a la lucha por la tierra: “Yo nací el [año] 51, fue el miércoles 27 de marzo de 1951, ese día hubo 18 muertos de

aquí [de Nurío] nada más, por los de Cocucho. No, esto ya tiene siglos, si ya tiene muchos años”, dice el Juan Ignacio Rubio, el Representante de Bienes Comunales.¹⁹⁵

Aunque el conflicto agrario, según los testimonios, es de larga data, probablemente del siglo XVII, los nurienses cuando hablan de él, del pasado y de los hechos que lo originaron obviamente se concentran en un período que calza con los límites de la memoria y está anclado en las más profundas significaciones relativas al Estado, sus leyes y el reparto agrario, se trata del período que rodea la entrega de la Resolución Presidencial de 1954. Este período es crucial en la memoria histórica de los nurienses. Es en esos años donde según los habitantes actuales de Nurío se habrían producido los hechos más violentos, las mayores confrontaciones, en las que las otras comunidades habrían desplegado toda su fuerza y su odio hacia la comunidad de Nurío. Asimismo, es el período en que el Estado, ya sea en su manifestación local estatal o federal, ha cometido los más graves abusos en contra de la comunidad. Las representaciones del conflicto aluden a la adversidad a la que deben enfrentarse los nurienses día a día durante años y a la decidida respuesta que da la comunidad, incluso al punto de dar la vida por la tierra. Esta versión es sostenida por muchos de los protagonistas de los hechos, es decir personas que hoy tiene entre 55 y 80 años, una generación a la que pertenece un grupo de poder, una facción, que ha tenido un enorme peso en la construcción de la comunidad, en su organización, y que aún hoy sigue teniendo influencia en las decisiones del pueblo. Es una generación que se ha encargado de transmitir la versión heroica a las nuevas generaciones de nurienses. Pero quienes adhieren a esta versión la “utilizan” de diversas formas, por una parte con ella justifican los hechos de violencia del pasado y la necesidad que tuvo la comunidad de emprender acciones que finalmente iban en beneficio propio. Mientras que otros, un grupo que luego identificaremos con ciertos liderazgos y un proyecto etnicista, utiliza la versión heroica para mostrar porque es necesario superar el conflicto y buscar acuerdos con los vecinos.

Don Cruz,¹⁹⁶ que por los años cincuenta era un joven de unos veinte años que había ido varias veces a los Estados Unidos como bracero recuerda con entusiasmo los días en que “agarraban” con los de Cocucho: “El zafarrancho fue al pie de los cerros pelones al

¹⁹⁵ Entrevista con JIR, Nurío.

¹⁹⁶ Entrevista con CA, Nurío.

norte. Andábamos en grupos de a cinco personas con rifles 762, escopetas para las ardillas y Mausser cortos o largos, y el tercerol”. Se trata de una época de hombres valientes y osados que arriesgaba su vida por defender las tierras de la comunidad.

A principios de los años sesenta el Ingeniero Roberto Smith intenta realizar distintos trabajos complementarios solicitados por las partes. En medio de esos trabajos, tanto los comuneros de Nurío como los de San Felipe, insisten en hacer faenas de cultivo y siembra para demostrar así su ocupación y uso legítimos frente al ingeniero. Asimismo cada vez que Smith intentaba avanzar en su labor “preséntanse nuevos propietarios previos en Nurío”, señalaba un telegrama de Smith al Delegado del Departamento Agrario. La situación se agrava porque Nurío tramita por esos días un permiso para “marqueo de maderas finas con fines comerciales en circunstancias que esa comunidad no posee terrenos montuosos”, los de San Felipe sospechan que se trata de sus tierras, de aquellas que se disputan con Nurío. Los enfrentamientos se hacen cada vez más frecuentes hasta que los primeros días de marzo de 1961 mueren dos personas una de Nurío y otra de Cocucho.

En julio de 1963, frente a la imposibilidad de realizar los trabajos y a los frecuentes encontronazos entre los comuneros, la autoridad agraria resuelve solicitar la presencia militar al Comandante de la XXI Zona Militar, General Félix Ireta.¹⁹⁷ El destacamento militar se estaciona en la zona hasta 1965, eso es lo que explica la relativa calma por la que atraviesa la comunidad durante los años sesenta. A pesar de la presencia militar ese mismo año el Secretario General de Gobierno del Estado, Lic. Rafael García de León solicitaba al General Ireta “las garantías para guardar la situación de hecho existente en la zona litigiosa entre campesinos de Nurío y comuneros de San Felipe de los Herreros”, señala una comunicación escrita.¹⁹⁸

“Mi gente del pueblo nunca se ha dedicado mucho al talado de la madera, eso si se dedicó a la resina, pero a través del tiempo fue modificando el trabajo o la

¹⁹⁷ Reconstruí este episodio a partir de testimonios y de una serie de documentos depositados en el Archivo del RAN-Morelia, Caja de Nurío. En cuanto a los documentos, se trata de cartas, oficios y telegramas dirigidos por el Ingeniero Smith al Delegado Agrario y por este a las autoridades superiores agrarias y a la autoridad militar. Las fojas en que están contenidos estos documentos van de la 94 a la 102 y corresponden a los años 1963 a 1965.

¹⁹⁸ AGHPM, Paracho, Exp. 11, Caja 3, Del Secretario General de Gobierno, Lic. Rafael García de León al C. Gral. De Div. Félix Ireta Viveros, Comandante de la XXI Zona Militar, Morelia Mich., 14 de enero de 1965.

actividad, por qué, porque cuando surgió ya que se habían terminado los árboles empezó el conflicto, entonces el conflicto ya no los dejó ir al campo. Entonces la gente nuestra decía “ahora que vamos a hacer, ya no se puede sembrar, bueno me voy al viaje”. Aunque ellos a veces no podían hablar, porque nosotros hablamos en purhépecha, tenían que ir a Guadalajara, tenían que ir a México por una necesidad propia. Así que como te digo esto nos genera muchos problemas. Entonces nuestra gente era del campo, era campesino pero desgraciadamente con los conflictos, como aquellos echaban fregadazos tiraban con 270, con R-15, con R-18, G-3, bueno harta carabina y nosotros también para que estamos con cosas, allá también había choques. Entonces nuestra gente dijo no, hasta aquí llega el campo”.¹⁹⁹

La gente dice que en ese entonces los braceros aportaban dinero para comprar armas o bien las traían en su equipaje de viaje desde el Norte. El conflicto había escapado de las manos de la autoridad y no existía mediador que pudiera poner fin a esta reyerta. Ni la presencia del Tata Lázaro logró hacerlo. La gente del pueblo con la que conversé sobre este período recuerda que el General se hizo presente en la comunidad en varias ocasiones. Incluso alguien me contó una leyenda que había en el pueblo. En los aciagos días del conflicto el Tata Lázaro solía llegar sin aviso al pueblo, a veces de noche, montado en su caballo o de a pie.²⁰⁰ Entonces, como una aparición, les decía a las gentes con las que se topaba que no debían de seguir peleándose por la tierra y que nada más se dedicaran a trabajar.²⁰¹

Uno de mis entrevistados de más edad, Don Cruz, que fuera Representante de Bienes Comunales de Nurío en los años sesenta, estuvo con el General en una visita que realizó a San Felipe. En esa ocasión, Cárdenas les dijo algo insólito, en opinión de Don Cruz, que la tierra por la que se pelaban “no era de los purhépechas sino de la nación”, por lo tanto la lucha que ellos levaban era absurda y no tenía sentido pues lo que debían buscar era el avenimiento y el acuerdo para trabajar esas tierras en conjunto.²⁰² A cambio del

¹⁹⁹ Entrevista con MRB, Nurío.

²⁰⁰ Calderón, op.cit., pp. 219 y ss., señala que en la Meseta se fue tejiendo una imagen casi mitológica y endiosada del general. Estas historias aumentaron en la época que Cárdenas se convierte en vocal de la Comisión del Tepalcatepec, porque efectivamente visitaba muchas comunidades indígenas.

²⁰¹ Conté esta historia a personas que conocen otras comunidades de la Meseta y me dijeron que este tipo de leyendas sobre Lázaro Cárdenas es común, incluso en algunos lugares señalan que el general podía ser visto el mismo y a la misma hora en lugares muy distantes entre sí.

²⁰² Entrevista con CA, Nurío.

conflicto y de las armas, el General, aquel que había promovido la lucha armada durante la revolución y el agrarismo de los años treinta, quiso llevar apoyos, infraestructura y una serie de medidas de mejoramiento de las condiciones del pueblo, fue en esa época que se construyeron los primeros pozos profundos para obtención de agua, se ampliaron y empedraron las calles y se comenzó a construir la escuela pública que finalmente fue inaugurada en 1964. Todas estas acciones estaban incluidas dentro del Plan para la Cuenca del Tepalcatepec, dentro del cual se generó un plan específico para la Meseta y sus comunidades.²⁰³ Hay que recordar que la obra de Aguirre Beltrán relativa a la Meseta tiene como propósito ilustrar e informar al Pan mencionado. Pese al esfuerzo invertido por el gobierno del estado y a su férrea intención de utilizar dichos recursos para frenar los efectos perversos del reparto en la Meseta, la misma gente de Nurío reconoce que el conflicto continuó con poco cambios, “no le hicimos caso al General”, me dijo otro señor que también fue testigo de las pláticas de Lázaro en San Felipe.

La acción en favor de las comunidades serranas implementada por Lázaro Cárdenas y su hermano, el entonces gobernador Dámaso Cárdenas, coincide con una inestabilidad creciente del Programa Bracero, inestabilidad que, valga decirlo se relaciona más bien con la manipulación que el gobierno americano hace de la demanda de mano de obra mexicana. Es un período complejo pues la crisis del Programa Bracero se produce en pleno auge de comunalización de la Meseta donde hay una mayor disputa por los bienes comunales y sus deslindes. Es difícil establecer una relación entre estos dos hechos pero no me cabe la menor duda que la crisis del Programa Bracero en los sesenta y el aumento de las disputas por los bienes comunales, particularmente por el bosque, así

²⁰³ Esta misma estrategia había intentado el General algunos años antes, justo cuando estaban por salir la mayor parte de las resoluciones presidenciales en la Meseta, así lo indican las noticias aparecidas en el Diario La Voz de Michoacán en 1953. “Gigantesco plan de trabajos, Lázaro Cárdenas dicta medidas a favor de pueblos indígenas” y agregaba “Caminos, colegios y agua para poblados de la cuenca. Obras de Dámaso Cárdenas”. Otra nota de la misma fecha señalaba: “En el pueblo de Nurío y Paracho se están preparando pozos profundos para agua potable y en Ahuiran se construirá una Noria de cincuenta metros de profundidad”. La Voz de Michoacán, 11 de noviembre de 1953, p. 6. Otro artículo, un mes más tarde titulaba “Darán más impulso al resurgimiento de los pueblos de la sierra tarasca”. La iniciativa se inscribía dentro del plan para la cuenca del Tepalcatepec e incluía la construcción de escuelas, introducción de agua potable, alumbrado eléctrico, construcción de caminos, instalación de talleres, impulso a los cultivos, entre otras medidas. Para el efecto se nombró como promotores y patrocinadores a gente de los poblados de Zirosto, Nuevo Parangaricutiro, Angahuan, Caltzonzin, Aranza, Tanaco, Ahuiran, Urapicho, Pomacuarán, Cherán Atzicurin, Cherán y Tingambato. En Nurío se nombró al Ingeniero Adolfo Báez (?). La nota agrega que la “Sociedad para el impulso de los pueblos de la Meseta” quedó presidida por el General Lázaro Cárdenas y el Gobernador del Estado [su hermano el General Dámaso Cárdenas], *La Voz de Michoacán*, 5 de diciembre de 1953, p.6. Días más tarde se crea la Junta para el Mejoramiento Cívico, Moral y Material de Paracho, presidida por Emilio Romero Espinoza, Secretario General de Gobierno. *La Voz de Michoacán*, 25 de diciembre de 1953, pp. 1 y 20.

como la instalación de plantas resineras durante el mismo período se encuentran en estrecha relación.

Pese a la acción del gobierno del estado, en los años siguientes los purhépechas continuarán con su lucha por la recuperación de sus tierras comunales. Era difícil que fuera de otra manera, ninguna de esas intervenciones estatales o federales, de esa época y de los años recientes, han apuntado a la solución del problema de fondo como es la superposición de los títulos entre comunidades vecinas. Pero entonces ¿cuál podía ser la solución? ¿más tierras? ¿y por qué no? El reparto agrario estaba vigente y faltaban algunos años para que las autoridades confesaran que la promesa era sólo eso, una promesa. El problema yo creo tiene que ver con que las comunidades como Nurío que reclamaban como propias grandes porciones de tierra en manos de otras comunidades en realidad no tenían ninguna posibilidad de ampliar sus tierras más allá de lo que poseían. La única forma era quitar a los otros para tener más. En la Meseta no hay ni ha habido tierra adicional para suplir o ampliar aquello que las comunidades dicen que les falta. La confirmación y la restitución se hizo sobre la misma tierra de antes, nunca hubo posibilidad de tierras nuevas por lo tanto la política agraria en una región como la Meseta parte ahogada desde el principio. Lo más que podían hacer las comunidades restringidas en su dotación de tierras era recuperar las que estaban en manos de otros y esos otros por lo general eran comunidades indígenas. El reparto entonces se hizo en muchos casos sacrificando no a quienes eran considerados los enemigos de la revolución, como los hacendados o los rentistas, sino a quienes se calificaba como los sujetos predilectos. Se propuso que el proyecto agrario sería para ellos el mayor beneficio y a la larga depositó en ellos la “administración” de un conflicto que estaba en manos del Estado solucionar. Por el contrario, durante años, el Estado en sus distintos niveles miraría estos conflictos como un problema de los indios. Así, mientras el Estado ofrecía el reparto, los indios ponían el conflicto. El Estado ponía a disposición de los indígenas las leyes agrarias para luego desentenderse de las consecuencias que éstas generaban a nivel local o regional.

Así, por doquier se esparcían los conflictos y choques entre distintas comunidades: Tanaco con Cheranástico, Cocucho con Urapicho, San Felipe con Pomacuarán, Angahuan y Corupo, Nahuatzen con Sevina, Comachuén con Tingambato, etc. En Nurío las “acciones” se suspenden por un tiempo debido a la presión de las autoridades,

que a diferencia de otras épocas tolera cada vez menos estos enfrentamientos. La comunidad, entonces, se concentra en la explotación resinera, actividad antigua en la comunidad pero detenida por el conflicto ya que los principales montes resineros eran precisamente los que se encontraban en el cerro Nurío Juata. El incentivo a la explotación de la resina es también parte de un programa del gobierno federal destinado a reorientar las actividades de la meseta como respuesta al cierre del Programa Bracero en 1963 y la caída del precio del maíz situación que se venía arrastrando desde fines de los años cincuenta. Volveré sobre el tema de la explotación resinera y su relación con el conflicto agrario en el apartado subsiguiente. Por ahora me quiero ocupar de otro episodio desde el cual los nurienses han reconstruido la comunidad como fue la recuperación de las tierras de la comunidad en manos de comerciantes de Paracho.

4. Cuando la gente de Nurío “recogió” la tierra a los mestizos de Paracho

Las tierras de nosotros no se empeñan ni se venden porque las tierras son de todos, son comunales. MRB, Nurío

A la gente de Nurío le gusta decir que, a diferencia de otras comunidades, ellos nunca cedieron sus tierras a extraños, decir lo contrario podría entrar en contradicción con la versión que dice que los nurienses siempre han defendido su territorio de la amenaza y la ambición externa. Sin embargo cuando el peligro de esta contradicción se diluye aflora un episodio que marcó las experiencias de la gente de Nurío tanto como el conflicto con Cocucho y San Felipe, se trata de la recuperación de las tierras comunales cedidas en el pasado a comerciantes de Paracho o concentradas en manos de unos pocos “ricos” de Nurío. El proceso de recuperación de estas tierras tiene directa relación con el conflicto agrario pues, como ya lo he señalado en el capítulo anterior, muchas de estas propiedades estaban ubicadas en los linderos de las áreas en conflicto. La recuperación de estas tierras por tanto obedecía al objetivo de reafirmar la legítima propiedad en aquellos lugares en que la propiedad de Nurío, su uso y ocupación estaba en cuestión.

Para la gente de Nurío los mestizos de Paracho “los de afuera” representan una identidad distinta. Esta representación tiene una estrecha relación con la acción que muchas veces han ejercido las cabeceras en las tierras y comunidades indígenas de la región. Los mestizos de las cabeceras son los otros, los dominadores y expoliadores. Ello se confirma en las usurpaciones y engaños de que han sido víctimas por parte de

miembros de esa “otra identidad” con los cuales no comparten los mismos símbolos e intereses.²⁰⁴

Como anoté en las páginas anteriores los intentos por recuperar las tierras o por demostrar que pertenecían a propietarios de Nurío, pese a haber sido traspasadas “legalmente” a mestizos de Paracho, datan de la época en que se solicita la dotación ejidal, en 1925. Esta situación se va a repetir a lo largo de los años, es así como en 1959 siendo Representante de la Comunidad Indígena de Nurío don Pedro Castillo Mercado, se presenta una lista con 120 pequeñas propiedades ubicadas principalmente en los linderos con San Felipe. Estas tierras eran consideradas tierras ociosas por la autoridad, y quedaban excluidas de la categoría de tierras comunales, su abandono entonces ponía en duda la propiedad de Nurío y las hacían blancos de las demandas de San Felipe. La autoridad de Nurío señalaba que sus propietarios las habían abandonado como producto del conflicto.²⁰⁵

Ante la necesidad de demostrar la legítima propiedad de estas tierras, las autoridades de Nurío se vieron en la paradójica situación de reconocer a los propietarios particulares de la comunidad como legítimos dueños de esas tierras, pues el argumento de que eran comunales no tenía justificación ni posibilidades de ser demostrado. Varias de estas propiedades estaban concentradas en manos de unos pocos comuneros a quienes los demás nurienses reconocen hasta hoy como “los ricos del pueblo”. Se dice que ellos eran gente explotadora, vinculada a los comerciantes y ricos de Paracho con quienes se habrían asociado para aprovechar las tierras de la comunidad.

La documentación agraria muestra que una parte importante de estas tierras fueron traspasadas a particulares de la comunidad entre 1940 y 1955, aunque hay alguna de 1876 y otra de 1907. Algunos de los nombres que más se repiten en este listado son los de Constantino Alejo Apolinar, Santiago Rubio Alejo, Toribio Romero Alemán y José Romero González. A estos últimos, “los Romero”, aún se les recuerda como una rica familia del pueblo. Toribio Romero Alemán llegó a ser Representante de Bienes Comunales a mediados de los años sesenta y se le acusa de haber trasladado la

²⁰⁴ Véase el caso de Chilchota en la Cañada de lo Once Pueblos. Castilleja et al., *op. cit.*, p.287.

²⁰⁵ RAN-DF, Archivo Nurío, De Pedro Castillo Mercado, Representante de la Comunidad Indígena de Nurío a Ignacio Ochoa Reyes, Delegado Agrario, Morelia, Mich., 14 de marzo de 1959, fj. 89. El listado está incompleto tan sólo aparecen 24 de los 120 predios mencionados.

producción de resina de Nurío de la resinera ejidal de Cherán a la de Uruapan que pertenecía a privados. La mayor parte de las propiedades mencionadas se ubicaban en el deslinde suroeste y oeste con San Felipe, es decir en el sector denominado Nuricho, Mesa de Nuricho y en las faldas del cerro Nurío Juata sobre todo en el sector Pueblo Viejo. Esto es importante porque varios de estos propietarios, a los que se les reconoce la propiedad de sus tierras, son quienes controlan, como Romero Alemán, el negocio de la resina durante los años sesenta.

La otra estrategia, que se repite a lo largo de los años, es la siembra planificada por parte de los pequeños propietarios en los terrenos litigiosos. Esta actividad se hacía, o más bien se intentaba, casi todo los años y era objeto de alarma por parte de las autoridades municipales quienes veían en estas acciones una provocación que incentivaba el estallido de la violencia un peligro potencial para el enfrentamiento armado. Lo mismo ocurría en la época de las cosechas. El registro oral me indica que la mayor parte de los enfrentamientos se producen durante estos dos períodos, el de la siembra y el de la cosecha. Así que el conflicto y las estrategias para la recuperación de las pequeñas propiedades tenían un ciclo estacional anual al que se fueron acostumbrado tanto los comuneros como las propias autoridades.

“La Presidencia Municipal a mi cargo tiene conocimiento exacto, que los vecinos agricultores de esa Tenencia y Comunidad, que tiene sus predios rústicos en el punto litigioso denominado “La Mesa de Nuricho”, pretenden trasladarse el próximo lunes 18 del mes actual, al desarrollo de labores en tales terrenos, con motivo de la siembra de maíz, como se indica, según conocimientos adquiridos sobre el particular esta Autoridad Municipal.

Por lo que se le ordena a usted y al Ciudadano Presidente o Representante de la Comunidad Indígena de ese poblado, haga llamado espacial a los vecinos de su Tenencia, es decir de aquellos elementos que pretenden desarrollar la siembra de maíz en los terrenos litigiosos con san Felipe de los Herreros, Mich., se abstengan de desarrollar tales trabajos de siembra de maíz”.²⁰⁶

²⁰⁶ AGHPEM, Paracho, Exp.8, Caja 2, De Rafael Núñez Barajas, Presidente Municipal de Paracho a C. Jefe de Tenencia y Representante del Comité Administrativo de la comunidad Indígena de Nurío.

Pero la siembra y cosecha de tierras en conflicto era sólo una parte de las motivaciones inmediatas que los comuneros tenían para enfrentarse entre sí. En los montes abundaba el robo de madera, leña y resina. Asimismo, el abigeato era algo tan común que por muchos años las comunidades decidieron que la ganadería debía ser una actividad secundaria. El conflicto agrario encubría además a los abigeos de la propia comunidad que actuaban contra sus propios vecinos o parientes. Cualquier cosa negativa que sucediera, cualquier robo o corta de madera no autorizada podía ser justificada porque existía un enemigo a quien culpar.

Para recuperar las tierras comunales las autoridades de Nurío debieron reconocer las propiedades particulares de los terrenos situación que parece contradictoria con el objetivo de la lucha por la propiedad comunal. Por otra parte, el reconocimiento de las propiedades particulares favoreció a un grupo que reivindicó su apropiación del territorio de Nurío, confirmándoles de paso su poder y su autoridad, esto aún en el entendido de que ese reconocimiento era parte de una estrategia.

La estrategia de reconocimiento por la vía del otorgamiento de minutas a propiedades particulares situadas en las zonas de litigio con San Felipe, ha sido utilizada en varias ocasiones a lo largo de la historia del conflicto agrario. Primero en 1925 cuando se hace la frustrada solicitud de dotación ejidal, luego cuando se dicta la Resolución Presidencial se vuelven a emitir minutas a fines de los años sesenta cuando las autoridades comunales desconocen la posesión de los comerciantes de Paracho quienes por la vía del endeudamiento se habían quedado con las tierras de quienes recibieron minutas en las décadas anteriores.²⁰⁷ Una última instancia de emisión de minutas se produce en 1978, cuando las autoridades comunales intentan solicitar por segunda vez la dotación de ejido de estas tierras. En los capítulos siguientes veremos como el reconocimiento de las posesiones particulares de estas tierras en el pasado tensionan el proyecto de la comunidad indígena en el cual se ha empeñado un grupo en los años noventa y recientes.

Ordenando se cumplimente debidamente el contenido en la presente comunicación. Paracho, 15 de marzo de 1963.

²⁰⁷ Por lo mismo existe un sentimiento encontrado hacia los propietarios de esas tierras pues las minutas se les habrían otorgado con el fin de que ellos, como miembros de la comunidad, defendieran las tierras de Nurío, sin embargo al cabo de algunos pocos años dichas tierras terminaron ya no en manos de los de San Felipe sino que en manos de los mestizos de Paracho, por eso las autoridades comunales algunos pocos años después debieron hacer el esfuerzo de recuperarlas para que los comerciantes de Paracho nos las traspasaran a la Comunidad de San Felipe.

Volvamos al episodio de la recuperación de las tierras que estaban en mano de Paracho. Esta recuperación se produjo en el período en que Juan Chávez Alonso fungió como Representante de Bienes Comunales de Nurío entre 1969 y 1971. Chávez junto a otros comuneros organizaron una estrategia que echó mano tanto a la legalidad y a la acción directa. La estrategia legal consistió en la presentación ante las autoridades agrarias y estatales de minutas otorgadas por la autoridad comunal donde se reconocía la propiedad de esas tierras a los propietarios originales o descendientes, todas gentes de Nurío. La acción directa en cambio consistió en la ocupación por la fuerza de los terrenos en disputa, hecho que se produjo, según señalan los comuneros, una vez agotados los medios legales.

Este episodio guarda especial significación para la gente de Nurío y con el tiempo se le ha reconstruido como un hecho relevante en el proyecto de reconstrucción de la comunidad.

“Bueno entonces pasó mucho tiempo, de eso si ya me acuerdo bien. Ya mi padre pues yo todavía estaba morro. Aquí ya no entraba casi ni un grano de maíz porque ellos ya tenían camiones y recogía –no pus me debes tanto no te va alcanzar el dinero, pero cuenta con el dinero. Entonces se llevaban todo el producto y no dejaban nada. Los de Paracho no tienen tierras, si tienen pero son malas y son artesanos. No tienen ellos porque ellos también se movieron y ese pueblo no era tan grande, es que ellos se fueron a las artesanías y creció el pueblo y el pueblo ese era chiquito y luego vino mucha gente de fuera, mestizos y todo eso. Seguramente sabían más como producir cosas y se aprovecharon.”²⁰⁸

¿Cómo llegaron estas tierras a manos de particulares externos a la comunidad? Las tierras fueron entregadas como garantía o aval a prestamistas tras cobrar la deuda se apropiaron las tierras. Del mismo modo que en la época de la desamortización de bienes comunales, ocurrida en Michoacán a fines del siglo XIX, bien entrado el siglo XX algunos de los comuneros de Nurío pierden sus tierras en un proceso de privatización de las tierras comunales donde los antiguos dueños se convierten en jornaleros o medieros de los nuevos dueños. Como en el siglo XIX una vez más los nuevos dueños de las tierras comunales de Nurío eran los ricos comerciantes de Paracho, las causas sin

²⁰⁸ Entrevista con AGC, Nurío.

embargo son diferentes a las del siglo anterior, mientras en el siglo XIX el traspaso de las tierras se vincula con el costoso del sistema de cargos que obligaba a los cargueros a endeudarse para financiar las fiestas religiosas, en el siglo XX, se agrega el empobrecimiento progresivo y la imposibilidad de trabajar las tierras debido al conflicto. No obstante varias de las personas que entrevisté afirmaron que la venta de tierras estuvo siempre ligada a la realización de las fiestas religiosas.

Llegó un tiempo en que casi la mayor parte de los terrenos pasaron a manos de los de Paracho, todo por las deudas adquiridas para realización de una fiesta, un casamiento o una simple “pachanga”, señala un entrevistado. Alguna gente, sin embargo, me ha dicho que la venta o traspaso de tierras tiene relación con la compra de armas cuestión que parece contradictoria si se piensa que lucha era para recuperar las tierras. Don Juan cuenta que desde 1959 la gente comenzó a vender sus tierras o a pedir préstamos poniendo como garantía la tierra para comprar armas y luchar contra los de Cocucho.²⁰⁹ Pese a ello algunos testimonios insisten en ubicar la pérdida de estas tierras en un período más antiguo.

“Los de Paracho y un rico de Nurío, Rosendo Caro, tenían muchos terrenos, compraban tierras en tiempo de Porfirio, Carranza y Adolfo de la Huerta. Cuando fui Representante de Bienes Comunales le dije a Antonio Alcalá, el yerno de Rosendo Caro, que no aceptaba vender terrenos. Entonces los de Nurío recogieron las tierras que tenían los de Paracho”.²¹⁰

El traspaso de las tierras se hacía de manera irregular y por la vía del endeudamiento. Las personas pedían dinero prestado vendiendo su maíz a un precio inferior al que se pagaba en temporada de cosechas, era una venta anticipada, en verde. Cuando venía la cosecha la gente de Nurío debían pagar su deuda por un valor superior al contraído originalmente, este pago entonces se hacía con el maíz cotizado a un precio usurario. Como los campesinos finalmente no podían pagar la deuda esta se trasladaba al próximo año y así. Algunos campesinos firmaban una escritura de traspaso de su tierra en garantía y cuando no podían pagar los comerciantes y especuladores de Paracho se quedaban con ellas, mientras que los propietarios originales se quedaban en calidad de jornaleros del nuevo dueño. Era una situación dolorosa porque la gente seguía comiendo

²⁰⁹ Entrevista con JCA, Nurío.

²¹⁰ Entrevista con CA, Nurío.

y viviendo de esas tierras, que antes eran de ellos, pero con escasos derechos y muchos abusos por parte de los nuevos dueños.

La gente de Nurío aún recuerda los nombres de las personas que se quedaron con sus tierras: Rubén Miranda, Alfonso González, José León, Jesús Navas y Ramón Madrigal, son algunos de los mencionados. Algunas personas me dijeron, contrario a la versión de la compra de armas que hasta los años cincuenta, las fiestas continuaban siendo de las principales causas de endeudamiento por las cuales los comuneros de Nurío perdían sus tierras.

Antiguamente, cuando una persona tenía un compromiso de hacer una fiesta vendía un borrego y con eso podía solventar el gasto pero después cuando los costos comenzaron a incrementarse algunas personas empeñaban sus terrenos. Para ello buscaban personas que tuvieran suficiente dinero para el préstamo que se necesitaba, esas personas se encontraban en la cabecera municipal de Paracho: “Si pus si yo no soy agricultor, yo no más te agarro el terreno”. Y así se fue dando.

“Y así fue que cuando nos dimos cuenta ya pues que ya eran dueños de la tierra, de nuestra tierra. Entonces fue una vida muy difícil porque ya había patrones aquí, pero patrones eran de allá. Y esa si que fue una situación muy difícil porque no podías vender tus productos a otra persona sino que a los de Paracho como mediero. Y uno tenía que pedirle yuntas a él, tenía que pedirles un dinero adelantado para pagarle a las cosechas con maíz, o sea todo”.²¹¹

Frente a la urgente carencia de tierras un grupo de la comunidad decide organizarse para recuperar lo que las generaciones anteriores habían perdido. En esta nueva estrategia, volcada a recuperar las tierras en manos de particulares para resolver el problema provocado por los conflictos agrarios con Cocucho y San Felipe va a tener un papel relevante Juan Chávez, recién electo Representante de Bienes Comunes. La estrategia de Juan Chávez consistió en la formación de un Comité Agrario Local a partir del cual gestionó la devolución de los terrenos cedidos a la gente de Paracho otorgando minutas que fueron presentadas ante la autoridad agraria local. Se trataba de un acto de soberanía radical, no era el Estado sino la propia autoridad de la comunidad la que

²¹¹ Entrevista con AGC, Nurío.

devolvía los terrenos a los comuneros. La estrategia contaba en todo caso con el apoyo de algunas autoridades locales y estatales que veían con buenos ojos esta lucha pues podía desviar la atención de los conflictos con Cocucho y San Felipe.

“...como en el sesenta o setenta, como en el sesenta y ocho. Anteriormente se había hechos algunas reparticiones algunas expropiaciones pero no lo habían logrado porque las personas estaban muy influidas por el gobierno, quisieron recoger las tierras y no pudieron. Pero como en 68 o 66 más o menos le toca ya como elección a don Juan Chávez como Representante de Bienes Comunales, por el 65 por ahí. Entonces él organiza un comité y le pone Comité Agrario Local e hizo que ese comité gestionara la repartición de terrenos o expropiación pues en este caso porque ya se hacían dueños. Entonces ese proyecto se fue dando y se logró ya, se logró ya pues y entonces se tuvo que repartir parcelas. Los aparcieron los terrenos de a una hectárea, de a dos hectáreas según la familia. Entonces esa repartición sube y se logró pues”.²¹²

La estrategia se basó en las mismas leyes agrarias vigentes bajo el principio de que las tierras de las comunidades no se podían vender, embargar o traspasar a quienes no pertenecieran a la comunidad. El mismo principio utilizado en los comienzos de la revolución fue utilizado a fines de los años sesenta pues el Código Agrario aún mantenía ese principio de inalienabilidad de las tierras comunales. Esta vez la ley agraria era aliada de la lucha de los nurienses.

“Las tierras de nosotros no se empeñan ni se venden porque las tierras son de todos, son comunales. Entonces actualmente nosotros hemos tenido problemas porque nuestra gente purhépecha... les vendimos a los de Paracho, eso fue ... no recuerdo exactamente, por las cuestiones de las fiestas, se endeudaba la gente y gracias ya a algunos personas de aquí de nuestra comunidad y según la reforma agraria, según algunas leyes, algunos artículos que tata Juan Chávez nos ha ayudado de quitar esos terrenos a los ricos ya en ese tiempo, porque había una ley que nuestros terrenos no se podían vender ni se podían empeñar, o sea no son vendibles. Claro allá en el ejido si porque allá son otras normas, pero nosotros nuestros terrenos no se empeñan ni se venden y gracias a tata Juanito Chávez y a

²¹² Entrevista con AGC, Nurío.

otros elementos, que ya murieron, que nos defendieron que todavía tenemos esos terrenos. Eso fue por allá por 1969, cuando él fue Representante de Bienes Comunales.”²¹³

Pero el grupo que apoyaba a Juan Chávez en esta idea pronto se dio cuenta que la recuperación de las tierras no sería tarea fácil. Había un enemigo interno muy poderoso. Se trataba de la creencia antigua de que el traspaso de tierras a personas ajenas a la por razones de deudas vinculadas a las fiestas era algo normal. Cuestionar el traspaso de tierras significaba cuestionar el sistema de cargos y fiestas religiosas, aún vigente en Nurío, pese al embate sufrido en los tiempos de la revolución.

Pero las resistencias de los comuneros de Nurío en relación con la recuperación de sus tierras tenían también otra explicación. Una parte importante de la población activa de Nurío dependía económicamente de Paracho. Algunos trabajaban en los talleres de guitarra y mueblería en la cabecera o bien fabricaban guitarras para las fábricas de mediano y gran tamaño. Quienes fabricaban muebles y guitarras de forma independiente dependían de las tiendas y el mercado de Paracho, mientras que otra parte ejercía como vendedor de las fábricas de guitarra transitando por el centro y norte de la república en lo que los nurienses llaman “El Viaje”. Además varios de los propietarios de las tierras de Nurío eran los mismos empleadores. De esta manera, mucha gente del pueblo sentía que una rebelión de este tipo sólo podía traer más problemas a la comunidad.

La estrategia para convencer a la gente que debía entrar en esta lucha consistió en un proceso “pedagógico” de conscientización. Se trataba de acercarse a la gente y conversar con fundamentos lo que significaba la recuperación de estas tierras para la comunidad. El grupo “agrarista” se enfrentaba a un núcleo duro que veía en las fiestas y en la tradición un espacio propio y que intentó defenderse tras la figura del maestro Santiago Herrera, del cual hablaré más adelante. A ellos había que convencer para iniciar la recuperación de las tierras. Nurío, recordemos, tiene una larga tradición agrarista, participó activamente contra los grupos locales y aún en las otras comunidades, que se oponían al reparto y que veían la reforma agraria como un proceso contrario a las creencias y tradiciones religiosas que durante siglos habían regulado la vida de la comunidad. Los agrarista en cambio, estaban convencidos de que la religión

²¹³ Entrevista con MRB, Nurío.

era un factor de atraso para la comunidad y que las fiestas no hacían otra cosa que endeudar a las familias. Este mismo tipo de reflexiones fueron las que se ventilaron por esos días.

“... está bien pues que tengamos nuestras tradiciones, nuestras fiestas, es bonito nuestras fiestas pero a nosotros nos han llevado un poquito mal porque en aquellos tiempos, cuenta la historia, el que tenía un poquito más la religión les decían los padres: tu vas a tener cargo, tu te vas atener que encargar como carguero de alguna fiesta. Entonces ahí íbamos vendiendo nuestros terrenitos.”²¹⁴

El proceso de toma de conciencia dio resultado, la gente que había poseído los terrenos que ahora estaban en manos de los comerciantes de Paracho se allanaron a firmar las minutas fue así como comenzó el proceso de recuperación de las tierras.

“... nosotros tenemos un terreno por allá, como de cinco hectáreas para no exagerar. Mi papá lo compró cuando era pequeño, mi abuelo se lo compró como el cincuenta o cuarenta y seis o treinta y seis, no recuerdo, desde ese tiempo poseía mi papá. Y hay pruebas pues, esa minuta porque no hay terrenos legales aquí. Y no solamente esa hay muchas más que justificaron que ese no era pues de ellos, no lo poseían, sino que a través de mentiras posiblemente dijeron que si poseían ahí...”²¹⁵

El 13 de noviembre de 1970 el Representante de Bienes Comunales de Nurío, Juan Chávez Alonso presentaba ante el Receptor de Rentas de Paracho un listado, de varios otros que se presentaron en la época, solicitando a nombre del Comité Agrario de Nurío se otorgue un “certificado colectivo” a once pequeños propietarios de la comunidad (véase página siguiente). La estrategia dio resultado pese a las tensiones que provocó en la comunidad y la molestia de los propietarios de Paracho. Desde esa época la comunidad de Nurío comenzó a ser considerada problemática. He hablado con gente de Paracho que recuerdan este suceso y señalan que los de Nurío pasaron por sobre la ley, que no tenían derecho a quitar lo que legítimamente les pertenecía esas personas.

²¹⁴ Entrevista con MRB, Nurío.

²¹⁵ Entrevista con JIR, Nurío.

Listado de solicitantes²¹⁶

Nombre	Paraje
Enrique	Potrero
Rubio	Puruan, E
	Palmo, Mez
	Nuricho

²¹⁶ AGHPEM, Municipio de Paracho, Epedidente 11, Caja 3, De Representante Bienes Comunales de Nurío, Juan Chávez Alonso a Recepto de Rentas, Paracho. 13 de noviembre de 1970.

Para la gente de Nurío este episodio marca una transformación en el proyecto de comunidad. Hay un aprendizaje en el sentido de reconocer la organización y el liderazgo como vehículo efectivo para la acción colectiva. Frente a un hecho de injusticia la gente de Nurío pudo unirse y actuar como bloque. Este episodio muestra asimismo los procesos de construcción de un “otro” externo como amenaza. A lo largo de la historia del conflicto los nurienses han acudido permanentemente a la construcción de un imaginario de la otredad como amenaza. Primero han sido las leyes y el Estado a través de los organismos agrarios. Después han sido las comunidades vecinas que les quieren arrebatar sus tierras y luego los “ricos de Paracho”. En todos estos casos el territorio se encuentra en el centro, es el fundamento de la construcción tanto de los otros como de sí mismos. De este modo, la construcción de un otro externo como amenaza, en el contexto del conflicto agrario, ha permitido que los nurienses elaboren una idea de comunidad como cuerpo social organizado, unido, homogéneo, disciplinado y consensuado, imagen que perdura hasta el día de hoy y que es utilizada como base de argumentación de los discursos contemporáneos sobre la comunidad y las luchas que han debido dar los nurienses por su integridad.

Las representaciones y discursos de los nurienses sobre sí mismos como con relación a los “otros”, en su calidad de enemigos, desplazan las fisuras y las contradicciones que se han producido en el proyecto comunal. Valga decir que estas fisuras tienen como eje, una vez más, las disputas por el territorio. Como dice Raffestin una representación del espacio es ya una apropiación es decir comprende una forma de develar una imagen de un territorio, una red de relaciones, como señalábamos en el Capítulo I. No debemos olvidar, sin embargo que la “producción de territorio”, lo que implica la acción de los sujetos, las relaciones, redes e interacciones en el espacio, no pueden ser entendidas si no se consideran como relaciones marcadas por el poder. A lo largo de las páginas precedentes hemos visto como la disputa por el espacio, donde personajes como Juan Chávez y Santiago Herrera, han tenido un papel fundamental como líderes de la comunidad, se han convertido en gestas heroicas de las luchas por el territorio frente a los “otros”. Así cuando hablan de la lucha por la tierra, los nurienses interpretan esa lucha como un hecho sustancial para la historia y el presente de la comunidad. En los apartados anteriores he mostrado, sin embargo, que estas gestas tienen una dinámica

donde se confrontan proyectos de comunidad, estrategias y acciones diversas, a veces contrapuestas.

La eficacia simbólica de las representaciones y discursos sobre “la lucha hacia fuera”, idealizada y mitificada por las personas, pareciera ensombrecer lo que vino a continuación. La lucha “hacia dentro”, la disputa faccional y fratricida por el territorio entre los propios nurienses. Las representaciones actuales sobre el territorio y las disputas por el espacio son sólidas no sólo porque están conformadas de una imaginaria y un campo simbólico rico en explicaciones etnicistas, en este caso, sino porque dichas representaciones logran “estabilizar” y dar “coherencia discursiva” al proyecto de comunidad que ha intentado llevar adelante un grupo de comuneros. Pero sobre todo porque logra encubrir las fracturas internas, los disensos y choques entre los propios nurienses. En la práctica lo que ha sucedido es que las disputas por la apropiación material del territorio han sido “envueltas” y encubiertas por las apropiaciones simbólicas donde las representaciones resultantes idealizan el pasado de la comunidad.

5. El conflicto hacia dentro: faccionalismo y conflicto agrario

Antes no había conflicto, la comunidad sabía hasta donde le pertenecían sus tierras, no hacía falta título, ni documentación, vivían con puro respeto y se visitaban. Se hacía fiesta de cooperar, del costumbre, a las otras comunidades a San Felipe o a Cocucho. Así me platicaba mi abuelito²¹⁷.

La gente de Nurío tiene distintas visiones sobre el conflicto y aún sobre la propia comunidad. Algunos dicen haber escuchado de sus padres o abuelos que antiguamente la relación con sus vecinos era como de hermanos, que incluso se casaban y se emparentaban, que asistían a las fiestas de las otras comunidades y que incluso hacían trabajos en conjunto. Otros en cambio me han dicho que Nurío siempre ha estado en guerra con sus vecinos y que desde tiempos inmemoriales e han peleado por los mismos terrenos que últimamente los han separado. Pese a estas discrepancias, que probablemente entretejen verdades y mitos en uno y otro sentido, la gente de Nurío es reacia a contar historias que puedan poner en evidencia las contradicciones de la comunidad, en eso parece haber un enorme consenso.

²¹⁷ Entrevista con AGX, Nurío, 10 de agosto de 2003.

Durante casi un año de trabajo de campo la gente de Nurío con la que conversé me contó, con escasas discrepancias, una historia a la que llamo la “versión oficial” de las luchas territoriales de los nurienses. Esta versión se basa fundamentalmente en la reconstrucción de la “lucha hacia fuera”, la lucha contra los enemigos externos de la comunidad, esto es San Felipe, Cocucho y los organismos agrarios. El discurso subraya que la comunidad de Nurío sufrió una enorme injusticia al recibir una Resolución Presidencial que desconocía más de dos tercios de la tierra que la comunidad reclamaba para sí. Esta injusticia fue combatida por la gente de Nurío en dos frentes, uno legal y otro que podríamos llamar de “acción directa” donde no se descarta casi ningún método o estrategia. Esta forma de plantearse frente al conflicto no es exclusiva de Nurío, por el contrario, también fue utilizada por las otras comunidades.

Dentro de la estrategia legal, que incluyó amparos y solicitudes de revisión de los trabajos técnicos, los nurienses elaboraron una estrategia que consistió en la emisión por parte de las autoridades comunales de minutas de reconocimiento de pequeñas propiedades ubicadas en las zonas de conflicto, así como la recuperación de tierras cedidas en el pasado a comerciantes de Paracho. Esta estrategia de apropiación instrumental del espacio es un caso típico de implantación de nodos y mallas a través de las cuales los nurienses hacen uso y toman control de porciones determinadas de espacio. La acción de los sujetos, por tanto, se basa durante este período en una estrategia de apropiación material, donde los mapas, planos, deslindes, cercos, mojoneras, títulos y minutas conforman un corpus de representaciones euclidianas del espacio a través del cual los sujetos intentan demostrar su legítima propiedad. Mientras tanto las otras comunidades, Cocucho y San Felipe, harán lo propio desplegando un conjunto de argumentaciones y “artefactos” como contraparte a la estrategia de Nurío.

Después de haber recibido esta versión de los hechos me había conformado con ella creyendo que dada su difusión y popularidad en la comunidad debía ser la “verdadera”, aunque en cierta forma eso es así porque el relato, si bien idealiza la lucha, no encubre la dimensión humana, la violencia y hasta la sinrazón de algunas acciones. Lo que sí hace es oscurecer o invisibilizar el período siguiente donde se produce una lucha entre los propios nurienses.

En julio del 2003 me encontraba en Nurío para realizar nuevas entrevistas mi propósito era completar una descripción sobre la actividad resinera, realizada durante décadas por

la gente de Nurío. La información con que contaba hasta ese momento era la siguiente. Desde antiguo, probablemente desde los años treinta, la gente de Nurío se había dedicado a la extracción de resina en los montes adyacentes, principalmente en el cerro Nurío Juata. El conflicto puso un paréntesis a esta actividad dado que el área de producción se encontraba dentro de una de las zonas en disputa. No fue sino hasta principios de los años sesenta y luego de los terribles enfrentamientos donde debió intervenir el ejército federal que la gente de la comunidad retorna a esta actividad incentivados también por el Estado que veía en la resina una alternativa a la explotación irracional del bosque y a las disputas por la tierra.

La gente señala, según esta versión, que los cambios en el mercado internacional de la resina y los conflictos agrarios comunales terminaron con esta actividad a principios de los años setenta. A esto, agregan, que la pérdida de importancia productiva del bosque, con base en la resina, hizo que los habitantes de Nurío acabasen casi con la totalidad del bosque explotándolo indiscriminadamente. Eso explica que hoy en día Nurío sea una comunidad que a diferencia de sus vecinos no posee bosques “naturales”. Para la gente de Nurío la sobre explotación es una causa más del conflicto agrario con San Felipe.

Desde fines de los años sesenta algunos líderes y autoridades de la comunidad quisieron subsanar esta carencia de recursos forestales a través de la recuperación de una parte de la superficie forestal de la comunidad, lo que se hizo a través de la plantación de pinos con el apoyo de la Comisión Forestal del Estado. Estas plantaciones están entrando recién en su etapa productiva, hasta ahora su explotación se había reducido a un uso maderable para las obras y mejoras de las familias de la comunidad, de la iglesia o de las escuelas. También es una fuente importante, prácticamente la única, para la recolección de leña, principal combustible para la mayor parte de las familias de Nurío. Otra variante del relato dice que esta actividad se detuvo cuando se reactiva el conflicto con Cocucho y estos queman el monte de Nurío Juata. A continuación relato la “otra” versión de los hechos, hago una descripción de la extracción resinera en Nurío y del contexto en que se produce esta actividad.

6. La disputa por la resina y la fractura de la comunidad

El control y uso de los recursos naturales es parte de los procesos de apropiación instrumental que los sujetos hacen del espacio, de hecho las representaciones simbólicas

del territorio que plantean la propiedad y exclusividad de un grupo específico sobre una porción de espacio están por lo general fuertemente asociadas al interés material. Los sujetos crean un sentido de identidad espacial que se articula en torno a ciertas relaciones con el territorio. Pero estas relaciones pueden adquirir mayor complejidad al interceptarse con las de otros grupos que tienen distintos intereses. Es decir cuando las territorialidades de un grupo se interceptan con las de otros. Pero no se trata sólo de la intersección de territorialidad sino también de la lucha por la apropiación de recursos escasos en un contexto de conflicto externo. Como he dicho las facciones se constituyen en un momento de quiebra de las instituciones sociales, momento en el cual los líderes faccionales emergen para ofrecer a sus reclutas las prebendas necesarias que permitan mantener un apoyo relativamente estable con el cual mantener su poder. Pero cuando existen facciones la única forma de sobrevivir es, como señala Ralph Nicholas, mediante el boicot permanente a las iniciativas de la facción enemiga.²¹⁸ Lo que busca el líder faccional a través de esa disputa es su institucionalización y permanencia como líder. Por otro lado la disputa por los recursos cae dentro de lo que Bailey ha descrito como la lógica de las estructuras políticas que regulan la competencia, pero estas reglas no inhiben el despliegue de todas las formas de competencia posible, las que estarán disponibles en base al apoyo que tenga el líder faccional de sus seguidores, apoyo mediatizado en base a la ganancia política que espera obtener el líder y al premio o botín que sus seguidores esperan alcanzar como retribución pago por su apoyo.²¹⁹

Durante décadas la resina fue uno de los principales productos extraídos al bosque por la gente de Nurío²²⁰. La extracción de resina se hacía de los bosques ubicados en el cerro Nurío Juata, tierras en disputa con San Felipe²²¹, donde existían árboles de gran tamaño y producción. La explotación de resina se inicia en Michoacán con la instalación

²¹⁸ Nicholas, *op.cit.*, p.22.

²¹⁹ Bailey, *op.cit.*, p. 2.

²²⁰ Aguirre Beltrán define la resina de la siguiente manera: “Esta oleoresina o trementina es un líquido espeso, transparente y viscoso que fluye de los vasos situados en la albura de los pinos, es decir, en la región viva del árbol, muy cerca de la corteza, y que al contacto con el aire se solidifica”, Aguirre Beltrán, *op. cit.* (Vol. II), pp. 25.

²²¹ AGHPM, Paracho, Exp. 11, Caja 3, De Prof. Francisco Hernández y Hernández, Director General Dirección Gral. De Bienes Comunales a C. Delegado de Asuntos Agrarios y Colonización, Morelia. México D.F., 3 de febrero de 1965. Denuncia que comuneros de Nurío “no se concretan a explotar los bosques comprendido dentro de sus bienes comunales confirmados y titulados, sino que constantemente están explotando la resina de los bosques que comprenden los terrenos comunales de San Felipe de los Herreros”.

de la Resinera Uruapan en 1937 de propiedad de empresarios jaliscienses²²². Los comuneros de Nurío recuerdan que en esa época llegaron trabajadores de Jalisco que les enseñaron a resinar, “Pedro Cuape y los de Jalisco venían a desfrentar y pegar viseras porque de acá no sabían hacer nada”²²³. Después de ese período de “aprendizaje”, la gente de Nurío “se enseñó a trabajar” tomando en sus manos la actividad. Entre los años cuarenta al sesenta la actividad fue irregular y dependió de los períodos de paz entre las comunidades, sin embargo a partir de 1963 se transformó en una actividad regular, tal vez la principal actividad económica con la que contaban los comuneros en ese entonces.

La extracción de resina fue una actividad muy importante para la gente de Nurío porque permitió invertir algunos recursos en avances para la comunidad. La Escuela Primaria “Héroes de Chapultepec”, la primera escuela que tuvo Nurío, fue hecha con fondos comunales generados por la extracción de resina a fines de los años cincuenta y con apoyo de los programas de urbanización de la Comisión Tepalcatepec. En 1964 salió la primera generación de estudiantes graduados en ella. Por alguna razón la gente de Nurío enlaza a la fundación de la primera escuela primaria con período de calma después de 1964, ya “no hubo muertes por el conflicto”.²²⁴

La explotación de resina se realizaba dividiendo el monte en cuarteles de 100 a 5000 calas, que es la rajadura que se le hace al árbol para que salga la resina, cada cuartel era atendido por un trabajador y su familia o por peones contratados a salario fijo,²²⁵ estos debían cuidar que las viseras, las latas o cacharros adheridos al árbol (llamado método de Hughes), se llenasen sin derramar la resina.²²⁶ En la época que el negocio de la resina era controlado por las empresas foráneas estos pagaban directamente a cuidadores y monteros, pero posteriormente casi toda la cadena productiva quedó en manos de las comunidades y ejidos.

La resina de Nurío tuvo como destino comercial, primero la Resinera de Uruapan y luego, a mediados de los sesenta, la recién creada Cooperativa Resinera Adolfo López

²²² Espín (1986a), op. cit., pp. 170-171. Aguirre Beltrán señala como la fecha de inicio el año 1925. Aguirre Beltrán, op. cit. (Vol. II), p. 25.

²²³ Entrevista con CA, Nurío.

²²⁴ Entrevista con CA, Nurío.

²²⁵ Aguirre Beltrán, op. cit. (Vol. II), pp. 28-29.

²²⁶ Entrevista con JMTM, Nurío.

Mateos de Cherán, parta volver nuevamente a la resinera de Uruapan en 1968. La cooperativa de Cherán fue creada por Banrural “para que las comunidades y ejidos de la región se beneficiaran de la industrialización de la resina”.²²⁷ Pero Nurío no permaneció por mucho tiempo en esta cooperativa, los conflictos con San Felipe y Cocucho las disputas internas entre facciones que se disputaban el bosque llevó a las autoridades comunales a retirarse de la Cooperativa y a vender nuevamente su producción en Uruapan esta vez a los nuevos dueños de la antigua resinera, los Doddolis.²²⁸ Se consideraba además que la resinera de Cherán no pagaba lo suficiente y que tenía negocios con personas particulares. La importancia económica del negocio de la resina y la escasez de recursos con que contaba Nurío dado lo escaso de sus tierras cultivables y el permanente conflicto con sus vecinos lo transformó en un objeto de disputa al interior de la comunidad. De ahí que la decisión de cambiar el poder comprador generase una aguda disputa entre los comuneros. En parte la decisión de vender a Uruapan derivó en uno de los conflictos internos más fuertes que recuerde la gente de Nurío y que describiré en los próximos párrafos.

La mayoría de las personas con las que hablé al principio señalan que el negocio de la resina se terminó por culpa de San Felipe y Cocucho. Sobre todo culpan a esta última comunidad porque durante años les robaron los árboles de donde extraían la resina hasta terminar con el bosque de Nurío Juata mediante un incendio que aún se recuerda en la zona: “Ellos [los de Cocucho] se llevaron toda la madera y quemaron el cerro y es cuando ya no sirvió, ya no había resina, ya estaba todo quemado, se acabó y la madera también se acabó”.²²⁹

La época de la extracción de la resina es recordada como un período de abundancia y de paz con Cocucho, pero este período terminó precisamente cuando esta comunidad comenzó, nuevamente, a invadir los bosques que Nurío consideraba como propios. De esta manera, una vez más, Cocucho aparece como el principal responsable de la pérdida de los bosques resineros de Nurío, fueron ellos pues, los que terminaron con la actividad “obligando” a los nurienses a reiniciar las hostilidades.

²²⁷ Espín (1986a), op. cit., p. 173.

²²⁸ Entrevista con AA, Nurío. Entrevista con JIR, Nurío.

²²⁹ Entrevista con FCR.

“Cuando se inició el conflicto otra vez fueron los de Cocucho los que cortaron todo en el cerro de Nurío Juata, hasta la actualidad, sin el permiso de la autoridad comunal. Fueron los de Cocucho. Los de San Felipe una parte acabaron y otra parte los de Cocucho. Los de Cocucho en la actualidad siguen porque hay veces que ellos se van al cerro. Ahorita están cortando lo que es el tépamo, encino. Ya no existe lo que es el pino, ahorita en la falda ya terminaron”.²³⁰

Durante los años sesenta Juan Chávez se convirtió en uno de los principales defensores de que la explotación resinera volviera a manos de la comunidad. Su pensamiento era que los beneficios de la resina debían tener un sentido social dentro de la comunidad por eso cuando las autoridades de entonces decidieron salirse de la Cooperativa López Mateo de Cherán para regresar a los poderes compradores privados de Uruapan hubo quienes vieron con malos ojos a quienes controlaban la actividad en el pueblo y a las mismas autoridades, que en opinión de la gente parecían beneficiarse directamente con el negocio. Quienes defendían el negocio con los de Uruapan argumentaban que estos pagaban mejor, que iban a buscar la resina a la comunidad y pagaban a las autoridades cuando se requería su presencia en la ciudad. Para los otros, la venta a la resinera de Uruapan significaba una traición a la comunidad y la instalación de un grupo que se estaba apropiando de una actividad que pertenecía “a todos”, por lo tanto la única posibilidad era regresar a la cooperativa. Algunos pensaban que la cooperativa era controlada por caciques locales que querían beneficiarse del trabajo de las comunidades utilizando un argumento social. Las autoridades comunales involucradas con la gente de la cooperativa eran objeto de desconfianza y se pensaba que estaban enriqueciéndose en forma ilegal. El mismo Juan Chávez, activo defensor de la cooperativa de Cherán, fue acusado en algún momento de querer beneficiarse de manera ilícita con la extracción de resina y su venta a la cooperativa. Los testimonios que recogí sobre este período muestran que una parte de la comunidad desconfiaba de los negocios de las autoridades con la Cooperativa, un órgano corporativo del partido-Estado a nivel local, que establecía vínculos clientelares con personas específicas de la comunidad.

En 1968 los desacuerdos sobre la explotación comercialización de la resina de la comunidad llegaron a un punto de quiebre. El entonces Representante de Bienes

²³⁰ Entrevista con MRB.

Comunales, Toribio Romero Alemán, fue acusado por el Jefe de Tenencia y sus ayudantes de faltas cometidas con relación a los dineros de la resinera y en cuanto a su decisión de trasladar la producción de Cherán a Uruapan. Don Cruz Aguilar, que había sido Representante algunos años antes también había sido acusado de lo mismo de modo que ser Representante en la era de la resinera se convirtió en una fuente permanente de sospechas e intrigas. En la carta dirigida por los representantes del pueblo al Procurador de Asuntos Agrarios se solicitaba cambiar al Sr. Romero por diversas faltas cometidas. Entre otras, negativa a entregar \$1,000 a la comunidad para realizar trámites, se le acusaba también en relación a otros cargos:

“El mencionado Sr. Representante anda haciendo gestiones para cambiar la resinera de Cherán es decir la resinera Local Ejidal “Lázaro Cárdenas” a esta resinera quiere cambiarla a la repetida resinera local a la ciudad de Uruapan, sabiendo que va en perjuicio de la comunidad, dicho señor empezó a hacer esta gestión desde el año pasado de 1967 en el mes de julio. Resultando por tal causa estos daños y perjuicios, tanto a los trabajadores como derechos comunales perdidos en general desde le mes de julio del año próximo pasado las siguientes entradas de resina:

Primero 2,678 kilogramos, esto la pérdida del mes de julio.

En agosto 5,000 kgr. En septiembre 4,980 kgr. En octubre 5,000, Nov. 6,400, Diciembre 4,230 Kg. Total 28,288 perdió el trabajador o los trabajadores resineros y pérdidas de derechos del monte o sea fondos comunales \$3,800.00.”²³¹

De esta forma se decidió la salida de la Cooperativa de Cherán, ahora sólo restaba que cambiara la distribución de los beneficios, sin embargo no ocurrió. Durante los meses siguientes la situación de conflicto al interior de la comunidad se agravó aún más con la división en dos bandos compuestos por quienes proponían que los beneficios del negocio resinero fueran repartidos a toda la comunidad y entre quienes lo veían como un negocio vinculado a un sector o grupo específico. La tensión se acumula a largo de

²³¹ AGHPEM, Paracho, Exp. 11, Caja 3, De Pablo Alejo Apolinar, Jefe de Tenencia Propietario; Rosalío Alejo Marcos, Juez Menor de Tenencia; J. Ascensión Lázaro Ubaldo, Jefe de Tenencia Suplente a Procurador de Asuntos Agrarios, Nurío Mich., 26 de enero de 1968.

los meses del año 1968 y va tomar un cariz distinto con el cambio de autoridades ocurrido en noviembre de ese mismo año. Toribio Moreno Alemán y Antonio Ubaldo Rubio son reemplazados de sus cargos de Representantes de Bienes Comunales por los comuneros Juan Chávez Alonso y Emiliano Rubio Alejo. El cambio de autoridades se realizó con dificultades por la presión del grupo que apoyaba a las autoridades salientes. Por lo mismo se hizo presente como testigo Refugio Godínez Segura, Capitán Primero de Caballería y Representante del Comité Estatal del Frente Zapatista de la República.

La llegada a la Representación de Bienes Comunales de Juan Chávez a fines de 1968 vino a zanjar en parte la disputa por la resina quien a pesar de haber sido defensor de los negocios con la resinera de Cherán concordaba en la necesidad de distribuir las ganancias en forma democrática y transparente.

Con las nuevas autoridades, se decidió que la explotación resinera debía tener un sentido social y que se debía privilegiar a quienes, supuestamente, tenían más necesidades y carencias. Las ganancias de la resina también fueron invertidas en la lucha por la recuperación de las tierras en manos de gente de Paracho. De este modo, tanto la explotación de la resina como la recuperación de tierras configuran, aparentemente, un panorama halagüeño, una época de abundancia y bienestar donde el principal gestor y artífice es Juan Chávez.

Pero tras esta escena de prosperidad y conformidad se cuece un caldo que pronto se derramará a borbotones. Una parte importante del pueblo sentía que seguía siendo excluido de los beneficios de la resina. Esta situación se hacía más patente a raíz de la falta de trabajo provocada por el fin del Programa Bracero. La resinera se suponía vendría a absorber parte de esta mano de obra flotante mientras que otros debían salir “al viaje” a vender guitarras o dedicarse a la ganadería, lo que se hacía con dificultad debido a los conflictos agrarios. Además había frustración entre quienes abrigaban la idea de una mejor distribución de los beneficios resineros en la comunidad. Pero esto no ocurrió pues quienes se dedicaban a la resina formaban un grupo excluyente que se traspasaba sus “puestos” y derechos sobre los cuarteles de manera casi hereditaria. Las familias resineras constituían un grupo estable y cerrado que dadas las condiciones económicas imperantes en la región difícilmente iba a dejar a alguien que fuera parte de su familia directa. Cada familia, nuclear o extensa, hombres, mujeres y niños, constituían una unidad básica de producción donde había una distribución de tareas y

funciones especializadas. Cuando los niños crecían podían heredar la actividad del padre. Incluso ciertas áreas del bosque eran consideradas como patrimonio o beneficio exclusivo para algunas familias.

Frente a esta situación, un sector de la comunidad veía con impotencia su escasa o nula posibilidad de acceder a los beneficios de la resina en un contexto de escasez de fuentes laborales y de ingreso.

7. El liderazgo del maestro Chago y la disputa por la resina

A principios de los años setenta el descontento se había acumulado en algunos sectores del pueblo como producto de la permanente tensión que provocaba la disputa por la resinera. Además la recuperación de las tierras no había dado los resultados esperados. Dada la crisis en el campo la ampliación de las tierras por la vía de las minutas o la ocupación de hecho, era insuficiente para paliar la crítica situación por la que atravesaban los campesinos de Nurío. Es en este contexto que surge la figura de un hombre que se opone, primero soterradamente y después abiertamente, a la gestión de Juan Chávez, quien va a recoger el descontento de una parte importante de la población de Nurío. Se trata del maestro Santiago Herrera, conocido como el maestro “Chago”.²³²

El maestro Santiago fue el primero con que contó la entonces recién inaugurada Primaria Pública de Nurío “Héroes de Chapultepec”. Es hijo de un matrimonio de antiguos devotos purhépechas don Ubaldo y doña Magdalena. Don Ubaldo, hoy en día de avanzada edad, es un conocido y prestigioso rezador o *tarepitichi*, tal vez uno de los últimos que quedan en Nurío. El maestro Chago proviene por tanto de una familia profundamente religiosa y conservadora que ha estado vinculada a las tradiciones del pueblo por varias generaciones. En 1964 el recién egresado maestro rural Santiago Herrera regresaba al pueblo de Nurío para hacerse cargo de la primaria. La imagen que hay de él en la comunidad es que siempre fue una persona profundamente religiosa que no cambió su postura confesional pese a haber estudiado en la ciudad. Se le reconoce como un hombre letrado, culto y de gran sabiduría, la que ha volcado, sobre todo en los últimos años, en la lectura y enseñanza de la Biblia. Desde antiguo la gente del pueblo

²³² He cambiado el nombre verdadero de esta persona debido a que su figura aún provoca visiones encontradas en la comunidad. Este episodio es relatado también en el trabajo de Jesús Solís (2004), *op. cit.*

acudía a él para recibir consejos, pedir que les escribieran cartas, documentos legales. Hasta el día de hoy, así lo pude ver, las autoridades comunales le solicitan que escriba discursos cuando llega alguna visita ilustre al pueblo. Pero también se le conoce como una persona difícil y terca por ello su inflexibilidad e intransigencia lo han caracterizado por décadas como un personaje conflictivo e intolerante con el pensamiento de los demás.

Después de conocerlo un poco mejor, mi impresión es que hay algo de milenarista y fanatismo religioso en su forma de plantearse ante el catolicismo y la realidad que lo circunda. El maestro Chago está convencido que tiene una misión que cumplir en la vida, una misión superior, casi celestial, destinada a transformar al pueblo de Nurío a través de la palabra divina. Pese a ello una parte del pueblo lo respeta y lo admira con profunda devoción. Lo conocí, casi por casualidad, al principio del trabajo de campo, alguien me lo mencionó como una persona que poseía información privilegiada sobre los conflictos agrarios pues durante la primera mitad de los años setenta había sido Representante de Bienes Comunales. Lo visité en su casa y cuando le propuse la entrevista aceptó pero con la condición de que yo escuchara algunas cosas que él me debía contar. Pensé que se trataba de un simple intercambio recíproco de conocimientos pero en realidad de lo que se trataba era de una prédica religiosa que intercalaba entre mis preguntas y sus respuestas. Su relato sobre los conflictos agrarios de Nurío comenzó en los años ochenta centrándose en los procesos de conciliación agraria en cambio evitó hablar del período anterior cuando ejerció como Representante de Bienes Comunales. Insistí sobre el tema un tiempo después pero no hubo resultados.

Me dijo que él había contribuido desde siempre a la búsqueda de soluciones al conflicto agrario y que en 1984 el mismo había elaborado un Plan Nacional de Desarrollo que empezaba precisamente en el pueblo de Nurío. Este plan incluía la entrega de la Biblia a todos los habitantes de la República, empezando por Nurío. Me dijo que en 1985 se lo propuso al entonces gobernador del estado Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano. En el plan proponía la plantación de árboles en la meseta como forma de hacer frente a la creciente deforestación de la región. Me contó también que envió una carta al Presidente Carlos Salinas de Gortari en la que le planteaba la necesidad de solucionar los problemas agrarios de la región, según eso él habría sido el impulsor del proceso de conciliación agraria con Cocucho, lo que en cierta forma es verdad pues formó parte de la comitiva

que se entrevistó con el Presidente en 1991. También participó en los diálogos que llevaron a la firma de un convenio de paz con San Felipe.

La figura del maestro Chago no pasa desapercibida para las personas de Nurío, siempre que aparece en una conversación o en los corrillos es objeto de calificaciones y descalificaciones. Pasó un tiempo hasta que me diera cuenta porqué el maestro Chago provoca tan encontradas pasiones entre los nurienses, “es que él fue quien dividió al pueblo”, me dijo uno de los entrevistados.

La división a la que se refiere esta persona me retrotrae nuevamente a la época en que Juan Chávez era Representante de Bienes Comunales, durante ese período, como he descrito más arriba, se fraguaba un agudo conflicto entre los comuneros de Nurío como producto de sus disputas por el control de la resinera. El maestro Chago fue parte activa de este episodio y figura en los anales de la comunidad como una persona que llevó el conflicto y la división entre los nurienses. Desde su regreso a la comunidad manifestó una actitud casi mesiánica e intolerante que sin embargo logró cautivar a algunas personas con su actitud de rechazo a las acciones emprendidas por el Estado en materia indígena, por ejemplo. Como muestra un ejemplo. Dos notas encontradas en el archivo de Morelia, una del 9 de noviembre de 1968 y la otra del 12 de noviembre del mismo año, grafican en parte lo que estaba por venir. En la primera nota el maestro Santiago, encargado de la Escuela “Héroes de Chapultepec”, es acusado de negarse a “proporcionar” niños de seis años al Promotor cultural bilingüe, Efraín Sánchez Sánchez, dependiente del Centro Coordinado Indigenista. Tres días más tarde asume Juan Chávez como Representante de Bienes Comunales. Estos dos hechos, parecieran tener escasa relación entre si, pero no si se señala que algún tiempo después Santiago pasará a ocupar el cargo de secretario de la Representación de Bienes Comunales. A partir de ese momento el ascendiente del maestro sobre una parte importante de los nurienses empieza a ser un hecho manifiesto.

En las comunidades como Nurío los maestros suelen contar con un buen grado de adhesión, respeto y simpatía por parte de las personas lo que se basa por lo común en el poder simbólico que otorga el conocimiento y la sabiduría. En el caso del maestro Chago confluye el poder simbólico con el respeto que otorga el vínculo estrecho que el maestro profesa con la tradición religiosa católica, un ámbito con el que muchos nurienses de esa época se sentían identificados. Por otro lado, las constantes luchas con

los vecinos de Cocucho y San Felipe habían agotado a una parte de la población que sentía que el centro de la vida de la comunidad se organizaba en torno al conflicto y no a los valores de la comunidad, valores que eran entendidos en el marco de la religión, organizada en torno al ciclo festivo anual y el sistema de cargos. A mediados de los años sesenta una parte importante de ese esquema de vida, si así puede llamarse, había desaparecido por efecto del agrarismo de los años veinte y treinta, pero perduraban las personas y algunos grupos que añoraban la recomposición del núcleo religioso. La emergencia de Juan Chávez como Representante de Bienes Comunales era vista como un peligro para los seguidores del Maestro Chago pues sus buenas intenciones se veían opacadas por su anticlericalismo el que recordaba al agrarismo de antaño. Por esto la figura del maestro Chago representó la resistencia de algunos sectores de la comunidad al proyecto de recomunalización sustentado por Juan Chávez, proyecto que, a su vez, estaba inspirado en un “neograrismo”.

Muchos de los nurienses que se formaron como maestros desde fines de los años setenta lo hicieron a través de programas de formación bilingüe, se trataba de maestros que buscaban apoyar la implementación de las políticas de alfabetización en lengua indígena promovidas por el Estado. El maestro Chago, en cambio, veía en las lenguas indígenas un factor de atraso permanentemente y regresivo. Lo que necesitaban los purhépechas era civilizarse y evangelizarse. Para muchos habitantes de Nurío la posibilidad de “civilizarse”, como dicen ellos, no era un tema absurdo, por el contrario muchas personas creían, y aún creen, que la educación los podía sacar de la pobreza y de los conflictos agrarios, para integrarlos a los procesos de transformación de la sociedad mexicana. El maestro Chago adhería plenamente a estos principios por eso muchos depositaron su confianza en él para luego levantarlo, en primera instancia como un líder de la comunidad y luego como una figura a nivel municipal. En efecto después de haber ascendido al cargo de Secretario de la comunidad, la figura del maestro Chago sobrepasa ese ámbito y se traslada al espacio municipal donde es elegido Regidor Propietario por el Municipio de Paracho, durante la presidencia de Gilardo Zalapa.

Con ese poder en las manos del maestro Chago comienza a conspirar contra Juan Chávez, quien en un principio lo había promovido y alentado, haciéndose eco del descontento que existe entre una parte de los comuneros por la explotación resinera. Para alcanzar su objetivo educacional y religioso Chago busca apoyo entre quienes se

sienten excluidos de los beneficios de la resinera, así como entre quienes están en contra del “neograrismo” de las autoridades comunales. Así, la división al interior de las autoridades se hace cada vez más evidente y comienza a tener su contraparte en los distintos grupos que conviven al interior de Nurío.

No obstante la presencia del maestro Chago entre las autoridades, Chávez continúa con su proyecto que cuenta con una base de apoyo muy importante, tal vez mayoritaria, entre los comuneros. Recuperadas las tierras a los de Paracho, Chávez se aboca a la tarea de formalizar una estrategia de acercamiento con las comunidades de Cocucho con quienes organiza un programa conjunto de mejoramiento de infraestructura y servicios. Es así como el 13 de marzo de 1971 ambas comunidades solicitan al Secretario de Salubridad y Asistencia la construcción de pozos de agua y la creación de un centro de salud para ambas poblaciones, “el centro de salud es indispensable para cualquiera de las dos poblaciones, ya que se carece de la elemental atención de este servicio”, señalan los representantes.²³³

Para 1972 la situación entre los resineros y el resto de la comunidad se ha tornado insostenible. Pero además, un hecho fortuito y lamentable vendrá a apresura los acontecimientos. Según cuenta la gente de Nurío, en una de las fiestas de la comunidad, Juan Chávez, en su calidad de autoridad, intenta detener una riña entre personas ebrias, lo que termina con la muerte accidental de una de las personas involucradas en la riña. A raíz de este hecho, Juan Chávez es disuadido de abandonar la comunidad quedando en manos de Chago el cargo interino de Representante de Bienes Comunales. El maestro Chago ve en esta oportunidad la posibilidad de hacerse del poder y algunos meses más tarde, aún en el puesto interino, se propone como candidato a representante ante el grupo desconforme con la situación de la resinera. Chago les promete que de ser elegido Representante les entregará por completo la extracción de la resina. Esta promesa implica arrebatar la explotación resinera al grupo que en ese momento la posee. El maestro Chago es elegido en medio de un clima de enfrentamiento y mutuas recriminaciones entre los dos bandos. Así comienza una disputa abierta por la resina. El pueblo se divide en dos, quienes se identifican con el grupo de Juan Chávez, “los de

²³³ AGHPM, Paracho, Exp. 11, Caja 3, De las autoridades de Nurío, Juan Chávez Alonso, Representante de Bienes Comunales; Prof. [Santiago Herrera], Secretario; Juan Romero, Tesorero y de las Autoridades de Cocucho Alfredo Elías Rodríguez, Representante de Bienes Comunales; Eulogio Bravo Olivares, Secretario y Nabor Vicente, tesorero a C. Dr. Jorge Jiménez Cantú, Srio. de Salubridad y Asistencia, México D.F., Nurío, 13 de marzo de 1971.

arriba”, y quienes se suman al maestro Chago, “los de abajo”. Esta división social y espacial del pueblo se relaciona, según pude averiguar, con la ubicación topográfica de los grupos que apoyan a los dos bandos, aunque hay quienes señalan también que la división corresponde a una reposición de los antiguos barrios en que estaba organizado el pueblo.

Además de Representante, el maestro continúa como encargado de la escuela, así con el poder en sus manos, decide poner fin a la intervención de las políticas bilingües del INI a las que se venía oponiendo desde hacía tiempo. Como contraparte decide la implementación un tipo de educación que tienen como centro las enseñanzas religiosas católicas. Sin embargo, una parte de los apoderados de la escuela, identificados con las posturas contrarias al maestro, se resiste a estas medidas y lo hace saber en las asambleas de la comunidad y mediante medidas de fuerza como la “toma” del establecimiento. En respuesta a esta oposición contraria a su proyecto, el maestro decide cerrar la escuela situación que se prolonga por un lapso de dos años.²³⁴ Para tomar estas medidas Chago cuenta con el apoyo del inspector escolar Perfecto Zalapa Valerio quien actúa como su defensor ante la autoridad municipal que de la cuestionable dirección de su comunidad, le critican su ausencia permanente en las sesiones del ayuntamiento en su calidad de Regidor Propietario.

Mientras tanto, al interior de Nurío se vive un clima de amedrentamiento y hostilidades mutuas entre los bandos en conflicto. Pese a las adversas condiciones el grupo adversario de Chago logra elegir en la asamblea a las autoridades civiles con lo cual se plantea un equilibrio en las fuerzas que gobiernan Nurío. En efecto, en el mes de enero de 1974 son electos por mayoría los Jefes de Tenencia, Propietario y Suplente, Refugio Pascual Ubaldo y Alberto Ubaldo Medina, “a quienes en presencia de la mayoría reunidos en asamblea, -señala una carta del Presidente Municipal de Paracho dirigida al gobernador del estado- la Autoridad Municipal que tengo el honor de presidir, dio posesión a los jefes electos bajo Protesta de Ley, y se les expidió el Nombramiento correspondiente”. La carta señala que la labor de estas autoridades fue normal por unas semanas hasta que el 25 de febrero el Jefe Propietario Refugio Pascual Ubaldo, “fue golpeado por un grupo de personas que hábilmente ha manejado el Prof. [Santiago],

²³⁴ En Nurío hay toda una generación que recuerda ese hecho pues fueron quienes quedaron excluidos de la formación escolar durante esos dos años, para estas personas, el daño que hizo a la comunidad el maestro es algo que aún tiene consecuencias.

habiéndose intervenido y de lo cual existe expediente en el Ministerio Público de este lugar”, señala el informe del Presidente Municipal.²³⁵

Otros dos hechos de importancia marcan la regencia de Chago. El maestro continúa negociando los límites en conflicto con San Felipe pero como contraparte reinicia las hostilidades hacia Cocucho a quienes los resineros antiguos y nuevos ven como potencial y permanente amenaza para el desenvolvimiento normal de la actividad. En efecto el sector del cerro Nurío Juata, donde se realiza la mayor parte de las actividades resineras, son áreas de permanente invasión por parte de comuneros de Cocucho para extraer madera y leña.

Este nuevo ciclo de conflictos con los vecinos se entremezcla con las disputas que existen al interior de la comunidad entre los resineros antiguos y los nuevos que se disputan palmo a palmo los cuarteles en que está dividido el monte. Por ello, tal vez esta sea la época más aciaga que recuerden los habitantes de Nurío, tanto por lo complejo y difícil que era vivir en un ambiente rodeado de hostilidad como porque se trata de un período que está un horizonte de memoria cercano.

No está claro en los testimonios, pero entre fines de 1973 y principios de 1974 un nuevo hecho desgraciado viene a sumarse a la ya caótica y conflictiva situación de la comunidad. Una noche, en plena temporada de secas, el cerro de Nurío arde en llamas en un gran incendio que devasta la totalidad de los bosques resineros. Las versiones que existen sobre este hecho son encontradas y radicalmente diferentes. Algunos comuneros señalan que el bosque fue incendiado por los comuneros de Cocucho que en su afán por disputar los bosques a Nurío deciden terminar con el objeto de sus disputas durante un zafarrancho nocturno donde también combaten entre sí las dos facciones de Nurío.

“Cuando se inició el conflicto fueron los de Cocucho los que cortaron todo en el cerro de Nurío Juata, hasta la actualidad sin el permiso de la autoridad comunal. Fueron los de Cocucho. Los de San Felipe una parte acabaron y otra parte los de Cocucho. Los de Cocucho en la actualidad siguen porque hay veces que ellos se

²³⁵ AGHPM, Paracho, Exp. 8, Caja 1, Oficio 434, Exp. 1/1974, De Gilardo Zalapa León, Presidente Municipal de Paracho a José Servando Chávez Hernández, Gobernador Constitucional del Estado, fechado en Paracho de Verduzco, Mich., 7 de agosto de 1974.

van al cerro. Ahorita están cortando lo que es el tepamo, encino. Ya no existe lo que es el pino, ahorita en la falda ya terminaron”²³⁶.

La otra es una versión inquietante. Algunas personas me señalaron que el monte fue quemado por un grupo de comuneros de Nurío que se identificaban con el maestro Chago. Estos habrían decidido quemar los cuarteles para así dejar sin ese medio de sustento a quienes consideraban sus enemigos y que se habían resistido a entregar el monte como lo deseaba el Representante.

De esta manera, la situación de violencia y enfrentamientos permanentes entre los comuneros de Nurío llega a niveles insostenibles. El pueblo estaba absolutamente dividido en dos, a tal punto que los de uno y otro bando podía transitar por los “territorios” del enemigo. Según los relatos esta situación provoca permanentes “econtronazos” entre los vecinos. Riñas y grescas están a la orden del día.

La situación llega a tal límite que los diferentes bandos deciden poner fin a la situación identificando como principal responsable al maestro Chago quien es expulsado de la comunidad. Años después volverá para participar, junto a Juan Chávez, en los procesos de conciliación agraria con San Felipe y Cocucho.

Como corolario de este tiempo de violencia a fines del año 1975 se registra uno de los hechos de sangre más graves de que se tenga memoria en la comunidad. El día 9 de diciembre de ese año un grupo de comuneros de San Felipe intenta robar unas cabezas de ganado que pastaban en el sector de la Mesa de Nuricho, esta acción culmina con la muerte de un pastor de 12 años de edad. Enterados de esta situación los comuneros de Nurío deciden armarse para vengar la muerte del niño trezándose en un zipizape, como titula la prensa moreliana, que deja un saldo de 10 muertos, nueve de ellos de San Felipe. Informadas las autoridades de tan atroz suceso instalan cuatro grupos de judiciales del estado en la zona así como una partida de militares que resguardan el área. La prensa señala también que después de los acontecimientos la totalidad de los hombres de Nurío abandonaron el poblado dejando sólo a las mujeres.²³⁷

²³⁶ Entrevista con MRB, Nurío.

²³⁷ Véase Diario *La Voz de Michoacán*, 10 de diciembre de 1975, “Diez muertos en enfrentamiento”, p. 1; y Diario *La Voz de Michoacán*, 11 de diciembre de 1975, “Viejas rivalidades causa del zipizape en San Felipe”, p. 12.

Los de Nurío tienen su propia versión sobre este hecho. Un hombre con el que hablé,²³⁸ me contó la siguiente historia. Por aquellos días los de Nurío andaban cosechando en un sector que era disputado por las dos comunidades, se trata de la Mesa de Nuricho, un sector de malpaís donde existen pequeñas propiedades poseídas por gente de Nurío desde hace mucho tiempo.²³⁹ Andaban trabajando cuando los de San Felipe vienen a encerrarlos pasando el límite imaginario que divide a las dos comunidades en dirección a Nurío. El problema es que ellos no conocían el malpaís y por eso fueron capturados fácilmente por los de Nurío. Los de San Felipe andaban armados con martillos y clavos porque querían crucificar a los de Nurío. Después de ese hecho hubo paz.

Esta versión es muy popular entre los nurienses aunque omite las circunstancias en que se produjeron las 10 muertes.

Lo concreto es que el Representante de Bienes Comunes de la época, Francisco Marcos Fernández, cumplió una condena de 10 años de prisión por la matanza en el CERESO de Morelia, donde según dicen aprendió a leer y escribir. La gente de Nurío dice que él sólo se culpó por la matanza. La distancia con que se relata la suerte de Francisco Marcos se relaciona con el rumor de que él poseía y los Títulos Primordiales de Nurío y lo entregó a Cocucho. De esta manera se transformó en una especie de chivo expiatorio la comunidad. Después me enteré de otro lado de la historia. Francisco Marcos había perdido un hijo de 15 años, Arturo Marcos, en una de las refriegas con Cocucho. Francisco Marcos murió años después en Ocumicho.

La matanza de la Mesa de Nuricho marca un antes y un después en la historia de violencia y enfrentamientos entre Nurío, San Felipe e incluso Cocucho. El hecho coincide con un cambio de época, caracterizado por la llegada de una nueva política indigenista, así como por la emergencia de la primera generación de maestro y profesionistas, quienes tendrán un papel central en el modo de concebir la comunidad, sus conflictos y la relación con los vecinos. Es el advenimiento de un largo proceso de reconfiguración de lo étnico, articulado en torno a dichas políticas del Estado pero también y sobre todo, a partir de las experiencias de los años recientes. Los intelectuales y profesionistas comienzan así una transición hacia la construcción de nuevos proyectos comunales, donde la historia o más bien su reconstrucción tendrá un papel central como

²³⁸ Entrevista con MZ, Nurío.

²³⁹ Se trata de las propiedades reconocidas a través de las minutas.

fuente de legitimación. Comenzará asimismo a emerger la mirada regional, que sin dejar de lado la comunidad como núcleo duro, se convertirá en la principal estrategia política etnicista de las décadas venideras. El marco para entender estos procesos es la etnicidad, por eso en el capítulo siguiente dedico algunas páginas para reflexionar en torno a este concepto y a sus implicancias analíticas para el caso de Nurío.

CAPÍTULO VII. EN BUSCA DE LOS SÍMBOLOS DE LA COMUNIDAD INDÍGENA

“...eso fue ya en un tiempo de lucha pero ahorita en la actualidad ya no tenemos ese tipo de problemas. Ahorita ya hemos platicado con Cocucho, con San Felipe que pues nosotros somos únicos pues, claro somos engendrados del mismo papá, somos un grupo étnico, somos purhépecha. [Por eso] el gobierno no quiere que sepamos, nosotros no fuimos conquistados, pero claro, nos conquistaron por medio de la cruz, pero no nos conquistaron los chichimecas, los mayas, los zapotecas, los grupos étnicos, los aztecas que si fueron dominados por los españoles.

A nosotros, nos cuenta la historia, que no nos habían dominado pero desgraciadamente vino la religión católica o la cruz y eso si nos terminaron, nos dejaron muchas fiestas, muchos sanjuanés, muchas cosas, pero a veces si procesamos todo eso para no guardar un resentimiento grande porque nosotros como purhépechas o como indígenas somos muy nobles. Nosotros queremos la libertad de cada uno, porque somos hermanos. Eso es lo que nos han dejado nuestros antepasados, que no seamos personalistas, que no seamos corruptos, que no seamos acaparadores de engañar a aquella persona nosotros queremos, que ellos nos enseñen algo y nosotros también, lo mínimo que seamos o que sepamos”.²⁴⁰

Introducción

En este capítulo analizo las implicancias de la etnicidad en los procesos de resignificación territorial de los purhépechas de Nurío. Mi propósito es vincular la transformación de la comunidad purhépecha de Nurío en las últimas dos décadas con los procesos de construcción la etnicidad. Las disputas por la tierra, la crisis del agrarismo y del campo mexicano, la migración y las nuevas estrategias políticas de los pueblos indígenas frente al Estado neoliberal son algunas de las tramas que ayudan entender los cambios que han sufrido comunidades indígenas como Nurío.

Para los purhépechas de Nurío la reconstrucción de la comunidad y la identidad se encuentran estrechamente ligadas al territorio y las diversas formas de apropiación que comienzan a darse a partir de los años ochenta, época en que aparece con nitidez una idea de ancestralidad purhépecha que intenta articular el archipiélago de comunidades existentes en la Meseta. Pero no se trata de una tarea simple. Recomponer la comunidad

²⁴⁰ Entrevista con MRB, Nurío.

e ir más allá de ella superando los conflictos y enfrentamiento históricos, aunque sea por objetivos inmediatos o prácticas instrumentales, supone la resignificación de la colectividad local y regional así como la rearticulación de los territorios locales y regionales.

La etnicidad purhépecha cambia en este período y con ella cambian los símbolos de la comunidad, la tierra y el territorio. Si en un primer momento la defensa y lucha por la tierra tiene como enemigo a las otras comunidades purhépechas, con la transformación de la etnicidad esa lucha será dirigida contra un enemigo común, el Estado. Pero para llegar a este estado los purhépecha debieron recrear la relación entre ellos, tuvieron que reconstruir sus lazos resquebrajados por décadas de lucha y violencia, para que de esta forma emergiera un sujeto comunitario nuevo, articulado en torno a una hermandad de sangre, reinventada al calor de las políticas indigenistas del Estado. De esta forma se pudo comenzar a cerrar el círculo de la historia.

Como señalé en el capítulo anterior, la matanza de la Mesa de Nuricho marca un antes y un después en la historia de los conflictos entre San Felipe y Nurío, con Cocucho las cosas tardarán un poco más. Unos pocos años después y tras un largo y complicado proceso los comuneros de ambos pueblos van a acordar un convenio de paz que pondrá fin a los centenarios conflictos. Este acuerdo es el reflejo de profundas transformaciones en las comunidades de la Meseta. Nos es que los conflictos hayan terminado del todo, de hecho son numerosas las comunidades que aún se disputan la tierra, pero en el caso de Nurío representa una transformación cualitativa en las formas de interactuar con sus vecinos y el resto de las comunidades serranas.

La segunda mitad de los años setenta se caracteriza por un proceso transformación de símbolos que caracterizaban a la comunidad agraria, se trata de un proceso de transformación porque la comunidad es por un lado una comunidad resignificada en los símbolos de la etnicidad, que apelan a la identidad, la hermandad de sangre y a la herencia de un pasado histórico glorioso, sin embargo no ha dejado de ser hija de los símbolos agrarios que aún perviven y que forman una trama con los étnicos.

Los años setenta son asimismo los años de la recorporativización de las comunidades, proceso que se da a partir del agotamiento del proyecto agrario y de la nueva relación que las comunidades comienzan a construir con el Estado mexicano en los años setenta.

Esta recorporativización, explicada largamente por Luis Vázquez, tendrá en su seno una doble complejidad. Por un lado, se trata de un proceso por el cual las comunidades y las nuevas formas de organización, promovidas por el Estado, serán los canales corporativos para la construcción de una relación subordinada entre las comunidades indígenas y el Estado lo cual se relaciona con el acceso a recursos y programas promovidos por el gobierno y las distintas instancias locales y estatales. La paradoja y doble complejidad radica en que estas mismas instancias serán los canales a través de los cuales las comunidades comiencen a reformular sus relaciones como grupo, esta vez no sólo como campesinos sino también como purhépechas. En efecto, las nuevas formas de intermediación con el Estado, basadas en la acción colectiva supracomunal y en la reinención de lo indio serán el camino por el cual los purhépecha arribarán a la construcción de la moderna comunidad agraria indígena. Los espacios de participación, las instancias de mediación y las nuevas formas de construcción de liderazgos creados por el Estado se convertirán en espacios reapropiados y recreados por los sujetos, en espacio de interpelación al Estado, aún en contexto de cruda competencia por recursos, prebendas y poder. A partir de estos espacios los purhépechas comenzaran un largo proceso de reelaboración de sus identidades y de recuperación de sus historias locales. Por ello es que hacia la segunda mitad de la década podrá verse a Nurío, Cocucho y San Felipe participando en las mismas organizaciones y alianzas. Algo que parecía imposible hasta esa fecha y desde la época en que juntos formaron parte de las hordas del revolucionario-bandolero Inés Chávez.

En este proceso le cabe un papel de importancia a una nueva generación de mediadores y líderes surgidos de las estructuras y programas gubernamentales, algunos de ellos no tan nuevos, como en el caso de Juan Chávez, que vuelve a la arena pública apoyado primero por el INI y luego como líder apropiado por las comunidades. Estos nuevos líderes, maestros, técnicos y profesionistas, van a llevar a sus comunidades el espíritu de los nuevos tiempos, caracterizados por formas diferentes de interactuar, de negociar con el aparato públicos en sus distintos niveles. Se comienza así producir una práctica política incrustada en los valores de la comunidad pero expresada en la acción colectiva de tipo regional, que en los ochenta y los noventa tendrá su mayor auge. Pero lo regional es asumido no en base al desplazamiento de la comunidad, por el contrario, tal vez otra paradoja de este proceso, la comunidad seguirá siendo el centro de la política

purhépecha y el principal símbolo territorial del proyecto agrario purhépecha de los tiempos modernos.

La comunidad sigue siendo por tanto el motor de la acción colectiva de los purhépechas, el problema tal vez es que se ha sobre valorado el papel de las organizaciones regionales. Es cierto que este tipo de organizaciones han replanteado los escenarios en que se desenvolvían las comunidades agrarias de los purhépechas y que han logrado que en ciertos momentos puedan ser superadas las “estrategias de archipiélago” comunes antes de los años setenta. Lo que sucede es que la práctica política regional surge como una respuesta frente a las pulsiones del Estado que renueva la relación de subordinación con los indígenas. ¿Por qué entonces las estrategias regionales tienen tanta fuerza en los análisis de los años noventa? Probablemente porque se confunde las estrategias políticas con las prácticas sociales, se tienden a igual y a ponen en un mismo nivel cuando en realidad se trata de niveles diferentes. Por ello es preciso ver dónde se juntan, cómo se relacionan y que influencias reales tiene la una sobre la otra. Por otro lado, la ausencia actual de estas organizaciones, por no decir la desaparición del escenario político michoacano actual, muestra cuan febles han sido a través del tiempo y como, por otro lado, se han mantenido las prácticas ligadas a la comunidad.

Este tiempo de transformaciones viene a trastocar las formas en que los sujetos purhépechas interpretaban y representaban el espacio en sus diversas formas de apropiación, material y simbólica. Mi creencia es que la etnicidad, el proceso de construcción de lo étnico a través de la politización de las identidades y de los símbolos que la sostienen, es claramente un factor desde el cual se reconstruyen y reinterpretan los significados sobre el territorio, sus representaciones, los discursos que lo aluden. Mi impresión es que las formas de apropiación del espacio en tal contexto se inclinan hacia formas de apropiación simbólica y hablo de inclinación porque es claro que las estrategias de apropiación instrumental si bien se han reformulado siguen presentes como guías para la acción, como soportes de esas representaciones y apropiaciones simbólicas.

En este capítulo pretendo describir, a partir de los materiales recopilados en el trabajo etnográfico, algunos pasajes reciente de Nurío que en mi opinión son claves para comprender las transformaciones en las formas de representar y simbolizar el territorio en el contexto de la etnicidad. Se trata de dos niveles diferentes de comprensión del

proceso. Por una parte, el discurso basado en la historia y el mito como recurso de legitimación de lo étnico y como representación del espacio y el territorio. Por otro lado, la práctica política relacionada con el territorio, expresada a través de los procesos de negociación y conciliación entre las comunidades en conflicto.

1. Territorio, simbolismo y política: las nuevas formas de apropiación del espacio entre los purhépechas

[Demandamos] El reconocimiento constitucional de nuestros territorios y tierras ancestrales que representan la totalidad de nuestro hábitat en donde reproducimos nuestra existencia material y espiritual como pueblos, para conservarlos íntegramente y mantener la tenencia comunal de nuestras tierras, pues solo así es posible preservar nuestra cohesión social, conservar las formas de trabajo gratuito y colectivo en beneficio de toda la comunidad y asegurar el patrimonio y el futuro de las próximas generaciones. *Tercer Congreso Nacional Indígena, Declaración de Nurío, Michoacán, marzo, 2001.*

El movimiento purhépecha, como otros movimientos indígenas de México y América Latina, ha ampliado el campo de significados asociados al espacio y el territorio. En el discurso etnicista el territorio localiza las identidades, enmarca los procesos políticos que buscan la autonomía y lo convierte en un puente desde el cual negociar y dialogar con el Estado. En este ejercicio de politización del territorio los indígenas esencializan su vínculo con la tierra y la naturaleza buscando explicar a través de él, su antigüedad y su legitimidad frente al Estado. Zárate señala que todas las agrupaciones u organizaciones políticas desarrollan algún tipo de simbolismo que les confiere una identidad propia y norma la conducta de sus miembros, luego agrega que en el caso de los grupos que se asumen como étnicos no solo implica la posibilidad de alcanzar un estatus específico en la negociación frente al Estado, sino también la posibilidad o la voluntad de utilizar esos símbolos proveniente del grupo.²⁴¹ Los símbolos entonces están al servicio de las disputas de poder, ellos remarcan las demandas y los contenidos más profundos que definen su lucha.

La etnicidad es en este ámbito un campo politizado que se sirve de los valores y las disposiciones profundas pero también actúa como un abanico de posibilidades estratégicas e instrumentales,²⁴² de ahí que las luchas étnicas en sus momentos más álgidos o de crisis aparezcan saturadas de simbolismos y significados.

²⁴¹ Zárate Hernández (1993), op. cit., p.23

²⁴² En cuanto a la etnicidad como estrategia véase: Michiel Baud; Kees Koonings, Gert Oostindie, Arij Ouweneel y Patricio Silva (1996), *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-

Esto es lo que ha sucedido con los simbolismos del territorio, que enmarcan casi todas las formas de simbolización política posible elaboradas por los purhépechas durante los años noventa. Se trata del interés común de los purhépecha, de lo que ellos definieron en algún momento como su prioridad en su lucha con el Estado, por eso desean generar una carga simbólica que pueda desplazar otros símbolos menores o secundarios. Sin embargo estos símbolos pueden cambiar, es claro que en los últimos años el discurso de la autonomía y la autodeterminación, si bien tiene un trasfondo territorial remarca otras pulsiones, enclavadas más bien en la cuestión del poder político.

Ahora bien, el cruce con la historia, la memoria y la construcción identitaria ha agregado nuevos significados a las formas de apropiación del espacio ampliando el rango de simbólico que conforman las representaciones espaciales. El resultado de esta ampliación de significados es el territorio étnico, el soporte espacial de la reconstrucción y reinención de la identidad étnica de los purhépechas, proceso que, como hemos señalado no se produce de manera aislada sino con relación a los cambios estructurales sufridos por el campo mexicano, así como por las nuevas formas de diálogo y conflicto impulsadas por el Estado a través del indigenismo, así como la mayor difusión de los procesos estimulados por la globalización. No se trata de una relación causal entre distintos elementos sino de procesos de mutua influencia en diferentes momentos y con distintos grados de intensidad.

Nurío no ha estado al margen de estos procesos, por el contrario ha sido un actor activo en la reconstrucción del territorio purhépecha. Tanto los intelectuales y líderes de Nurío, así como su organización comunal han participado de manera directa en la política étnica supralocal, han formado alianzas con otras comunidades superando así la fragmentación insular del territorio purhépecha para dar vida a una práctica política territorializada cuyo eje representacional ya no es sólo el espacio comunal sino que la figura del gran territorio como es la Meseta.

Hoy día las organizaciones y líderes purhépechas señalan que la única forma de contrarrestar el peso del Estado, de buscar formas autónomas de gobierno o de negociar mejores beneficios para ellos, incluido el fin de los conflictos agrarios, pasa por la

Yala; Christian Gros (2000), *Políticas de la etnicidad: Identidad, estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Álvaro Bello (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Santiago, CEPAL.

reconstrucción del territorio que los antiguos purhépechas poseyeron. El territorio sería el soporte para la reconstrucción identitaria pero también lo sería para el autogobierno y la autogestión. El territorio simboliza la identidad como pueblo y comprende las áreas geográficas o espacios de la naturaleza que se encuentran bajo la influencia cultural y el control político del pueblo²⁴³. En el discurso étnico el territorio es un derecho que “implica el poder disponer del libre uso y disfrute de los recursos naturales, renovables y no renovables, del espacio aéreo y ser beneficiarios directos de ellos”.²⁴⁴ La Organización Nación Purhépecha, tal vez la de mayor influencia en la reinención del territorio señala además: “La lucha por nuestro territorio marca y simboliza nuestra identidad como pueblos, por eso luchamos y nos resistimos a perder los que históricamente nos corresponde”.²⁴⁵

Para Juan Chávez este proceso se inicia a fines de los años ochenta y está estrechamente ligado a la articulación de las comunidades en conflicto en los Consejos Supremos. Estos espacios organizativos creados por la institucionalidad indigenista del Estado sirvieron, según señala Chávez, como lugares de encuentro y conciliación entre las comunidades que se encontraban en conflicto. A partir de esas instancias se recrearon las historias locales y se alimentaron los flujos de la memoria. La recuperación de las historias locales y de la memoria, permitió, según Chávez, confrontar experiencias, historias de vida y versiones de la historia local. Paralelamente se fortaleció la unidad del grupo y la búsqueda de un proyecto alternativo al propuesto por el Estado²⁴⁶. Así el territorio purhépecha comenzó a ser visualizado desde una óptica macro y no tan sólo desde el micro espacio comunitario. Adquirió nuevos significados hablar de los purhépechas de la Sierra, de la Cañada o de la Laguna. En concreto, con estos cambios el territorio adquirió nuevos significados politizando sus contenidos en función de los proyectos étnicos surgidos en los años noventa.

2. La simbolización y politización purhépecha del territorio

La regionalización del territorio purhépecha se encuentra en la práctica política de los propios sujetos. La práctica política la entiendo no sólo como el conjunto de acciones y

²⁴³ Amparo Gutiérrez, Ley para los Pueblos Originarios, propuesta de Organización Nación Purhépecha.

²⁴⁴ “Autonomía Regional. Un proyecto de pervivencia para el Pueblo Purhépecha y para los pueblos indígenas de México”, Follero, Organización Nación Purhépecha.

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Entrevista con Juan Chávez Alonso.

discursos que constituyen una actividad pública orientada a la consecución de recursos, entre los cuales se encuentra el poder, sino como un conjunto de representaciones y símbolos que expresan esas prácticas, que le dan sentido y que orientan el accionar colectivo. En este caso la práctica etnopolítica de los purhépechas, según creo, ha buscado diversas formas de ritualizar y simbolizar los elementos básicos de sus demandas, como el territorio y la tierra. Si se analizan algunos de estos rituales se puede observar que detrás se encuentra una idea fuerza permanente: el territorio ¿Pero qué territorio? Al parecer no es un territorio del todo nuevo sino más bien uno reinterpretado a la luz de las políticas indigenistas. Para tratar esto analizo la fiesta del Año Nuevo Purhépecha y el símbolo de la bandera purhépecha.

El Año Nuevo Purhépecha es un ritual, una ceremonia reinventada que se realiza en las tierras michoacanas desde 1983.²⁴⁷ Eduardo Zárate señalaba hace algunos años atrás que el año nuevo purhépecha es la fiesta más representativa del moderno renacimiento étnico de los purhépechas pues a través de ella los purhépechas intentan representar una cierta “realidad” que a la vez oculta las diferencias sociales y los conflictos políticos. De este modo el año nuevo plantea la posibilidad de una visión consensual en torno a una visión de mundo compartida: la de los purhépechas. De esta manera, la fiesta recupera y “recuerda” el pasado glorioso por medio del cual se quiere reforzar los límites y fronteras culturales que permiten dar legitimidad a las demandas políticas de los purhépechas actuales.²⁴⁸

El Año Nuevo Purhépecha cumple con varios propósitos, entre otros el de oponerse al Año Nuevo oficial, al de los blancos, al de la cultura de occidente, a través de esta oposición o contraste se intenta demostrar que el año nuevo de los purhépecha es un año “verdadero”, basado en la naturaleza y en la tradición, a diferencia del año nuevo oficial, realizado por convención y de manera “artificial”. El Año Nuevo Purhépecha, fue creado por un grupo de profesionistas y líderes indígenas de la zona de la laguna y un párroco de uno de los pueblos que rodea a la laguna²⁴⁹.

²⁴⁷ Un análisis sobre los significados políticos y los actores involucrados en una ceremonia reinventada como el año nuevo purhépecha en Zárate Hernández, Eduardo (1994), “La fiesta del año nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionistas indígenas purhépechas”, en Andrew Roth y José Lameiras (Eds.), *El verbo oficial*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán/ITESO.

²⁴⁸ Zárate Hernández (1993), op.cit., pp. 31-38.

²⁴⁹ Entrevista con GJM, Morelia.

La celebración se realiza el día 1 de febrero de cada año hasta las primeras horas del día 2 de febrero, coincidente con la fiesta católica de la Candelaria. El paso del viejo al nuevo año se simboliza con el encendido de una gran fogata que los purhépechas llaman el “Fuego Nuevo”, que representa al antiguo dios de los purhépechas, Curicaveri. La costumbre de prender fuego en la puerta de las casas de los pueblos purhépecha es de antigua data y en algunas localidades aún se sigue realizando. El encendido del Fuego Nuevo se realiza normalmente cerca de las doce de la noche y debe coincidir con la posición de dos estrellas que se ubican en el cenit alrededor de esa hora. Para ubicar las estrellas en el firmamento se instalan dos pequeños telescopios con los cuales algunas personas encargadas se ocupan de rastrear el curso de las estrellas hasta su ubicación en su punto más alto. Pregunté si este interés por fundamentar de manera astral la fiesta provenía de las antiguas tradiciones purhépecha pero uno de los promotores y organizadores de la fiesta, Gilberto Jerónimo Mateo, me contó que se debía a que uno de los creadores la ceremonia, el cura párroco de Santa Fe de la Laguna, era una persona aficionada a la observación de las estrellas y poseía un telescopio en los tiempos que comenzó a realizarse, el fue quien introdujo esta “tradición”,²⁵⁰. De hecho en la primera fiesta, realizada en Tzintzuntzan e Ihuatzio por personas de Santa Fe en 1983, se inscribieron en la piedra-símbolo “dos estrellas que al atardecer se hicieron más visible en el cielo”. En la fiesta de San Juan Nuevo, en febrero del 2003, el encendido del Fuego Nuevo se realizó cerca de la una de la madrugada, hora en que las estrellas se ubicaron justo en el cenit²⁵¹.

La ceremonia del Año Nuevo se realiza en torno a una piedra de cantera de forma piramidal en cuyas caras se van inscribiendo los símbolos de las comunidades en las que se realiza la festividad. La piedra, junto con otros símbolos, como un pez de cantera que representa a los pueblos de la laguna y una hermosa flecha de obsidiana, encontrada en un sitio arqueológico, se ubican en un lugar visible para que todos quienes lo deseen la puedan admirar y tocar, junto a ellas se ubican ofrendas de todo botellas de tequila, panes dulces, flores, pequeñas piedras y dibujos hechos por niños. Al igual que en las ceremonias católicas de la región, quienes tienen la responsabilidad de cuidar y trasladar los símbolos del Año Nuevo, son llamados “cargueros”. Desde temprano en la mañana del día 1º comienzan a llegar personas de distintos lugares de la región purhépecha,

²⁵⁰ Entrevista con GJM, Morelia.

²⁵¹ Notas de campo, Año Nuevo Purhépecha de San Juan Nuevo, 1-2 de febrero de 2003.

familias completas descienden de los autobuses y se van ubicando en los espacios destinados a la celebración. En algunos casos la fiesta se inicia con una misa en la iglesia principal, aunque esto no es visto con buenos ojos por todos los organizadores, algunos piensan que la fiesta sólo debiera aludir a la “liturgia purhépecha”, así ocurrió en el caso de San Juan Nuevo, pese a que de todos modos se realizó la misa en el concurrido santuario del lugar.

Las actividades continúan durante el día con la presentación de bandas y conjuntos musicales que interpretan reiteradamente sones abajeños y música local de raíz purhé, a lo largo de la tarde se van sucediendo grupos de danza de escuelas primarias, *pireris* o cantantes, recitadores y cuentistas, en medio de una mar de gente que repleta la plaza central del pueblo, ahí se dan cita campesinos venidos de lejanos lugares, *chavos* y *cholos*²⁵², que parecen ajenos al ceremonial y etiqueta que los organizadores desean dar al evento. Con el transcurrir de las horas, las calles, *changarros* y comercios adyacentes se van llenando de curiosos ciudadanos atraídos por la propaganda aparecida los días anteriores en “letreros espectaculares”, financiados por el gobierno del estado, y en los noticieros de TV y periódicos locales. Para muchos de los asistentes el evento es más bien un espectáculo folklórico, sin mayores significados. Así, hasta la noche diversos números musicales, danzas, *pirekuas*, poetas locales y discursos resaltan el “orgullo purhépecha” en un ambiente festivo y alegre²⁵³.

La primera celebración del Año Nuevo Purhépecha se realizó en 1983 en Tzintzutnzan e Ihuatzio, en 1984 se realizó en Ihuatzio, 1985 se llevó a cabo en Nurío, en 1986 se realizó en San Andrés Tziróndaro, en 1987 se llevó a cabo en Angahuan, 1988 en Pichátaro, 1989 en Tacuro, en 1990 en Santa Fe de la Laguna, en 1991 en Cheranástico, en 1992 en Ichupio, 1993 en se celebró en la comunidad de Cocucho, en 1994 en la comunidad de Ucazanástacua, en 1995 en Tarecuato, en 1996 se realizó en la comunidad de Puácuaro, en 1997 en Sevina, en 1998 en Janitzio en el lago de Pátzcuaro, en 1999 en San Lorenzo, en el 2000 en Tiríndaro, en el 2001 en Cherán, en

²⁵² Los cholos son jóvenes y adolescentes que se agrupan en pandillas o bandas, generalmente están compuestas por hijos de migrantes retornados o exmigrantes jóvenes que replican las prácticas de agrupamiento y estética que se dan en ciudades de los Estados Unidos como Los Ángeles (California). Los cholos visten como *rappers*, con prendas amplias, camisetas de algún equipo de fútbol americano y una gorra tipo jockey.

²⁵³ Notas de campo, Año Nuevo Purhépecha, San Juan Nuevo, 1-2 de febrero de 2003.

el 2002 en Carapan, en el 2003 en San Juan Nuevo, donde se decidió que la celebración próxima se realizaría en Pátzcuaro.

Los intelectuales purhépecha, creadores de esta fiesta de la “purepechidad” como la ha llamado Eduardo Zárate, señalan que con ella se busca recuperar y refuncionalizar los valores de la cultura purhépecha.²⁵⁴

El ritual del Año Nuevo Purhépecha contiene elaborados y profundos significados que aluden a la afirmación étnica, a la valorización de las tradiciones locales, de la historia y “el costumbre”, pero además, en mi opinión puede ser interpretado como un ritual que intenta destacar el valor del territorio como un factor claramente conectado a la identidad étnica purhépecha. Los intelectuales purhépecha señalan que la festividad se realiza cada año “procurando que no coincida en forma consecutiva en una misma región geográfica, de las cuatro en que tradicionalmente se subdivide el territorio purhépecha: Sierra, Lacustre, Ciénega y Cañada de los Once Pueblos”.²⁵⁵ Pero este cuidado en trasladar la fiesta de una región otra no es simplemente una acción de equidad y alternancia, sino que remite a la idea de que la fiesta sea, en si misma, como diría Raffestin, un acto de implantación de nodos de confirmación cultural e identitaria, que opera de manera simbólica y que va tejiendo una red y una malla sobre la cual se configura el territorio de los purhépecha. La piedra misma, en la que se inscriben –de manera literal- los símbolos de las comunidades en las que año tras año se efectúa la fiesta, es un “mapa” metonímico del territorio purhépecha, que ratifica la materialidad de ese territorio, un mapa que por cierto va creciendo año con año en un proceso de recuperación o reconfiguración simbólica del antiguo territorio purhépecha.

En la medida que los límites y fronteras territoriales purhépecha se han ido haciendo más difusas, más débiles como producto de la penetración mestiza, la heterogeneidad de la sociedad michoacana en general, la pérdida de la lengua y las costumbre, la migración a los Estados Unidos y sus consecuentes efectos en los patrones culturales, la fiesta del Año Nuevo actúa como una ritual de confirmación de la *purhepechidad* efectuado conforme a patrones territoriales predeterminados y acordados entre los

²⁵⁴ Juan Velázquez, Gilberto Jerónimo; Edelmira Estrada Raúl Máximo (1998), *Vocabulario práctico bilingüe p'urhépecha-español*, Morelia, Dirección General de Culturas Populares, INEA-Michoacán, PACMYC-Michoacán, p. 128.

²⁵⁵ Idem., p. 131.

líderes, intelectuales y profesionistas purhépecha. Un acto que al trasladarse de un lugar a otro, “dentro” de la región purhépecha, reinscribe o reconoce elementos de la cultura y la identidad entre quienes recibe el favor o la gracia de realizar la fiesta.



Televisa en el Año Nuevo Purhépecha, San Juan Nuevo, enero del 2002 (foto del autor)

La decisión sobre cual es la próxima comunidad que recibirá los símbolos y que por lo tanto tendrá la responsabilidad de realizar la fiesta se decide en una reunión el mismo día de la celebración. A esta reunión sólo pueden asistir los miembros del “consejo de apoyo”, entidad que está encargada de la organización general del ritual y los representantes, autoridades y líderes de las comunidades interesadas en que la ceremonia se lleve a cabo en sus tierras. En la fiesta realizada en San Juan Nuevo la reunión de discusión duró casi cinco horas y a pesar de que no pude ingresar obtuve algunas informaciones sobre el tenor de la discusión. La discusión se prolongó debido a que dos de las comunidades postulantes cuestionaron la *purhepechidad* del candidato más fuerte, Pátzcuaro, bajo el argumento de que esta población, ubicada a orillas del lago del mismo nombre, ha perdido sus tradiciones, la lengua y la cultura purhépecha lo que la hace menos merecedora del cargo. La discusión adquirió mayor complejidad porque los solicitantes son migrantes de comunidades de la Sierra y la Laguna, establecidos en Pátzcuaro desde hace algunos años, esta situación, según los representantes de las otras comunidades, los descalificaba para ser peticionarios en

nombre de Pátzcuaro. Gilberto Jerónimo Mateo, presente en dicha reunión, señala que frente a este discurso, que en su opinión niega la realidad actual en que los miembros de la “gran comunidad purhépecha” se encuentran dispersos en distintas regiones del país y de los Estados Unidos, se debe pensar no en restringir o excluir la membresía sino por el contrario en buscar formas de incluir a aquellas comunidades nuevas surgidas del éxodo y la migración, así, señala Jerónimo Mateo, uno de los principales promotores de esta fiesta a través de su Página Purhépecha (*P’urhepecha Jimbo*) en el diario *La Voz de Michoacán*, sugiere que se debe reconocer esa realidad llevando la celebración del Año Nuevo Purhépecha hasta esos lugares. Así, en los próximos años, la celebración debiera realizarse en el D.F, en Baja California, en California o en Missouri, lugares donde se concentra la mayor parte de la población purhépecha fuera del estado de Michoacán²⁵⁶, con ello se ampliarían los límites y las coordenadas del mapa purhépecha, actualizándolo a sus formas actuales.

Como el Año Nuevo, la bandera purhépecha también es un símbolo territorial, cuestión que no parece novedosa si se tiene en cuenta que muchas banderas a lo largo del mundo intentan ser la síntesis de la nación simbolizando a través de sus colores regiones naturales o administrativas, o bien a grupos específicos, razas y sangres acrisoladas en dicho emblema. La bandera es, por lo tanto, el símbolo más evidente de una nación.



²⁵⁶ Entrevista con GJM, Morelia.

La bandera purhépecha (Ver figura) está compuesta por cuatro colores: amarillo, verde, azul y morado. Según un intelectual purhépecha, Valente Soto, estos cuatro colores representan las cuatro regiones en que se divide la comunidad purhépecha²⁵⁷. El nacimiento de la bandera es reciente y surge bajo propósitos concretos, para dar a conocer y compartir las preocupaciones y necesidades de los purhépecha a la gente no hablante del español y para ser identificados como purhépecha. La bandera surge cuando Santa Fe de la Laguna se enfrenta con el pueblo de Quiroga por la invasión de sus tierras²⁵⁸. La elaboración de la bandera, al igual que el Año Nuevo, fue acordada entre un grupo de intelectuales y líderes de la zona de la Laguna.

Según Valente Soto, fallecido líder de Angahuan, el color amarillo de la bandera representa a la Cañada de los Once Pueblos, porque en esa región predomina el clima templado. Mientras que el verde representa a la Región de la Sierra, simbolizando la gran variedad de árboles de diferentes especies que predominan en la región. El color azul representa al lago de Pátzcuaro “y en cuyas islas y riberas -incluso poco más allá- hay asentamientos purhépecha”, señala Soto. El color morado representa a la Ciénega de Zacapu, territorio discontinuo donde se encuentra algunos enclaves purhépecha como Cipiajo, Comanja, Naranja, Tiríndaro y Tarejero, entre otros. Valente Soto agrega que este color, el morado, significa además la pérdida paulatina de los valores culturales purhépecha, con lo que la inclusión de dichas comunidades en tal color representa una suerte de sanción o llamado de atención frente a la pérdida de los valores culturales tradicionales. Todo símbolo es negociable o digno de transformación, así Soto señala que la comunidad de Angahuan solicitó en algún momento el cambio del color morado por el color rojo, sin especificar las razones.

Continuando con la descripción de la bandera, Soto señala que la imagen del centro representa al Dios Sol o la Gran Luminaria K’eri Kurhikakua, “Que nos ilumina todos los días” y que también es conocida como Curicaveri. Al centro de esta figura hay una flecha de obsidiana que representa a los antepasados guerreros y al Dios Curicaveri. Las flechas representan los mandatos del dios para que los purhépecha defiendan sus tierras y “engrandezcan a la nación purhépecha”. El puño cerrado representa la sobrevivencia

²⁵⁷ Valente Soto, “Nuestra bandera, símbolo de identidad p’urhepecha”, en *La Voz*, Página P’urhépecha, domingo 17 de febrero de 1991, pág. 11-B. Palabras pronunciadas por Valente Soto en la presentación y descripción del Pabellón Purhépecha durante la celebración del Año Nuevo Purhépecha en Cheranastico.

²⁵⁸ Valente Soto, *Ibid.*

de los purhépechas y las luchas por la defensa del territorio y los recursos naturales como el bosque. Finalmente en la parte superior de la bandera está escrita la frase *Juchari Uinapikua* (“Nuestra fuerza”).

La simbolización étnica del territorio representa uno de los planos de la acción colectiva indígena mediante el cual se intenta comunicar un criterio de unidad y consenso de los purhépechas en torno a lo que parece ser su principal demanda hasta el día de hoy: la tierra. Pero esta comunicación se presenta en clave de territorio porque el símbolo territorio abraza un mundo de sentido mayor. Mientras la tierra responde a los parámetros y significados del agrarismo, la tierra como propiedad, como base alimentaria o material, el territorio vincula el presente con el pasado, la tierra con el aire, los muertos con los vivos, el derecho consuetudinario con el derecho positivo, la apropiación simbólica de todo el espacio ocupado desde antiguo por los purhépechas, más allá de la realidad actual que cuestiona las posibilidades reales de ese espacio. Ritual y símbolo, dos formas de comunicar la demanda agraria en un contexto adverso, donde se ha dado fin al reparto agrario, en un mundo donde lo rural aparece inseguro, inestable y permanentemente penetrado por el Estado y los flujos de la economía neoliberal.

3. Los ancestros comunes: La historia y el mito como recurso de legitimación étnica y reconstrucción territorial

La gente de Nurío, Cocucho y San Felipe pertenecían al mismo pueblo o núcleo de población, es decir eran todos hermanos de sangre, eso es lo que dice la gente de Nurío, eso es lo que quieren creer para buscar una razón que les permita terminar con los conflictos agrarios. De esta manera, la gente de Nurío ha buscado en la representación subjetiva de una “consanguinidad imaginaria” la explicación a su necesidad de acabar con los conflictos agrarios. Según Dimitri D’Andrea,²⁵⁹ un grupo étnico es en el que la pertenencia se funda, en última instancia, en la representación subjetiva de un vínculo de parentesco. Los grupos étnicos “creen en la descendencia de antepasados comunes y

²⁵⁹ Dimitri D’Andrea (2005), “Las razones de la etnicidad entre la globalización y el eclipse de la política”, en Gilberto Giménez (comp.), *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA, ICOCULT.

se delimita respecto de los demás grupos en virtud de la representación de un vínculo de sangre”.²⁶⁰

Dentro de las estrategias de la etnicidad el pasado, la hermandad de origen, la reconstrucción de la historia y el mito juegan un papel fundamental como soporte de los discursos y las prácticas de los sujetos. Acudir al pasado, mirar hacia atrás en forma recurrente, parecer ser un movimiento permanente de los grupos étnicos. Pero se trata de una mirada selectiva que busca en el pasado más antiguo el marco de explicaciones que permita construir un presente coherente con los intereses y propósitos del comportamiento étnico actual.

En realidad ni los historiadores ni los arqueólogos que he consultado tienen muy claro el cuál es el origen antiguo del pueblo de Nurío, eso me ha hecho pensar que lo que dicen los nurienses sobre su origen es más importante aún de lo que parece porque buscan aclarar desde la oralidad y el mito ese origen difuso. Claro que la búsqueda de los orígenes entre los nurienses responde no sólo a un afán de explorar el pasado como un mero recurso arqueológico o de genealogía inútil, en Nurío, como en otras comunidades y grupos étnicos que he conocido, la historia y el mito tienen la función de mostrar, a partir de las representaciones que hacen los sujetos de ella, el vínculo entre ese pasado, generalmente idealizado, y el presente. Se trata de un viaje de ida y vuelta permanente que se reproduce entre las personas a la velocidad de los diversos acontecimientos que movilizan a la comunidad. Los mitos de origen de Nurío están asociados al territorio ancestral, que es el mismo donde se desenvuelve el conflicto agrario. Casualidad o no lo que importa en primera instancia es que se trata de una forma que las comunidades tienen de explicar los sucesos que les afectan en la actualidad. El problema actual de la tierra es fruto de ese pasado, de la conquista, de las leyes y de las acciones que los mismos purhépechas han emprendido sobre ese espacio, por eso la mirada hacia atrás, porque ahí se encuentran las claves que ni las leyes, ni las autoridades, ni las negociaciones han podido descifrar. Los purhépechas creen que ellos poseen esa clave porque son los guardianes de su propia memoria y de los símbolos de la antigüedad inscritos en el espacio, como son las ruinas (yácatas), las mojoneras antiguas, los lugares sagrados, la toponimia con que está tapizado el espacio en un esfuerzo por apropiárselo en todos los niveles incluso en el nivel de la palabra, del

²⁶⁰ D'Andrea, *op.cit.*, pp. 62-63.

verbo. En el contexto de las disputas por el espacio los indígenas de Nurío piensan que lo único que se puede oponer a la fuerza de la legalidad y el pensamiento positivo con que el Estado quiere resolver el problema de la tierra es con el poder del mito y la antigüedad, tal vez el único patrimonio intangible con el cual legitimar los reclamos por la tierra. El mito es la respuesta que proponen las comunidades a la opresión de las leyes, es la respuesta al alambicado y barroco argumento de la burocracia estatal que solicita pruebas, evidencias y certidumbres.

Los mitos de origen vinculados a la tierra son por tanto, parte del patrimonio de una comunidad que ve en ellos la única respuesta posible con que puede hacer frente a las condiciones que se le imponen desde afuera en un determinado momento, son respuestas sociales frente a la opresión. Son una forma de apropiación simbólica del espacio frente a la imposibilidad de completar los procesos de apropiación instrumental.

Por lo mismo, es difícil pensar que los mitos de origen surjan de manera aislada o de exclusiva en un solo lugar. En la Meseta los mitos y leyendas sobre el origen, que buscan resolver quiénes eran los primeros dueños de la tierra, se repiten en casi todas las comunidades purhépechas, en algunas con más fuerza que otras y especialmente cuando hay un soporte material sobre el cual se puedan basar las historias. De ahí que la disputa simbólica o real por los lugares donde se encuentran esos restos materiales esté entrelazada con la lucha de los sujetos por el control instrumental de dicho espacio. Lo que hacen los sujetos es dotar al espacio de esos geosímbolos para que una vez inscritos en un “lugar” el espacio pueda ser reinterpretado o representado como un territorio resignificado.

En las faldas del cerro Nurío Juata, el cerro disputado durante siglos por las tres comunidades en conflicto, el cerro de los antiguos bosques de pino resinero, el cerro quemado por la furia de los hombres, se esconden las yácatas, los edificios de piedra del Pueblo Viejo. En este lugar se encontraba el antiguo Nurío, el pueblo de los antiguos habitantes prehispánicos. Se trata de una serie de pequeños murallones y zócalos de piedra distribuidos en un perímetro de unas 15 o 20 hectáreas en lo alto del monte y emplazados sobre una pequeña meseta, la mayor parte de estas estructuras de piedra están cubiertas de zacate, algunas, las que están mejores condiciones fueron utilizadas en el pasado para guardar animales o bien para alojar trabajadores en la época en que se explotaba el bosque de pino. El conjunto está dividido en tres grupos de estructuras a la

que le dan los nombres de Tumashio, Pueblo Viejo y El Tapado, tres de los cuatro barrios en barrios en que estaba dividido el antiguo Nurío. Según el maestro Manuel uno de los recintos, llamado en lengua purembe Tarepenjuata, es el lugar donde se reunían los ancianos, era un lugar de observación desde donde se tomaban decisiones y se planeaba la vida del pueblo. El cuarto barrio de Nurío se ubicaba al frente donde hoy está el pueblo de Nurío.

La leyenda cuenta que con la llegada de los españoles estos barrios fueron reagrupados o separados del conglomerado inicial que los antiguos denominaban Iretarandereti. Es así como el barrio de Tumashio dio origen al poblado de Santo Tomás en la Cañada de los Once Pueblos, mientras que otro de los barrios, donde habitaba gente que trabajaba el metal, los tiamurish, dio origen a San Felipe de los Herreros,

Nosotros vivíamos antiguamente, según la leyenda de nosotros, en Iretarandereti, después ahí surgieron problemas pero nuestro pueblo se dividía en cuatro barrios, uno se dedicaba a la alfarería y otros que se dedicaban al fierro, a estos se llamaba herreros pues o *tiamurish*.²⁶¹ Entonces ya vamos dos y los de Nurío, el tercer barrio, ellos hacían sombreros *kashikurish*. El otro barrio hacían *ukaturish*, o sea *takuchurish*, que hacía *guanenguas* y *pongorecuas*, esas que se amarran aquí en la cintura, como fajas y rebozos. En aquel tiempo esos cuatro barrios se dedicaban a sus actividades. Pero en aquel tiempo surgieron grandes problemas. Uno de ellos [Tumashio] se fueron para Santo Tomás y otros barrios bajaron para acá para Urio, pues, aquí actualmente Nurío, y los herreros o *tiamurishas*, bajaron ya y allí están ubicados en San Felipe de los Herreros y los *takushurishas*, los que hacían rebozos se fueron algunos a Capacuaro. Entonces los cuatro barrios salieron de ahí, Iretaranderi, le decimos.²⁶²

La gente explica que el nombre actual de Nurío, Tepakwa (algo así como “el tronco de los hacedores”), rótulo que llevan los taxis colectivos del lugar en sus puertas, es el nombre del pueblo donde se reunieron por un tiempo los purhépechas hasta antes de la fragmentación. Por ello se le conoce como Tepakwa, “el tronco”, que dio origen a los barrios mencionados. Esto último es necesario recalcarlo porque lo que dicen los nurienses en el fondo es que San Felipe fue un barrio de Nurío por lo tanto la lucha por

²⁶¹ La transcripción de estas palabras en lengua purhé fue hecha en forma directa de la grabación.

²⁶² Entrevista con MRB, Nurío.

la tierra ha sido entre hermanos de una misma familia, de un mismo tronco. Esta hermandad de origen plantea la idea también de que las tierras en disputa deben ser compartidas o bien reconocidas a quien posee el derecho superior sobre las tierras, es decir al núcleo de origen que es el actual Nurío.

Las disputas por el espacio son también las disputas por la toponimia. El Cerro Nurío Juata, es para San Felipe y la cartografía del INEGI el cerro El Molino.

Otras personas me han contado que en Nurío existía un barrio que después de la llegada de los españoles se llamó San Simón, según la historia los de San Felipe, se “desgranaron una partesita” a un lugar donde ellos tenían un rancho de puercos,²⁶³ un establo de puerquitos.

“Ahí hay un cerrito ahí abajo donde le llamamos Aretanpuata, donde estaban los ancianos, es un cerro es Itiurapitio, “aguas blancas”, ahí nace agua, y ahí se concentraban esos viejos, los que adivinaban cómo iba a ser el año, quién iba a estra bien, que iba a estar mal o si iba a haber algún granizo o algo así. Los sabios indígenas ahí se concentraban, y eso está. Era una sola familia...

Era una sola familia... Vivían ahí en el “Pueblos Viejo”, pero yo creo que cuando estos bajaron y aquellos bajaron por aquel lado, y estos bajaron aquí y aquí los de Santo Tomás se fueron hasta allá [a la Cañada de los Once Pueblos]. Y según dicen había gente que era muy importante de ese núcleo de Nurío, entonces Pomacuarán le da una parte por aquí así, Urapicho le da otra partesita para no dejarlo ir por que según eso ellos les daban vida a esas comunidades según esos templos toda la piedra que se trajo se le compraba a la gente para construir, porque había una gente muy importante. Así es los historiadores antiguos, nuestros abuelos”²⁶⁴

La historia noble de Nurío aflora en este relato y otro detalle, las tierras de San Felipe las habrían obtenido de una donación de Pomacuarán, versión que se repite en el relato de Cocucho (ver apartado siguiente).

²⁶³ Curiosamente la gente de Cocucho señala en sus relatos míticos que los de Nurío eran criadores de puercos que andaban errantes y que ellos por ayudarlos les dieron las tierras en que están.

²⁶⁴ Entrevista con JIR, Nurío.

El maestro Manuel es una de las personas más influyentes de la comunidad, pertenece a una generación más joven, de entre 40 y 50 años de edad, que ha accedido a la educación superior por la vía de los programas del Estado que en los años ochenta incentivaron la formación de maestros bilingües y que luego desembocaron en la formación de un activo movimiento social que ha servido de base a los recientes procesos políticos y organizacionales. El maestro Manuel es un activo reconstructor de la historia de Nurío y de los Purhépechas en general, da clases en la secundaria indígena de Cherán y hasta hace pocos años participó en la Organización Nación Puerhépecha (ONP) y en el Congreso Nacional Indígena (CNI), en estas instancias tuvo una participación destacada siendo uno de los principales oradores del acto principal del acto realizado el 4 de marzo de 2001 con motivo de la visita del caravana zapatista, donde le da bienvenida al subcomandante Marcos en nombre de la comunidad purhépecha.²⁶⁵

El maestro Manuel se pregunta ¿Por qué se caracteriza a Nurío siempre como un pueblo luchador? ¿Por qué siempre ha estado en la boca de todos los políticos? ¿Y por qué tanta reacción respecto de esto? Y se contesta que no ha sido más que la misma autodefensa, que se ha creado en razón del bombardeo que se le ha dado a la comunidad para acabar con su costumbre o su lengua, los que ha ocurrido en todas las comunidades, pero que ocurrido con mayor fuerza en Nurío por ser este un pueblo grande. No era un pueblo pequeño como los otros que eran aldeas o cosas así, era un pueblo constituido con una muy buena organización en la época prehispánica. De ahí la palabra *urichas* que significa obrajero. Era un pueblo autosuficiente y que comercializaba o que hacía trueques con todos los productos que realizaba, por eso representaba la existencia de una tecnología avanzada, pues para ese entonces el pueblo fabricaba mantas, fabricaba sombreros y era fabricantes inclusive de fierro con el

²⁶⁵ En esa ocasión el diario *La Jornada* señalaba sobre el Maestro Manuel: "Poco después, durante la ceremonia-fiesta de bienvenida, el profesor José Manuel Torres les dijo a los *comandantes* zapatistas: "ustedes son la esperanza de todos los mexicanos. Esta lucha que comenzaron en 1994 es ahora apoyada por todos los pueblos indígenas de México, en su peregrinar de Chiapas a la ciudad de México lograrán que se escuchen y se aprueben en el Congreso de la Unión los acuerdos de San Andrés".

Vestido a la usanza tradicional, el profesor Torres agregó: "los distintos pueblos indígenas les encomendaron una gran y delicada tarea, velar por el futuro de los pueblos indígenas. El objetivo de estar aquí, dijo José Manuel, es estar en este tercer congreso indígena para hacer respetar y proteger los derechos políticos, económicos y sociales de los pueblos indios.

"La educación es la base del desarrollo humano", sostuvo este maestro indígena. "El Estado mexicano ha terminado con las lenguas indígenas y esto ha sido la razón principal del etnocidio en nuestro país", puntualizó", Ver "Recibe Marcos bastón de mando de indios purhépechas, en diario *La Jornada*, sábado 3 de marzo de 2001.

cual elaboraban pequeñas herramientas de uso cotidiano. Por esto se inició la destrucción de la comunidad, rompiéndola. Los españoles le dieron entonces en donde más les dolía a sus enemigos.

“Entonces precisamente el español llega y destruye esto y hace que Nurío se parta en varios Nuríos. Santo Tomás, Municipio de Chilchota es parte de esa comunidad. Capacuaro, Municipio de Uruapan es parte de esa comunidad, no toda la comunidad, pero si parte. San Felipe de los Herreros es parte de esa comunidad, no todo, si una cierta parte.”²⁶⁶

De esta manera, el pasado de Nurío en la versión de personas como el maestro Manuel, muestra a una comunidad distinta a las demás, en una posición de mayor jerarquía y complejidad que la hace superior a sus vecinos. El pasado muestra entonces, la legitimidad de Nurío frente a los otros al mismo tiempo que la adversidad y los intentos por destruir a una sociedad sustentada en los valores prehispánicos. El conflicto actual por tanto, sería una continuidad de ese afán de los otros por destruir a Nurío, pero se trata de otros que también eran Nurío, la lucha entonces es entre hermanos que algunas vez estuvieron unidos por la hermandad de la sangre purhépecha.

4. La versión de Cocucho

Como Nurío, cada comunidad tiene su propia versión de la historia de los conflictos, su propia interpretación acerca de los motivos que los han llevado a enfrentarse. Mi propósito al hablar de estas otras versiones no es la búsqueda de una verdad objetiva, tarea por de pronto difícil de lograr, ni menos la búsqueda de un contraste entre quienes poseen la verdad y quienes no. Las versiones sobre la historia del conflicto han sido construidas por las personas al fragor de los conflictos y son aceptadas y utilizadas en la medida que le dan coherencia y sustento a sus actos. Se podría decir que estas historias o mitos son finalmente lo que la gente de las comunidades quiere creer o necesita creer. El pasado es un espejo en el que se mira la comunidad del presente.

La etnicidad es el maquillaje que las comunidades necesitan para enfrentarse a esa imagen que construyeron sus antepasados. Como Nurío, los de Cocucho también poseen su propia versión de los conflictos agrarios y de los eventos que los han llevado a

²⁶⁶ Entrevista con JMTM, Nurío.

dividirse y a enfrentarse por eso decidí buscar el mito de origen que sostienen los de Cocucho.

Confieso que tardé mucho tiempo antes de decidir recorrer los seis kilómetros que separan a Nurío de Cocucho. Un cierto temor me invadía desde que alguien me dijo que los recelos y odios hacia Nurío seguían presentes en esa comunidad. Esto incluía a las personas, que como yo, visitaban el pueblo. Aunque este parecía un argumento exagerado preguntando en el pueblo muchas personas me lo ratificaron. El día que decidí ir se celebraba la fiesta de San Juan. Como en Nurío la gente celebraba en las calles con comidas tradicionales, bandas de música y bailes. Me trasladé en un taxi colectivo que hace el trayecto de ida y vuelta a las dos comunidades. Le platiqué al conductor del taxi, quien me había dicho que era de Cocucho, mis intenciones, en ese momento el automóvil se desplazaba por el plano de Cocucho escenario de innumerables zafarranchos y muertes. La quietud del paisaje parecía contradecir las imágenes que yo tenía de aquel lugar. El conductor detuvo el auto y me preguntó que es lo que quería saber. Le expliqué con claridad mi propósito, entonces me señaló que para la gente de Cocucho el conflicto agrario era una herida abierta que todavía sangraba y que ellos a pesar de los avenimientos de los últimos años no habían olvidado. A continuación me previno acerca de lo delicado de mi trabajo. En ese mismo instante me dieron ganas de decirle que se devolviera a Nurío, pero luego agregó que yo debía conocer lo que tenían que decir los de Cocucho porque era importante que yo supiera la verdad de los sucesos acaecidos en el pasado. Pocos minutos después entrábamos al pueblo de Cocucho ubicado en lo alto de un cerro que ellos llaman Cocucho y que en sus partes más altas se encuentra cubierto de bosque secundario de encino y otras especies locales.

El pueblo de Cocucho es un deleite a la vista y a la imaginación pues lo lleva a uno a pensar cómo deben haber sido los pueblos serranos en el pasado. Calles retorcidas y estrechas enfiladas por hermosas trojes de pino viejo y veteado, grupos de mujeres por todos lados paseándose con sus hermosos vestidos de colores, niños jugando en la calle y como fondo el valle como un gran espectáculo a la vista, y a lo lejos, Nurío encaramado en una pequeña colina con su capilla de Santiago Apóstol emergiendo entre las casas de cemento.

Guadalupe, el conducto del taxi me llevó a través de esas calles hasta la casa un anciano llamado Luis Pasaye Santiago, un hombre de 70 años con fama de sabio. Ahí me “depositó” y prometió volver a buscarme más tarde para llevarme a la fiesta del pueblo. Después de las presentaciones e interrogatorios de rigor don Luis accedió a contarme su versión del conflicto y algo de la historia de la comunidad.

Antes, me dijo, en otros tiempos el pueblo era más pequeño, las calles eran chiquitas y empedradas, eso era así aún en los años cuarenta. Entonces las fiestas que se hacían eran muy sencillas, la gente era muy sencilla. Había mucho monte y la gente no quería sacar los árboles. En ese tiempo mi papá me mandaba a sacra leña, me dice, porque en ese tiempo todos cooperaban con los mayores. Entonces la gente andaba descalza y con calzón blanco los hombres.

En las rebeliones que había en esos tiempos, entraba la pura gente grande, los mayores, no los niños. Cuando la revolución de Chávez, nos avisaban nuestros abuelitos, saqueaban el maíz, la reces, los puercos. Sus caballos comían del maíz que colgaba de las trojes, se aprovechaban de la gente, le robaban. Entonces la gente vivía al pie del cerro lista para escapar y esconderse de esos ladrones. En los ecuaritos, los solares, crecía la hierba porque la gente se había ido a Paracho y a Chilchota escapando de las bandas revolucionarias. La gente les tenía miedo porque se robaban a las mujeres y entonces se escondían en el monte, comían plantas, lo que hubiera en el monte. Pasaban los meses y parece que todo se calmaba hasta que volvía revivir todo, otra vez.

De ahí para acá me acuerdo, aunque yo creo que estaba soñando, encontré un hombre chaparrito que tenía barba. Entonces le pregunté que andaba haciendo, me cuenta don Luis Pasaye.

- Pues voy por aquí, para Charapan –me dijo.

Y después pasó otro y entonces en ese tiempo se perdió el respeto, desde entonces se fue el respeto pues ya.

Antes de la Revolución, mucho antes, vivían otras gentes aquí, yo creo que eran apaches. Ahí está una yácata, por aquí en la salida, son unos templos grandes. Ellos vivían ahí entonces. Nos habían dicho, nos avisaban nuestros abuelitos que antes se

ayudaban, repite. Los de Charapan y Urapicho hacían los techos de las casas, lo de Nurío no porque son después.

Después en los treinta andaban unos contratistas por aquí y dijeron que porque no les vendíamos los pinos, que iban a tumbar sólo los más grandes. En aquellos tiempos los encargados del pueblo se equivocaron. A los tres años las máquinas se habían metido hasta la punta del cerro y tumbaban todos los árboles. Así nos acabaron todo los bosques.

Ya no tenemos trabajo y ahorita hay más de 300 gentes en Estados Unidos porque no hay trabajo aquí. La agricultura no tiene ningún precio. Aquí compra a cinco pesos para vender a cinco pesos. El fertilizante es caro, por eso ya no hay agricultores. Ahora la gente solo quiere trabajar en obras, no más sale pues. Ya no hay madera, hace poco se estaba sacando encino pero la gente del pueblo no lo permitió.

Los pueblos más antiguos son Pomacuarán, Aranza y Quinceo, después fueron los de Cocucho, Urapicho y Ahuiran. Los otros pueblos antiguos son Charapan, San Felipe y Corupo, también Zacán. Nurío es después de estos pueblos.

A mi me dijeron mis abuelitos que Nurío surgió porque le dieron tierras los de Pomacuarán, Ahuiran y Cocucho. Ellos le dieron tierra para que se mantuvieran, ellos fueron los que les dieron tierra para que vivieran allí. En 1956 comenzamos a pelear con los de Nurío, ellos decían que les queríamos quitar la tierra pero ellos no tienen papeles. El gobierno les dice, si tienen papeles pues éntrale, tienes que empezar a pelear.

El 70 comenzaron los problemas con los de Urapicho, estos se juntaron con los de Nurío, hicieron una alianza para quitarnos la tierra. Hace como 21 años el Representante José Ángeles les puso un amparo a los de Urapicho y ganaron los Cocucho. Después de eso se registró en México el título de los de Cocucho. En veces se embraban ellos y cosechaban el maíz nuestro, otra veces nosotros y así viceversa. Ahorita estamos en paz con Nurío nos faltan nada más 6 o 7 hectáreas por arreglar pero los de Urapicho les han dicho a los de Nurío que nos quiten la tierra.

Fue Epitacio Máximo a quien le pidieron aquí en la comunidad que gestionara unos papeles, después gestionó, arregló y ya. Pero los de Urapicho también dicen que tienen papeles. Los de Cocucho bajaron, trabajaron la tierra y la cosecharon durante cuatro

años. Pero ahora hace unos cinco años sacaron al representante de Urapicho y bajaron los de Urapicho otra vez.

En la oficina hay que hablar como hombre, pararse como hombre y pedir ¿tienes papeles o no? Los de Urapicho entregaron sus papeles y por eso ahora les tienen en disputa las tierras a los de Cocucho.

Ahorita en Cocucho no hay representante porque que el que había, Espíritu Ángeles Remigio, se molestó con la gente porque quieren pelear. Los de Cocucho quieren sembrar en el predio en conflicto pero al final no es seguro que lo hagan. Los de Urapicho en verdad no tienen papeles entonces por qué insisten. Siempre ha sido así, los de Nurío y los de Urapicho les quitaban los animales a los vaqueritos, entonces bajaba la gente y se pelaban. Cuando barbechaban, cuando en la cruza y en la escarda los tiroteaban. Se murió mucha gente así, gente de Nurío se murieron como 180 porque tenían gente reforzante de afuera y además ayudaban a los de Urapicho y así se iban. La primera vez que se pelearon se murieron como 60 gentes. La segunda vez se murieron como 18 gentes de Nurío y de Cocucho, un jodal.

Los de Nurío vienen a vender cositas. El pleito es por la tierra, aquí no les hacemos nada, ellos son libres de andar por aquí. La pelea es en el plan, en la tierra, lo que es aquí se les respeta. Cuando los de Cocucho han agarrado gente de Nurío los han llevado a Charapan. ¿Sabe qué? El problema que los de Nurío son mucha gente y por eso quieren más tierras.

Los de San Felipe eran los que resinaban en el cerro porque ellos eran los dueños pero parece que les pasaron una parte a los de Nurío. Pero el problema es que nuestro título en esa parte es vecino con San Felipe no con Nurío. Pero ahora estamos muy pobres porque fuimos bien pendejos porque cortamos todos nuestros bosques, los antepasados no dejaban que se cortaran los árboles.

CAPÍTULO VIII: TERRITORIO, CULTURA Y MIGRACIÓN EN NURIO

Introducción

El conflicto agrario siempre estuvo acompañado de procesos alternos. Durante los años de enfrentamientos más duros con Cocucho y San Felipe, la gente de Nurío debió buscar nuevas fuentes para su mantenimiento, la migración apareció entonces como la alternativa más viable. Sin embargo con la crisis del Programa Bracero debieron retornar a las actividades tradicionales de la comunidad a las que se agregó la explotación de resina. Más tarde, cuando el conflicto agrario retornó a la comunidad y se hizo presente aún en las luchas internas, la gente de Nurío volvió a dirigir la vista hacia el norte. A partir de los años setenta la migración se transforma en un fenómeno permanente que va a involucrar cada vez a más gente. Mientras esto ocurría, es decir mientras una parte importante de la gente de la comunidad articulaba espacios construyendo nuevas territorialidades a través de su experiencia migratoria, la comunidad de sujetos a la que ellos mismos pertenecían transformaban sus concepciones sobre la tierra y el territorio. ¿Cuánto han aportado los migrantes en este proceso de resignificación del espacio y el territorio en la comunidad? ¿Cómo se relaciona la migración con los conflictos agrarios?

En este capítulo propongo que la migración se ha articulado de distintas formas y en diferentes momentos con los conflictos agrarios y ha construido nuevas intersecciones entre la comunidad y los territorios de la migración. Al mismo tiempo, la migración ha contribuido a generar un conjunto de cambios al interior de la comunidad produciendo nuevas territorialidades locales, nuevas relaciones sociales y nuevos vínculos con la tierra, es decir nuevas apropiaciones instrumentales del espacio. La tierra en particular, ve transformarse su valor de cambio, con la migración y pasa a ser un recurso que recupera su importancia dentro del proyecto comunitario. De esta manera, la migración no sólo es una estrategia económica familiar, se trata también de un proceso que va a contribuir en los procesos de resignificación del territorio de la comunidad. Nuevas formas de apropiación material del espacio en un contexto donde emergen otras significaciones y símbolos enclavados en la comunidad indígena.

1. Migración y territorio en Nurío

Sin hay algo que ha cambiado en Nurío durante los últimos años, más allá del fin de los conflictos agrarios, son las dinámicas, representaciones y prácticas territoriales a partir del nuevo ciclo migratorio a los Estados Unidos.

La migración es una manifestación, entre otras cosas, de la falta de medios de subsistencia de las personas que habitan en comunidades. En Nurío la migración se ha incrementado a causa de las restricciones económicas que impone la economía comunitaria enfrentada a los dictámenes de una economía nacional cada vez más mercantilizada. En Nurío ya no hay bosques, el maíz no es un negocio y fuentes de trabajo como la venta artesanía y los talleres de carpintería son absorbidas por la población de la cabecera municipal. Los ingresos de las personas dependen por tanto de actividades menores dentro de la comunidad, como la venta de alimentos o de animales de engorda, la albañilería, el transporte local de pasajeros o de carga y los subsidios del Estado como PROGRESA y Oportunidades. Frente a este desalentador panorama la mayoría de la gente “elige” la migración como salida a su desmejorada situación. En todo caso es evidente que la migración no es sólo una respuesta coyuntural a situación puntuales, aunque en estos casos la migración suele aumentar, más bien se trata de un patrón establecido desde hace largo tiempo y que ha adquirido carácter de proyecto familiar.

Como en otros lugares, la migración ha introducido nuevas dinámicas al interior de la comunidad, ha transformado las estructuras de ingreso, los patrones de consumo, las modas, las formas de articulación social, las concepciones generacionales, las escalas de prestigio y estatus al interior de los grupos, en fin, la migración ha transformado las apropiaciones territoriales de los nurienses. Hoy día la experiencia migratoria constituye un polo de construcción territorial tal vez muchos más importante que el del conflicto agrario, que durante décadas marco la pauta de las representaciones y prácticas territoriales de los habitantes de Nurío.

Los habitantes de las comunidades purhépechas de la Sierra tienen una larga historia migratoria. En general Michoacán es uno de los estados de más larga data en la emigración a los Estados Unidos y uno de los de mayor concentración e intensidad migratoria a lo largo del siglo XX y en lo que va de este. Según CONAPO, Michoacán

se encuentra entre las cinco entidades de mayor intensidad migratoria de la República para el año 2000, junto con Durango, Guanajuato, Nayarit y Zacatecas. En Michoacán el 11.37% de los hogares recibe remesas mientras que el 10.37% de los hogares tenían miembros migrantes en el quinquenio anterior al año 2000. En Michoacán más del 63% de los municipios registran una intensidad migratoria alta o muy alta²⁶⁷. Los municipios indígenas si bien se encuentran por debajo de los municipios no indígenas en términos de intensidad migratoria muestran una tendencia a igualar por esta vía los ingresos de los migrantes no indígenas; los migrantes indígenas permanecen más tiempo en los Estados Unidos y la mitad envía a su familia el 30% de sus ingresos, según datos de CONAPO para el período 1998-2000.²⁶⁸

Como se sabe la migración está ligada a múltiples factores en los lugares de origen y destino. En el caso de México estos factores se relacionan con el desigual desenvolvimiento de las economías mexicanas y norteamericanas a lo largo del siglo XX, período en el cual se comienza a registrar con notoriedad el fenómeno de la migración. Desde principios de ese siglo la migración ha mostrado distintos comportamientos que los estudiosos han interpretado a partir de diversos parámetros y variables políticas, sociales o económicas como la revolución de 1910, las guerras cristeras, el reparto agrario, o la crisis del campo iniciada a partir de los años sesenta. Pero por sobre todo se asocia a los ritmos de la demanda por mano de obra en el país del norte²⁶⁹.

De cualquier forma, existe consenso entre los estudiosos de la migración respecto de su incremento a partir de los años treinta al mismo tiempo que la migración ilegal comienza a superar paulatinamente a la migración reglamentada de trabajadores ello pese a la creación del Programa o Contrato Bracero que funcionó entre los años 1942-1964. Justo en la mitad de ese período, 1956, se registra uno de los más altos índices de migración a los Estados Unidos. Gustavo Verduzco hace notar que este aumento en las tasas migratorias se da incluso durante el período en que el reparto agrario y la expansión de la economía mexicana llegan a su punto más altos lo que se puede explicar porque hasta los años sesenta la migración tenía características específicas, como una

²⁶⁷ CONAPO (2002), Índice de intensidad migratoria México Estados Unidos 2000, México, Consejo Nacional de Población.

²⁶⁸ Boletín CONAPO, Migración Internacional, México, Año 5, N°14.

²⁶⁹ Gustavo Verduzco (2002), La migración mexicana a Estados Unidos. Estructuras de una selectividad histórica, en [Hwww.conapo.org.mx](http://www.conapo.org.mx)

alta selectividad en términos de las regiones, estados y municipios a los que afectaba, compuesta básicamente por hombres solos y por ser una estrategia económica complementaria esporádica, que en el caso de los trabajadores del Programa Bracero podía realizarse sólo unas cuantas veces en la vida²⁷⁰. Pero la mejor explicación está en el país demandante de mano de obra, los años de guerra y posguerra son de una alta demanda sobre todo en el sector agrícola. Asimismo, influyen una serie de estrategias para mantener a la baja el precio de la mano de obra lo que se logra inyectando mano de obra barata en un mercado laboral donde no había carencia de ella.

El cambio se produce a partir de los años sesenta y, particularmente, desde los años ochenta con la crisis de la economía mexicana, a partir de este período, particularmente desde el año 1982, la migración se convierte en un fenómeno masivo, concebido como estrategia familiar de sobrevivencia, es decir donde la migración de uno de los miembros de la familia es concebida como la búsqueda de un ingreso principal.²⁷¹

Las migraciones tienen efectos sobre el ingreso, pero también sobre los flujos de información, sobre la educación de las personas, las formas de vida y las visiones del mundo propio y ajeno. Esto significa un cambio radical sobre las formas de vida de las personas, aunque se trata más bien de transformaciones en períodos largos de tiempo donde los sujetos incorporan estas nuevas experiencias sin abandonar por completo sus formas tradicionales de vida.

Los efectos de la práctica migratoria pueden ser definidos en términos de los cambios o transformaciones en las prácticas sociales, el cambio de los modelos de vida o la monetarización creciente de las actividades en la comunidad de origen.

La migración implica asimismo nuevas formas de agrupamientos, interacciones y adscripciones sociales e identitarias. La antigüedad de los flujos migratorios de los michoacanos y en particular de los purhépechas ha permitido la formalización y

²⁷⁰ Aunque esto es relativo pues hemos conocido casos de varios ingresos y salidas múltiples. Una persona entrevistada me señaló que ya en esa época era posible adulterar los permisos de entrada o ingresar con diversas distintas identificaciones, de esta manera él ingresó a los Estados Unidos varias veces pero con distintas identidades.

²⁷¹ Verduzco señala que a partir de los años ochenta “aumentó enormemente el volumen de los migrantes con relación a décadas anteriores; se amplió la participación femenina aunque siguió prevaleciendo la masculina; se dio una mayor diversificación de los lugares de origen de los migrantes; se integraron más migrantes con orígenes urbanos aunque siguieron predominando los de origen rural, y se incrementó el número de mexicanos residentes en Estados Unidos” Verduzco op. cit., p. 28.

organización de migrantes originarios de un mismo lugar. Esta antigüedad en la migración ha permitido la conformación de una densa red de relaciones al “otro lado” lo que constituye una base para dar continuidad a la migración por parte de los habitantes de municipios y localidades específicas que se convierten de este modo en lugares con patrones de migración permanente. Un ejemplo de esto es que entre comunidades tan cercanas como Nurío y Cocucho los lugares de la migración distan a veces varios miles de kilómetros. Cuando pregunte a unas gentes de Cocucho si emigraban a los mismo lugares que los de Nurío me respondieron con una negativa absoluta. Por supuesto que hay lugares de encuentro donde se reúne gente de distintas comunidades y regiones de la zona purhépecha pero el carácter histórico de la migración ha hecho que con el tiempo se conformen lugares específicos y en labores específicas. Por ejemplo, los de Cocucho trabajan principalmente en la pizca de frutas, la siembra o la recolección de verduras, un tipo de actividades que en Nurío realizó la generación que trabajó en el programa bracero y quienes salieron hasta los años ochenta. Entre la gente de Nurío hoy en día se considera ese tipo de labores como destinadas a los más jóvenes. Los nuriense trabajan en su mayoría en faenas de pollo y cerdo (matanza, faena y empaque), especialmente en la cadena Tyson una empresa consolidada y de gran prestigio en los Estados Unidos, por ello los nurienses consideran a este tipo de trabajo en una categoría superior al trabajo agrícola, peor pagado y de menor prestigio.²⁷²

La existencia de una densa red de relaciones migratorias ha permitido la conformación de una dinámica grupal que impulsa la realización de actividades colectivas al “otro lado” como fiestas, trabajos, actividades deportivas y sociales. Las fiestas de San Juan o del Cristo Milagroso son celebradas a ambos lados de la frontera y nos es raro que el carguero sea un migrante que frente a la imposibilidad de asistir en cuerpo, que no en alma, envía el dinero a sus familiares por *Western Union* u otras agencias de envíos de dinero.

El comportamiento migratorio de los purhépechas ha seguido los pasos del patrón general sin embargo el proceso migratorio purhépecha poseen algunas características propias como el de otros pueblos indígenas del país. A través del tiempo los purhépechas han cambiado sus flujos migratorios orientándolos hacia nuevos lugares de destino pero también hacia nuevas actividades y tiempos o períodos de permanencia. En

²⁷² Notas de campo.

la actualidad conviven diversos modos de desplazamientos, de circulación y de actividades situación que tiene efectos diversos sobre los territorios de origen.

La migración a los Estados Unidos es un fenómeno que atraviesa toda la vida actual del poblado de Nurío, pues una parte importante de sus miembros se encuentran en ese país. Es difícil hacer un cálculo pero la gente señala que podría ser la mitad del pueblo la que se encuentra en el norte, no es descabellado pensar que así sea pues una parte importante de las casas del pueblo están vacías puesto que en esos casos las familias completas se han trasladado al país del norte. He podido hacer algunas cuantificaciones detectando que por cada familia hay de 1 a 5 miembros migrantes. Hay familias completas en los Estados Unidos abuelos, padre, madre, hijos casados y sus hijos. Muchos jóvenes se van solos o en grupos utilizando la red de parientes que poseen en el país del norte. La edad promedio de la partida es a los 16 años por períodos que van del año a los ocho años. Los migrantes adultos que tienen familia en la comunidad, esposa e hijos, van y vienen, están seis meses, un año y luego vuelven. He conocido hombres que tienen seis u ocho viajes en el cuerpo en lo que va corrido de su vida, todas entradas como ilegales con coyotes conocidos y redes de parientes que pagan el coyote y el viaje cuando no hay de donde.

Un hecho que llama la atención a los mismos nurienses es el progresivo aumento de la migración femenina, mujeres jóvenes, que salen solas en los mismos grupos con los hombres, a veces acompañadas de algún hermano o primo. Calculo que hay una o dos salidas al mes de grupos de gente que van a cruzar la frontera. Estos grupos están conformados por 15 a 20 personas. La mayoría de estos grupos se organizan en torno a muchachos que han venido de vuelta para quedarse semanas o meses, que en ocasiones viajan para las fiestas de la comunidad, sobre todo para fin de año o la fiesta del santo del pueblo San Santiago o de San Juan. En esas ocasiones “jalan” a sus “compas”, hermanos o primos y se los llevan “al otro lado”. No es raro encontrar a jóvenes que traen el encargo de sus patrones de llevar gente, de modo que los nuevos migrantes se van a trabajos seguros.

Conocí a un hombre, don Santiago, el encargado de la capilla, que salió a principios de junio junto con otras 17 personas a trabajar a una fábrica de cajones en Minnesota. Don Santiago es carpintero y una de sus especialidades es precisamente la fabricación de cajones. Decidió ir a Estado Unido, como ya lo había hecho en otras ocasiones, pese a

los ruegos de sus hijas adolescentes. La razón del viaje esta vez es una deuda generada en el período en que ha estado como celador o prioste de la capilla, responsabilidad que le ha impedido ejercer su oficio de carpintero pese a la promesa de las autoridades de recibir una especie de sueldo mensual por su labor, lo que hasta ahora no ha se podido cumplir, al menos de manera regular.

La migración en Nurío es de larga data, probablemente de la época de la revolución, aunque García Mora señala que para el caso de Charapan hay registros migratorios correspondientes al año 1907.²⁷³ Para la segunda mitad de la década siguiente la migración se había generalizado, lo que coincide con el despliegue de las bandas “villistas” en la región. No lo sabemos con seguridad pero Nurío pudo tener un comportamiento similar al de sus vecinos. Sin embargo, los testimonios y la memoria local, sitúan la migración de Nurío al menos desde los años treinta en adelante.

Sin embargo, el ritmo y la intensidad de la migración cobra fuerza con la incorporación de trabajadores al Programa Bracero, desde ese momento la migración emerge como una poderosa estrategia económica cuyos patrones y dinámicas irán variando a lo largo de las décadas, masificándose crecientemente en los últimos veinte años hasta convertirse en un proceso generalizado que involucra a la mayor parte de los miembros de la comunidad de Nurío. Según los testimonios una parte importante de estos movimientos y flujos migratorios están asociados, por lo menos hasta principios de los años setenta, a los avatares del conflicto agrario, a sus flujos y reflujos permanentes. Varios de los entrevistados me señalaron que en esa época, en más de una oportunidad, numerosos miembros de la comunidad se vieron obligados a viajar a los Estados Unidos buscando una salida a la situación impuesta por el conflicto que les impedía cultivar sus tierras o explotar el bosque.

Durante los años cincuenta y sesenta el conflicto armado alcanzó un alto grado de violencia y se hizo frecuente que en la época de las siembras y las cosechas se enfrentaran entre las distintas comunidades, de esta manera quienes se dedicaban a la agricultura o a la explotación del bosque se veían imposibilitados de realizar sus actividades normales. Impedidos de trabajar no tenían más alternativas que emigrar a

²⁷³ García Mora, *op.cit.*, p. 130. El autor señala que la gente de Charapan salió a trabajar a Nevada en la construcción de la vía férrea. Otros se marcharon a Los Angeles, Pensilvania, Michigan, Chicago y Idaho. También expone registros de migración para Cocucho en 1919.

los Estados Unidos lo que a la larga se convirtió en una actividad común de algunos miembros y que en la actualidad alcanza a un amplio número de personas en edad laboral.

Por otro lado, la generalización y masificación de la migración es coincidente con la pacificación del conflicto en el período siguiente que va de fines de los años setenta hasta nuestros días. Esta nueva situación podría suponer una contracción en la migración pero ello no ocurre, por el contrario desde el momento que los nurienses logran disponer de sus tierras de manera pacífica, comienzan a salir masivamente a la migración. Esto parece contradictorio pero no lo es si se considera que justo en la época que finaliza el conflicto con San Felipe los precios del maíz comienzan a bajar, como efecto de la crisis de 1982 que afecta directamente al campo mexicano.

La migración a los Estados Unidos no es la única estrategia implementada por los nurienses para buscar alternativas laborales y de ingreso. Desde los años sesenta contingentes de hombres comenzaron a salir a “la obra”, el trabajo en la construcción en ciudades cercanas de la región de Michoacán: “Entonces salí a buscar la vida para poder recoger una tortilla, anduve por todos lados: Uruapan, Zamora, Apatzingan. Trabajé en la obra”²⁷⁴. Otros tantos salieron a la cosecha en los huertos aguacateros de los valles de Uruapan mientras que otros se ocuparon en lo que los nurienses llaman “el viaje”.

“El viaje” consiste en largos desplazamientos por el interior del país con el fin de vender guitarras de las fábricas de Paracho (“Otros se dedican al viaje a llevar guitarras, le decimos “viaje”). En Nurío existe una generación de hombres que realizaron esta actividad durante las décadas de los setenta, los ochenta y aún en los años recientes:

El viaje los llevaba hasta Monterrey, Guadalajara, Ciudad de México o Toluca. La gente de Nurío recuerda a alguno de estos viajeros:

“Se iba don Leonidas, don David, don Evaristo, don David Rubio, don Juan Herrera, en esa época cuando estaba el problema agrario. Muchas personas que no puedo ahora recordar, con el conflicto se iban allá a vender guitarras. Compraban en Paracho, en la fábrica. Tenían que sostener a la familia porque no

²⁷⁴ Entrevista con CA, Nurío.

había otro camino, porque ya no podían sembrar, no podían subir al cerro porque había fregadazos”.²⁷⁵

Uno de los mencionados como viajero, Don Leonidas Arriaga, cuenta que cuando estuvo mala la situación se dedicó por un lapso de unos 15 años al comercio de guitarras. No era una actividad común entre los nurienses así que debió aprender el oficio por sus propios medios.

Empecé a hacer [guitarras] y luego mi señora tenía un pariente en Paracho y ellos son fabricantes pues. Entonces, pues yo tenía preparación, no cumplí la primaria pero sabía escribir algo y ya, y dijo ya aquel pues era tío de mi señora como quiera la llevábamos y el dijo “pues es que tu no puedes ir a vender guitarras al comercio, a Irapuato, a Toluca a ciudades”. Yo le decía pues tío pudiera vender o no, no pues arriésgale todo, pero yo no tengo dinero para comprar, pongámosle unas diez guitarras. Dijo: “no hay problema si las vendes viniendo me pagas y si no las vendes te vienes a según como veas”, y así me animó a ir. Ya fui, alcancé a ir y me fue bien y ya me piqué y me enseñé a andar vendiendo. Pero ahí se empezaron a ir estos (los hijos) y ya en ese tiempo me gané algo y me alcancé a comprar algo y me compré un tractorcito pero con la esperanza de que a estos hombrecitos tiene que gustarles pues el campo. Así que andaba con esa intención iba y vendía más guitarras.²⁷⁶

El viaje fue durante un período de tiempo una salida al problema de la tierra introducido por el conflicto agrario, además se produce en un momento en que la migración a los Estados Unidos se encuentra relativamente estancada.

2. Migración y conflicto agrario

En 1943, un año antes que Nurío solicitase la confirmación y titulación de sus bienes comunales se produjo la erupción del volcán Parícutín que afectó a la mayor parte de las tierras circundantes de la región. Una espesa y negra nube de cenizas cubrió la Meseta durante meses. En Nurío se perdieron todos los cultivos y las tierras planas de temporal quedaron cubiertas con una densa capa de arena y ceniza que aún puede apreciarse en

²⁷⁵ Entrevista con MRB, Nurío.

²⁷⁶ Entrevista con LAF, Nurío.

los fondos de los planes. La única actividad que pudieron seguir realizando los nurienses, y la gente de la meseta en general, fue el trabajo en el bosque, en la resina, pero esa actividad era insuficiente para sostener a todos los miembros de la comunidad además las tierras boscosas ubicadas en el cerro Nurío Juata estaban en disputa con San Felipe. Por esos días el país del norte había entrado en la Segunda Guerra Mundial y requería una masiva inyección de mano de obra para sostener su agricultura. Así surgió el Programa Bracero, como una alternativa a la desocupación de muchos campesinos de Michoacán. En Nurío el Programa atrajo a toda una generación de hombres jóvenes que fueron enganchados para trabajar en el norte durante casi 20 años.

El Programa Bracero surgió de un acuerdo entre México y Estado Unidos para que este último país dispusiera de mano de obra mexicana mientras iba a la guerra²⁷⁷. El Programa continuó durante dos décadas hasta que en 1964 Estados Unidos le puso término unilateral. El Programa Bracero ayudó al establecimiento de un patrón regular de movilidad entre los hombres jóvenes de la comunidad, especialmente en ciertos grupos y familias.

El Programa Bracero es una experiencia que carga una parte importante de la generación que hoy tiene más de 65 años, uno de estos hombres, Don Cruz Aguilar que actualmente tiene 77 años, se incorporó al Programa en la segunda mitad de los cincuenta, cuando el conflicto entre San Felipe, Nurío y Cocucho alcanzaba uno de sus puntos más altos. Esta modalidad de trabajo duró hasta 1964. Unos años antes el gobierno norteamericano había comenzado a advertir al gobierno mexicano que terminaría unilateralmente con el Programa²⁷⁸, como consecuencia del incremento explosivo de trabajadores ilegales. Ese fue al menos el argumento utilizado por el gobierno norteamericano. Pero ya desde principios de los sesenta se hacen notorias las

²⁷⁷ “... en 1940 México se había fortalecido con la política cardenista y el contexto de la Segunda Guerra Mundial obligó al gobierno estadounidense a cambiar de parecer (respecto de la migración mexicana) y proponer una negociación bilateral: un programa especial de trabajadores migratorios para la agricultura y los ferrocarriles, regulado por ambos estados, lo que significaba el fin del sistema de enganche y el contratismo privado. Y así empezó otra fase, una política negociadora. Después de medio siglo de disuadir a los migrantes mexicanos el gobierno se encargó de organizar y canalizar el traslado masivo de braceros. Durante esta fase que duró 22 años, se llegó a modelar un tipo especial de migrante temporal, masculino, joven, de origen rural y destinado al medio y trabajo agrícolas. Las negociaciones anuales eran arduas y tirantes, pero el Programa Bracero logró establecer una especie de “convenio colectivo de trabajo binacional” y movilizar a más de 5 millones de trabajadores temporales”, Jorge Durand, “De traidores a héroes, Cien años de política migratoria mexicana” (Suplemento Masiosare, Diario La Jornada, domingo 23 de noviembre de 2003, p.8).

²⁷⁸ Datos de prensa

dificultades para conseguir un contrato y viajar. Don Cruz entonces decide dedicarse al trabajo en la comunidad y en 1962 es elegido Representante de Bienes Comunales. Según sus palabras, le tocó un período de relativa calma después de varios años de crudos enfrentamientos, sin embargo debió enfrentar el inicio del conflicto interno por la resinera.

La historia de don Cruz como bracero es larga, se podría decir incluso que todavía no termina pues el aún tiene la esperanza de recibir de vuelta los dineros que el Estado norteamericano le retuvo como cuota para su jubilación. En su viejo y empobrecido troje de viejo pino don Cruz guarda celosamente cada una de los comprobantes de sus pagos con las retenciones correspondientes. Don Cruz no sabe o no quiere saber que sólo tienen derecho a la devolución de dichos dineros aquellos que trabajaron entre los años 1943 a 1954.

Don Cruz estuvo en Estados Unidos entre los años 1957 a 1961, período durante el cual obtuvo once contratos. Cada contrato duraba entre 45 y 60 días. Esto le permitió ir un promedio de dos veces por año. En 1959 estuvo unas tres o cuatro veces, con un total de siete u ocho meses, lo mismo el año siguiente. Viajó a Laredo, Reynosa, San Benito, de ahí se fue a Wisconsin, para seguir a Indiana, Illinois y Arkansas. La primera vez, en 1957, fue a Nebraska y luego a Mirland, Texas, de ahí de vuelta a Empalme, Sonora, donde lo “echaron para atrás”. Entonces se fue a Monterrey y de ahí a Seminole a un costado de Nuevo México. Anduvo en la pizca de uva y en el “desceje” de betabel en Nebraska. En San Benito regando y limpiando el algodón. En Wisconsin en la pizca de pepino. “El año 57 se empezó a ir la gente, más y más, por lo del conflicto de las tierras. El 58 se puso dura la cosa, también en 1953, hubo enfrentamiento entre las tres comunidades. Era en el tiempo de la seca es que se topaba más la raza”²⁷⁹.

Un segundo momento de alta migración es el que comienza en los años ochenta. Este período es significativo para las generaciones más jóvenes pues una parte importante de quienes tienen hoy 35 y 50 años marchó en algún momento durante ese período al otro lado de la frontera: “Cuando después de... como 1980 por ahí más o menos se empezó la gente a ir a Estados Unidos”.²⁸⁰

²⁷⁹ Entrevista con CA, Nurío.

²⁸⁰ Entrevista con MRB.

3. Don Leonidas y su familia migrante

Don Leonidas es un hombre que durante años matizó la migración a los Estados Unidos con el “viaje” para vender Guitarras en Guadalajara o Toluca. Sin embargo la historia migratoria de don Leonidas no acaba con él, como muchas familias con antecedentes migratorios previos, la de don Leonidas se ha transformado en una familia de migrantes. En la actualidad casi todos sus hijos se encuentran en los Estados Unidos, incluida una hija. Este es su relato.

“Nosotros tuvimos muchos hijos con ella. Vivos son nueve. Murieron como cinco, dos veces tuvo gemelas ella. Nueve son los que viven. Las hijas... una se fue para Estados Unidos con su marido, tiene poco, su marido la había dejado y duró aquí mucho tiempo y luego se comunicó empezó a ir gente había alguien que los llevaba y pues se animó ella y yo le decía que no tratara de ir porque no sabía como podía irle, pero se amachó y dijo no pues yo voy a... tenía una hija y un hijo, y se fue y se encontraron con su marido y allá viven. Ellos viven en West Virginia. El primero aquel, el que se casó de mis hijos, el que se fue primero empezó a llevarse a todos, terminaron la secundaria y nomás se iban. Tengo cinco hijos en Estado Unidos.

Mis hijos que se han ido a Estados Unidos, el mayor se llama Silvano Arriaga Rubio. El tiene donde me dejó mi papá yo les regalé a tres, todos ya hicieron casa. Y el otro se llama Gumersindo Arriaga, el tiene casa también y el otro tiene ahí su lugar no ha hecho nada. Dos tengo no más que son emigrados: Alberto Arriaga Rubio, el es el migrado y no tiene casa aquí, el anda con su esposa por allá, pero duró también un tiempo sin y aquí me dejó la esposa y también hizo lo mismo que mi hija pues dijo “yo me voy con su hijo porque aquí es trabajoso”. Yo le intentaba de convencer a mi hijo y le decía, y ya tenía una hija, porque no haces por venir, regresa, te necesita tu hija y también tu esposa. Es trabajoso pus mejor se arriesgó y allá está y el otro le habla a la esposa cada quince días y está por llegar para mediados de septiembre. También se está ya por dos años y también dijo que esta ya se va a parar aquí. Todos están por allá por West Virginia, es un pueblo chico más chico que Paracho, casi como aquí solo que más modernizados si hay muchas fábricas. Y ahí con la familia que se casó fue un veterano de la Revolución y ellos que son cinco familias, tres hombres y dos mujeres, del americano y de las que se casó de mis hijas de las últimas a esa la quieren mucho. Ella tiene dos hijos y se llaman Ruendi pero allá ellos, la señora se apellida como hijo. La

otra se llama María Santa Arriaga Rubio, se ponen igual como ellos y tiene dos hijos y ya anda en la secundaria el niño. Y la niña apenas anda en primaria.

Últimamente viven en este lugar mucha gente de Nurío porque sucedió esto que antes estaba mi hijo y empezó a llevarse a sus hermanos y yo creo que se sentía solo pero como ellos, aquí se trata que el que se casa tiene padrinos de casamiento el se llevó a unos, se decían ya hermanos los hijos de su padrino los llamó allá. Cada quien se fue y ahorita hay hartos, familias. Ya se hizo grande pues porque después una de mis hijas, ella se llama Cecilia, esa es la mayor que este, se llama Cecilia Arriaga Rubio y su señor se le murió. Era de las primeras familias y le dejó cuatro mujercitas y un hombre nada más y ese hombre era el mayor y creció y se fue como a la edad de 14 años. Dijo “abuelo yo quiero ir con mis tíos pues este yo este quiero conocer”. Y ellos también lo llamaban hasta que se lo llevaron. Se portó bien porque se hizo su casa, vino ya duró seis años sin venirse y ya vino habló con sus hermanas, habla con ellas, todas las mantuvo, todos tiene escuela, una ya terminó secundaria y no se donde se va a acomodar. Las otras están por terminar la primaria, pero todo porque él les ayudó, se portó bien, se hizo su casa y se vino y aquí duró como seis meses y luego dijo, “abuelo yo pienso casarme”, le dije pues como tu veas hijo porque sólo tu sabes como andas con tus cuentas, yo creo que no es malo hijo, yo pensé a lo mejor se van a poner de acuerdo con sus esposa. Se casó, lo casamos en el civil y como a la semana dijo bueno yo pienso ir otra vez con mis tíos, yo creo que va a ser la última vez antes de que yo tenga familia, más gastos. Compró un lotecito por acá cerca donde yo quiero hacer la huerta, le compró a su abuela, a mi señora, es de ella tiene un lugar que es como hectáreas y media. Entonces le vendió un lote y dijo pues yo pienso regresar y aquí ponerme a trabajar.

Trabajan en una empresa donde hacen cosas de publicidades, unas fabricas muy grandes, el pueblo es de puras fábricas y ocupan mucha gente, puro papeleo mandan por todas partes del mundo, porque son grandes fabricas. Son señores muy poderosos y tienen el control tal vez del mundo, no nada más de eso. Allá es trabajoso pero donde paguen pues porque de lo que se trata es de ganar pero que lleven un criterio de que hay que regresar para ponerse a trabajar aquí. Dicen que si y ya pues se van y dice voy por un año y regreso y no pus pasa el año, dos años tres año y ya como a los tres años vienen, ya ahora vienen más seguidos, pero antes como aquel que se me había perdido,

unos ocho años, el mayor, se llama también Leonidas. Se fue para allá se me desapareció sin escribir, sin llamar. Iba menos gente, no era muy conocida la norteadada para inmigrar y ya un día habló pus ya voy a regresar. La señora no la puedes traer porque no habla español Le pregunté si hablaba español me dijo “pus ahí estoy aprendiendo”, pus necesitas aprender y a ella enséñala a hablar español porque sino como se van comunicar. Ahorita la señora ya habla español pero si viene como dos veces y dura unos ocho días y ya los hijos le hablan pues la esposa también le habla. Pero la esposa también es muy buena gente, es de pueblo chico, no es de ciudad, entonces ella manda cuando es día 10 de mayo, se festeja Día de las Madre y nos habla a veces. Yo sentí bien cuando se casó porque ha habido mucha muerte allá, que los regresan apenas enterraron a otros. Ya van más de diez de aquellos que vienen de diferentes lugares. No por eso yo dije este muchacho andando solo o estará perdido no tiene quien los detenga a quien le hable o a donde el pues quiera ir pero ya así casado ya. Hablamos con la señora ya así a través de otra persona que lo interpretaba. Ya le dije pues tu eres la responsable de mi hijo que no lo dejes que vaya a salir a cualquier hora al trabajo y si van a algún lugar donde puedan ir vayan los dos y ya lo detienes, pues es tan irresponsable. Aunque yo lo siento ya menos problema. Y la señora dice pus ya si vamos a estar juntos. El vive en un rancho.”

4. Los jóvenes y la migración

La experiencia de la migración está transformando los esquemas tradicionales que normaban a la sociedad nuriense. En primer término, los jóvenes que son los que más se van para el otro lado, ven en la migración una forma de escapar a las rígidas normas de la comunidad. En este sentido, la migración abre la posibilidad de construir nuevas trayectorias vitales distintas a las de las generaciones anteriores y aún a muchos de los coetáneos que las siguen repitiendo. Paradójicamente la migración, una actividad “adulta” en la concepción de los nuriense, es vista como una posibilidad de construir una trayectoria más cercana a las ideas hegemónicas de juventud. Esto es, el acceso a nuevas posibilidades de construcción identitaria, a nuevos nichos de consumo, formas de agrupamientos e interacciones en espacios distintos de la comunidad. Por supuesto esto se produce en un contexto de explotación laboral y de enorme violencia simbólica

como es la que les toca vivir a los emigrantes mexicanos en los Estados Unidos²⁸¹. Para los jóvenes la migración se produce de manera desventajosa en varios sentidos. Por un lado su escasa preparación los ubica en los estratos más bajos de la escala laboral y salarial. Los jóvenes migrantes indígenas son discriminados por su condición de jóvenes e indígenas incluso por los migrantes mestizos. No se trata por tanto de un paraíso de libertades opuesto a la imagen opresiva de la comunidad.

La experiencia migratoria está produciendo transformaciones y cuestionamientos de los propios jóvenes a los esquemas tradicionales de la comunidad. La migración es una instancia en la que los jóvenes pueden ensayar distintas formas de vida, agrupamientos e interacciones. Aunque el margen para ello pueda ser igualmente estrecho aún en un lugar tan lejano como North Carolina. Donde los nurienses se han agrupado en pequeños pueblos o barrios, allí las normas y el control social por parte de los mayores siguen teniendo cierto peso.

De cualquier modo y como es lógico, la experiencia migratoria colabora en la construcción nuevas visiones sobre la comunidad. Por ejemplo, Juan, 23 años, tiene una visión crítica de algunas “costumbre” de la comunidad, cuestiona, la temprana edad de los matrimonios porque encuentra que los chavos que se casan son muy “morritos” para el matrimonio señala. Juan ha pasado dos veces “al otro lado”, la primera vez por ocho meses, la segunda durante un año y medio.

“Aquí la gente no puede tener novia sólo puedes darle un beso a una mujer si te casas y si no tienes que ir a buscar una novia a Paracho. Sólo si te quieren mucho puede pasar eso. No estoy de acuerdo con que los chavos se casen tan jóvenes, hay algunos que se casan de quince, de catorce, de trece años. Unos ni saben trabajar y ya están casados ¿Cómo van a mantener a la familia? ¿Cómo lo van a hacer si nunca han trabajado?”

Juan ha viajado por casi todos los estados del centro de Estados Unidos ocupándose en diversas actividades, como la agricultura, la faena de pollos o la jardinería. Juan considera que recién ahora está preparado para el matrimonio y aunque desea casarse con una mujer de Nurío considera que podría hacerlo con una mujer de cualquier lugar,

²⁸¹ Pacheco, *op. cit.*

aunque sus padres no lo acepten. Los padres están más dispuestos aceptar que sus hijos tengan dos esposas, una en Nurío y otra en los Estados Unidos, a que se casen únicamente con una mujer extraña a la comunidad. Juan además es partidario, como otros jóvenes que entrevisté, de construir su propia moratoria a través de la migración, es decir, de aprovechar su condición de migrante y la relativa independencia que ello le da como un espacio temporal para postergar las obligaciones adultas aunque el hecho de la migración y sus significados sigan teniendo un carácter adulto y aunque la migración se finalmente una obligación frente a la familia.

Con la migración se comienzan a producir diversos cruces en las experiencias migratorias, cruces que tienen una tensa expresión en el contexto de la comunidad, el lugar de retorno de paso de los migrantes juveniles. Un hecho relevante para entender los nuevos escenarios en que se mueven los procesos juveniles en Nurío se encuentra en la construcción de las nuevas formas de adscripción juvenil que se han producido a partir de las transformaciones generales del campo mexicano, de la migración y los consecuentes procesos de intercambio de información, imágenes y símbolo que circulan cada vez con mayor velocidad como efecto de la globalización comunicacional e informática. Desde antiguo la migración ha sido un campo que ha afectado de distinta forma tanto a los sujetos de la migración como los lugares de la migración, al mismo tiempo que a las comunidades de origen. En realidad esto no es novedad, los estudios sobre migración han establecido diversas consideraciones sobre los efectos sociales y culturales que esta tiene sobre los espacios sociales y geográficos afectados por ella, se han anotado las influencias formales como los gustos musicales, la indumentaria y las formas de agrupamiento juvenil. La pregunta que tal vez se deba hacer para ir más allá de las formalidades es en qué medida los nuevos agrupamientos juveniles, las nuevas formas de adscripción de los jóvenes indígenas, producto de la migración, inciden en sus propias autodefiniciones así como en los procesos internos de las comunidades de origen, en las interacciones que se dan entre los propios jóvenes, así como con el mundo adulto. En definitiva qué significados tienen los procesos adscriptivos de los jóvenes para sus identidades en los contextos comunitarios de origen. Esta pregunta tiene que ver con la posibilidad de ir más allá de la mera descripción formal para pasar al campo de las significaciones ubicadas en los procesos de interacción social.

Un “producto” social de estos intercambios y dinámicas producidos por la migración es la presencia de jóvenes vestidos a la usanza de las pandillas urbanas norteamericanas, lo que habitualmente se conoce como Cholos. Quiero explayarme algunos párrafos sobre estas nuevas identidades o adscripciones juveniles en la comunidad de Nurío porque ellas representan la constitución de nuevos territorios juveniles por los cuales circulan los procesos actuales de la comunidad.



Chavos de Nurío. Foto del autor.

Si bien los cholos son el “resultado” de procesos más amplios de diversificación de las identidades juveniles, que abarcan a distintos sectores de la juventud mexicana, en el caso específico de los purhépechas de las comunidades serranas, lo cholo puede ser mirado como un proceso específico a través del cual los jóvenes se insertan en nuevos nichos identitarios que se confrontan con las identidades que tradicionalmente han

tenido los jóvenes, en el sentido etéreo, al interior de la comunidad indígena. Lo cholo es una forma de adscripción juvenil, una forma de evidenciar y visibilizar una condición que la comunidad ha procesado de manera diferente como algo que viene de fuera, pero que a su vez no les es totalmente ajeno. Recordemos que la migración en comunidades como Nurío es algo que desde antiguo pertenece a la cotidianidad y a las experiencias de un importante porcentaje de la población. De ahí que lo cholo sea procesado como diferencia y no como algo ajeno o extraño a la comunidad.

No obstante en el discurso de los nurienses lo cholo se asocia con una forma de subvertir los símbolos de adscripción comunitaria, es la negación de la homogeneidad que pretende ser impuesta por las autoridades y la asamblea comunitaria. De esta manera se hace presente una tensión que sin embargo posee un doble rasero, el cholo es sujeto de exclusión por ser distinto pero para el cholo esta diferenciación puede operar sólo en referencia a sus pares juveniles y no como una respuesta a las pretensiones de homogeneidad de la comunidad. Es decir los cholos no se asumen a sí mismos sujetos resistentes frente a la comunidad.

Por otro lado, en verdad la vestimenta del cholo es solo superficie, una epidermis que encubre otros significados. Para el etnógrafo que viene de fuera es muy fácil procesar la información y encasillar a los cholos dentro de un esquema predeterminado. Sin embargo lo cholo es en realidad un todo más complejo asociado en muchos casos a la experiencia migratoria, a una moda o una forma de vivenciar lo juvenil independiente de si se ha migrado o no. Por ello es que estos procesos pueden ser muy heterogéneos. Uno podría caer en la tentación de asociar a una vestimenta un tipo de música, una forma de pensamiento y lenguaje pero puede caerse en una asociación fallida o equívoca. Conversando con algunos cholos de Nurío uno puede rescatar algunas de estas cuestiones que a primera vista pueden parecer obvias.

En primer término no todo los jóvenes que se visten como cholos se autoadscriben como tales, incluso hay quienes niegan esa condición pues lo cholo es asociado por los sujetos no sólo a una vestimenta sino que a formas de agrupamientos juveniles con códigos relativamente autónomos asociados, en general, a la experiencia migratoria.

No es raro encontrar a jóvenes que se visten como cholos pero que sus gustos musicales y sus referentes culturales se encuentran en otro territorio. Lo cholo no es sinónimo de

hip-hop o *rap*, la música norteña de bandas o la música regional como los abajeños han ido más allá de las fronteras del estado y el país y hoy aparecen como géneros musicales que se desenvuelven fácilmente a ambos lados de la frontera. En el gusto musical de los jóvenes no hay fronteras definidas. No es necesario ir a los Estados Unidos para ser *hiphopero*, así como no es necesario vestirse de mariachi para escuchar música mexicana. Finalmente la actitud y los gustos entre los jóvenes cholos purhépechas de Nurío son heterogéneos y complejos y aluden a múltiples experiencias y no a un solo patrón de comportamiento, gusto o moda.

La visibilidad de los jóvenes como producto de las transformaciones introducidas por la migración así como por la mayor exposición de la comunidad a las transformaciones de México en general, son vistas como amenazas por algunos miembros de la comunidad. La criminalización de los cholos es un ejemplo común de la discriminación o de la desconfianza que existe hacia ellos. Muchos creen que los jóvenes han traído la droga y la violencia al pueblo. La migración es vista por algunos como un viaje a la droga de donde los jóvenes vuelven transformados. Para las personas que componen el grupo que lidera Juan Chávez la migración se está llevando lo mejor de la juventud de Nurío y además cuando vuelven han perdido sus raíces, sus tradiciones, su forma de hablar y vestir, de allá “vuelven cholos” y “hasta con aretes”. La solución según el grupo de Juan Chávez está en la creación de una universidad purhépecha que funcione en Nurío con recursos del estado. Una universidad donde se enseñen las tradiciones y donde se hable purhépecha.²⁸²

5. El viaje de Gustavo

Gustavo tiene hoy 25 años y se fue por primera vez a los Estados Unidos cuando tenía 16 años. Acompañado de un tío cruzó de mojado caminando la frontera. Su padre ya llevaba dos años en Kentucky donde reunieron algunos días después. En Kentucky Santiago se ocupa en un aserradero. Algunos meses más tarde emprenden viaje a Tennessee donde permanecen por dos meses en casa de unos familiares. El viaje continúa a Sedalia, Missouri. Sedalia es una ciudad donde reside mucha gente de Nurío, algunos

²⁸² Entrevista con MRB, Nurío.

viven en casas y departamentos pero la mayoría lo hace en *trailers*. En Sedalia la mayoría de la gente trabaja en la matanza de pollos Tyson.²⁸³

Después de Sedalia, Gustavo se traslada a Kenton, Ohio, donde se emplea en una empacadora de huevos durante un año para regresar a Missouri donde estuvo un año más. Algún tiempo después en North Carolina trabaja en una planta de plásticos. En Indiana en Tyson donde le pagaban 7 dólares la hora. Trabajaba ocho horas, de las siete a las tres de la tarde, “también hay un turno de noche si quieres más dinero pero no aguantas, sólo un rato.”

En este ir y venir a través del país del norte llega a Iowa, donde trabaja durante ocho meses en la matanza de marranos. Las “enrancias” por los estados del centro de norteamérica lo llevan luego hasta Chicago donde trabaja otra vez en una matanza de puercos.

“Me gustaba conocer por eso iba cambiando. Llegaba donde amigos, ellos me acomodaban y ahí iba conociendo otra gente. Todos eran mexicanos no más que eran de otra parte, de Sinaloa, del estado de México. La gente de Nurío a veces se ayuda, unos si otros no, unos son malos otros son buenos. Algunos no te quieren ayudar. La gente de Nurío celebra allá las mismas fiestas que aquí.”

Al final, se tuvo que regresar porque tenía problemas con la policía que lo había amenazado en varias oportunidades de deportarlo a la frontera: “es que me agarró el policía varias veces sin documentación y ya varias veces me dejaron libre, en varios estados, luego ya me empezaron a checar con la computadora, por eso en realidad me iba cambiando”. Hasta ese momento siempre lo había salvado su pareja americana que firmaba por él lo sacaba del calabozo ese el motivo de que no lo hayan expulsado antes. Al final la situación se hizo insostenible y decidió regresar por un tiempo frente a la amenaza de la policía de que la próxima vez sería el encarcelamiento sería definitivo:

“Si me agarran otra vez me van a encerrar. Me dijeron que si me volvían a agarrar me iban a encerrar y no me iba a poder sacar nadie, ni un licenciado ni nadie, tiene que estar aquí en la cárcel, pagar aquí tu delito. La primera vez que

²⁸³ Entrevista y notas de campo.

me agarraron me tuvieron preso como tres días. 24 horas y así. En una cárcel pequeña y sin ventanas estuve. Allá no te golpean aquí en México si.

Ahora se siente a gusto en Nurío, siente que se trabaja bien haciendo casas de materiales con su padre. El padre Gustavo regresó de Estados Unidos hace unos cinco años. Pero el regreso para Gustavo ha sido difícil, vive confrontado, sin solución, dos modos de vida totalmente diferentes

Allá la mayoría de los chavos se meten con americanas, a las chavas americanas les gustan muchos los mexicanos. Yo estuve con varias, en cada estado tuve una novia, ellas eran las que me sacaban de la cárcel cada vez que me sacaban en todos los estado. Íbamos a tomar al bar, así pues bien conviviendo, también me hacía amigos de sus amigos. Yo nunca tuve problemas de discriminación. Aunque hay gente que no quiere a los mexicanos. Ahí en Ohio en los pueblillos no quieren a los mexicanos, las mujeres si pero los hombres no.

Acá en Nurío nos divertimos saliendo a Paracho, ahí es donde hay más entretencciones, también voy a jugar básquetbol, ahora vamos a ir a San Felipe. A veces vamos a Paracho a Cocucho no vamos porque no hay equipo, esos no tienen equipo.

6. Los espacios festivos

Las fiestas de la comunidad establecidas desde antiguo por la iglesia católica están hoy plenamente ligadas a los procesos migratorios, sobre todo en cuanto a su financiamiento, la elección del carguero y aún en algunos casos con relación a las fechas. Los migrantes tienen una influencia directa en las fiestas pues ellos se encargan de financiarlas, de restaurar los santos, de comprar sus vestimentas. En los últimos años algunas fechas de fiestas han sido cambiadas para hacerlas coincidir con la llegada de un mayor número de migrantes.

El ciclo festivo anual del pueblo está compuesto de una decena de fiestas. Las principales son: 1° de enero Fiesta del Niño Dios, 2 de febrero la Candelaria, Semana Santa, 13 de junio Corpus Cristi, el 25 de julio, 14 de agosto Virgen María, Santo Santiago el 14 de octubre el Cristo Milagroso y el 22 de noviembre Santa Cecilia. Cada fiesta tiene un carguero diferente. Cuando se escoge un carguero toda su familia debe

ayudarlo aportándole dinero y mano de obra para lo que se requiera en los preparativos y la realización de la fiesta.

Entre las fiestas más importantes de la comunidad se encuentra la de San Juan, asistí a una de estas fiestas mientras realizaba el trabajo de campo. Me interesa describirla porque me parece que a través de ella es posible visualizar las dinámicas socio espaciales de la comunidad en un contexto festivo.

La fiesta de San Juan de este año promete ser una de las más grandes de los últimos años pues el carguero, un migrante que vive en Illinois ha asumido como carguero después de haber sufrido un accidente en que perdieron la vida dos primos. Se trata de una manda al santo por haberle salvado la vida, por eso ha contribuido con US\$30,000 dólares americanos para que sus padres, que viven en el pueblo y que lo representarán en las festividades, compren y preparen alimentos, bebidas alcohólicas, arreglen la capilla y las ropas de santo y contraten las bandas para las procesiones y los conjuntos de música para el baile de la noche, además del arriendo de escenarios articulados, iluminación y sonido.

Es el día de San Juan en Nurío y el carguero con su familia y ayudantes han cerrado con dos inmensos escenarios mecano, un por cada esquina, la calle donde residen. Frente al solar familiar del carguero se ha instalado una gran carpa bajo la cual han ubicado algunas sillas y mesas para recibir a los visitantes e invitados. En el interior del solar familiar un grupo de unas quince mujeres prepara pozole rojo y tortillas, mientras algunos hombres les suministran tequila y *charanda*, la fiesta del santo San Juan comienza animarse. Por la noche dos orquestas se alternan en los escenarios. Es la hora de los chavos. Un centenar de ellos se apiñan a los pies de los escenarios mecano para bailar con su banda preferida. Es curioso verlos moverse casi en bloque, sin mucho ritmo dentro de lo que les permite su apretada condición. Eso si, hombres y mujeres están separados por una frontera invisible. En un lado, casi medio centenar de ruidosas chicas y en el otro casi el mismo número de gritones y engominados chicos. Las muchachas radiantes, se han vestido con su mejor traje, el vestido tradicional de las mujeres purhépechas, de coloridos y complicados diseños, en muchos casos sus padres han debido ahorrar durante algunas semanas o meses para esta ocasión. “San Juan es día de estreno”, dice la gente en el pueblo con relación al estreno de vestimenta nueva, tanto entre las chavas como entre los chavos. Entre los muchachos la vestimenta es más

diversa, algunos usan trajes estilo nortño: botas de cuero, pantalones vaqueros, camisas dibujadas y sombreros. La mayoría sin embargo sigue la moda predominante: gorra, camiseta amplia de algún club de fútbol americano, básquetbol o béisbol, pantalones muy amplios y vistosas tenis. Algunos llevan como adornos llamativas cadenas y pulseras, de oro o de algún otro metal más común, “es la moda del cholo”, dice alguien.

Como en otras culturas, los espacios juveniles en la comunidad purhépecha de Nurío son diversos, la plaza, la cancha de básquetbol, las calles y las esquinas, sin embargo el ciclo festivo tradicional del pueblo ofrece a los jóvenes un contexto amplio para la sociabilidad y el intercambio colectivo, las fiestas son un espacio para ver y ser visto, para seducir y ser seducido, son también un lugar de disputa entre las bandas y los grupos rivales, una ocasión para beber en abundancia, bailar y saldar cuentas pendientes con los adversarios. Un ciclo que se repite año tras año y que es esperado con ansiedad por la gente.



Banda Salvaje de Nurío (foto del autor)

Las fiestas tradicionales de los santos podrían estructurarse en cuatro partes, algunas de ellas repetidas una y otra vez a lo largo de los días que duran estas: la ceremonia religiosa, la procesión, la comida y el baile, que en algunas fiestas como la de Santiago, el santo principal del pueblo, incluye jaripeo. Pero los jóvenes se han apropiado sólo de

algunos de estos segmentos, especialmente del baile, que es el momento que convoca no solo a la mayor cantidad de jóvenes sino también a la mayor cantidad de comuneros y sus familias.

Las fiestas como las de San Juan y Santiago son también lugares de encuentro y desencuentro entre jóvenes de distintas generaciones, agrupaciones y orígenes. Son el lugar de confluencia entre los jóvenes migrantes y los que se han quedado en el pueblo. Las fiestas son por sobre todas las cosas espacios para el despliegue de las evidencias de estatus y jerarquías construidos por la migración. Las fiestas de los santos están atravesadas por el fantasma de la migración desde su organización hasta su financiamiento pero además son el locus donde se articulan la comunidad migrante y la comunidad tradicional, las fiestas son puntos de intersección entre experiencias y territorios juveniles distintos, son a la vez los lugares de la confrontación entre diversas visiones de mundo. La llegada de los migrantes a las fiestas anuales es un evento en sí mismo sobre todo para los familiares que esperan a sus seres queridos, después de meses o años de no haberlos visto, pero también es un espacio de circulación de información de bienes de consumo, de modas, de comportamientos. Las fiestas son el espejo de la comunidad pero un espejo donde se difuminan las diferencias.

7. Matrimonio y migración

En la actualidad la mayor parte de las actividades comunitarias, de las fiestas de pueblo, de algún evento social familiar como el matrimonio, el bautizo o las clausuras, están asociados a los recursos de la migración. El sistema de padrinzgos inclina claramente su balanza hacia los “norteños” quienes son habitualmente los más “favorecidos” con el cargo. Cuando una pareja se quiere casar los padres y los jóvenes se encargan de buscar padrinos para cada uno los requerimientos de la boda, así habrá un padrino que se encargará de financiar el vestido de la novia, mientras que otro se pondrá con la comida, otro con los refrescos y las bebidas alcohólicas, otro con el pastel, la comida, y así, hasta completar todo los requerimientos de la fiesta.

El matrimonio de jóvenes novios es una de las fiestas familiares más importantes. Comienza con el “robo de la novia” o *chipasti*. El novio rapta a la novia con su consentimiento, de mutuo acuerdo o sin él y se la lleva por lo común a la casa de algún pariente cercano o a la de sus propios padres con quienes ha acordado una complicidad.

El robo a veces se hace contra la voluntad de la novia pero una vez que se ha consumado se le dice al padre de la novia que la anda buscando que ya no hay nada que hacer y que dejen todo como está.

Uno o dos días después del este suceso el padre del novio debe pedir perdón a la madre de la novia. Una vez aceptado el perdón por la madre ésta pone fecha para “civilizar” la unión, es decir para hacer la formalización del matrimonio por las leyes civiles. La fecha para civilizar a los novios se resuelve en una pequeña reunión social que se hace junto a los parientes del novio y que sirve para apaciguar los ánimos de alguno de los padres contrarios a la unión. En esa ocasión hacen comida, contratan una banda y hacen la ropa de la novia. La fiesta se realiza en la casa de la novia y dura un día. Los familiares de la novia le traen ropa de regalo, ese día sólo se le hacen regalos a la novia. En cambio cuando se casan por la iglesia les dan regalos a ambos. El matrimonio religioso se realiza dos meses después ocasión en que se hace la fiesta grande que puede durar hasta tres días.

Es muy común que pasados unos cuantos meses o aún algunas semanas del matrimonio el joven recién casado se marche al norte con el argumento de que el nuevo matrimonio necesitan dinero para comenzar a construir la casa que albergará a la nueva familia y además porque necesitan separarse de los suegros con los que han estado viviendo hasta ese momento. Algunos datos e informaciones recogidas en el trabajo de campo me hacen pensar también que el matrimonio, sobre todo si es por *chipasti*, es una forma de iniciación sexual de los jóvenes, una forma de ingresar al mundo de los adultos. Este rito de paso está conectado también con el viaje al norte. Si bien es cierto que muchos de los jóvenes que salen al norte lo hacen sin cumplir con el matrimonio como paso previo para su salida es bien visto por los mayores el cumplimiento de este “tramite” que los incorpora como miembros adultos con derecho dentro de la estructura de la comunidad. La legislación agraria estableció que para tener derecho a voz y voto en la asamblea de la comunidad los hombres debían estar casados, este requisito le ha dado un prestigio adicional al matrimonio y lo ha convertido en instrumento para conseguir la mayoría de edad frente a la familia y la comunidad.

La mayoría de los jóvenes casados que se marchan al norte por lo general tiene una “segunda familia” en los Estados Unidos, sin embargo es valorado el hecho que pese a

ello los jóvenes continúen enviando el dinero para su hogar en Nurío. Por lo general tienen entre seis a siete hijos y si los hombres no se van tienen hasta diez.

El agrarismo bajo el cual se constituyó la comunidad agraria mexicana, cuyo modelo siguió la mayor parte de las comunidades purhépechas serranas de Michoacán, formalizó nuevas formas de organización, jerarquía y funcionamiento de la comunidad y sancionó o perpetuó otras más antiguas. La legislación agraria establecía que los comuneros con derechos plenos debían ser contabilizados sólo entre los hombres casados. Esta norma heredada de las costumbres coloniales sancionó de manera formal, aunque con consecuencias sociales y culturales, los límites entre la niñez y la adultez desplazando la juventud hacia otros ámbitos.

Siendo la vida comunitaria y los derechos comunales de las personas los elementos básicos para la integración social y el acceso a los recursos por ejemplo, lo juvenil pareció ser un espacio sobrante en la vida de las personas que a los más se asoció con el vigor para el trabajo y la formación de una familia. De este modo la adultez se constituyó en la generación preponderante o hegemónica pues para acceder a los bienes comunales como la tierra, se debía ser adulto status que se alcanzaba por la vía del matrimonio. Esta situación era alcanzable independiente de la edad de las personas, no obstante la existencia de un rango difuso que podía ir de los 13 a los 20 años aproximadamente.



Fiestas de clausura en Nurío (Foto del Autor).

La relativa pérdida de importancia de los derechos comunales como producto de las transformaciones producidas en la sociedad purhépecha han trastocado las reglas para acceder a la adultez sin embargo estas normas aún organizan, al menos de manera simbólica, las representaciones y prácticas sociales de los sujetos²⁸⁴. El matrimonio para los adolescentes purhépechas de Nurío continúa siendo una ritual de paso para la adultez pero para una adultez más bien híbrida que ya no sirve sólo para acceder a los derechos comunales sino también, como suele ocurrir en sociedades donde el noviazgo prenupcial no existe, es una puerta de acceso a la iniciación sexual. En la medida que el noviazgo no existe la única forma que los jóvenes varones de la comunidad puedan acceder a una mujer, sin caer en un delito, es por la vía del matrimonio arreglado o del

²⁸⁴ Aunque la norma para participar en la asamblea comunal y en los cargos comunales sigue vigente, la diversificación de las actividades de los nurienses, el menor peso relativo de la autoridad comunal y, nuevamente, la migración han relativizado su peso en la jerarquía de normas que regulan la comunidad.

rapto ritual consentido u obligado. Esta iniciación sexual marca un hito en la construcción de la masculinidad de los varones y el paso a una nueva etapa en la condición subordinada de las mujeres purhépechas, en efecto, la condición de mujer casada implica una serie de nuevas obligaciones para con el marido y la familia de este.

La estrecha relación entre el matrimonio y la migración se asocia por supuesto con la necesidad de mantener a la nueva familia. No se debe olvidar que la migración es básicamente una estrategia económica. Los jóvenes recién casados, hombres en su mayoría, acuden a la migración para asegurar el sustento pero también como un modo de demostrar frente a la comunidad que no son *chepes*, palabra con la que los nurienses se refieren a los mujeriegos y sobre todo a quienes no son capaces de mantener a una mujer.



Nurío: Fiesta de la Candelaria (Foto del autor)

Por otro lado, la migración de los nuevos “jefes de familia” tiene que ver con ese proyecto casi estandar de la migración, la construcción de la casa que albergará a la nueva familia. Ese proyecto por si sólo justifica el sacrificio de pasar como “mojado” al “otro lado”. Pero también lo respalda el hecho de que la migración individual en

realidad forma parte de un proyecto familiar. El migrante joven lleva sobre si la carga de una responsabilidad que involucra al conjunto del grupo familiar.²⁸⁵

La experiencia de una joven nuriense que conocí en una de mis estadías de campo muestra cuan complicado puede ser este transito por el cual circulan las trayectorias de vida de los jóvenes. Antonia es una joven de 17 años, madre de una pequeña niña de tres, está casada con Manuel de 19 años. Manuel raptó a Antonia cuando esta tenía apenas 14 años. Aunque hubo un acuerdo, Antonia nunca imaginó de qué se trataba realmente el rapto por lo que guarda un recuerdo más bien traumático de ese episodio. Durante tres días estuvo encerrada en una habitación en la casa de un pariente de Manuel donde se “consumó” la unión entre los dos jóvenes. Durante esos mismos días Manuel estableció las primeras negociaciones para recibir el perdón de los padres de Antonia. Semanas después tras la formalización de la unión Manuel marchó a los Estados Unidos, Antonia, en tanto, debió quedarse en la casa de sus suegros teniendo ya algunas semanas de embarazo. Manuel no regresó hasta un año después. Durante todo ese tiempo la madre de Manuel fue la administradora de los recursos que Manuel enviaba de los Estados Unidos. El estatus de la recién casada es secundario y subordinado, las mujeres jóvenes recién casadas prácticamente carecen de derechos y muchas veces son víctimas de los abusos de su familia política quiénes recargan en ella una gran parte del trabajo de la casa. A menudo esta situación cambia con los años con la llegada de los hijos y la independencia económica de la familia que los ha acogido. Pero siempre suele haber problemas, a Antonia su suegra nunca la ha aceptado lo que le ha acarreado numerosos problemas y enojos.

A su regreso Manuel intenta “hacerse cargo” de su mujer y su hija sin embargo la decisión de vivir en forma independiente debe postergarse, el dinero de Manuel es insuficiente para construir la casa propia en el solar familiar. Los viajes a los Estados Unidos deben continuar. Como en muchas parejas jóvenes la violencia intrafamiliar es cotidiana en la relación. Esta situación continua durante los próximos dos años y entre cada viaje de Manuel la situación se agrava más para Antonia quien es golpeada incluso por su suegra. En una actitud poco común, los padres de Antonia deciden rescatarla, finalmente los dos jóvenes terminan por separarse. Esta solución al conflicto de pareja

²⁸⁵ Lourdes Pacheco Ladrón de Guevara (1999), “Juventud indígena en desventaja”, en *Jóvenes, Revista de Estudios sobre Juventud*, Cuarta época, año 3, N°9, México D.F., julio-diciembre, pp. 24-39.

es algo raro en las generaciones anteriores, sin embargo hoy en día se puede observar con cierta frecuencia.

Con el tiempo Antonia se entera, además, que Manuel tiene otra familia en los Estados Unidos. Las dobles familias son comunes entre los jóvenes migrantes nurienses. Hoy día que las mujeres nurienses migran más que antes estas uniones se producen muchas veces entre los mismos compañeros y compañeras de viaje.

8. El dinero de los migrantes

La migración a los Estados Unidos está cambiando las cosas en Nurío. Las trojes, las antiguas casas de madera con techos de tejamanil de los purhépechas prácticamente han desaparecido dando paso a casas de tabique y cemento con techos o colados planos. Lentamente la última generación de migrantes ha comenzado a construir viviendas más estilizadas que recuerdan algo de las casas californianas. Como sucede en otros lugares de México, la construcción de una vivienda familiar es uno de los destinos más comunes de las remesas de los migrantes, este hecho es muy relevante porque la construcción demanda recursos y mano de obra que se ponen en circulación dentro de la comunidad. La introducción de recursos frescos en la economía comunitaria en ámbitos como la construcción ha tenido un impacto directo sobre las formas de trabajo cooperativo. Una de las actividades de cooperación más comunes en Nurío, como en otros pueblos de la Meseta, es la construcción del colado o techo de cemento de la casa, una de las partes más difíciles de la construcción, que requiere de mucha mano de obra para su elaboración. Para esta tarea tradicionalmente se ha solicitado la colaboración de familiares, amigos, compadres, padrinos, tíos, abuelos, parientes y no parientes, esta “convocatoria se hace por los parlantes. Hasta hace pocos años atrás las obligaciones de la sangre y el compadrazgo aseguraban al que quisiera construir su casa el suministro completo de la mano de obra. Hoy día eso ha cambiado pues la colaboración sólo cuenta para algunas pocas fases de la construcción mientras que las partes más complicadas deben ser pagadas a constructores de la misma comunidad que se dedican tiempo completo a dicha actividad. Los “norteños” son considerados gente adinerada por eso es que cuando es uno de ellos el que construye la gente se resiste a colaborar si no es a cambio de un pago en dinero, además de una buena comida y mucha cerveza, charanda y tequila. Tengo la impresión que la gente que no viaja al norte considera que los “norteños” tienen una obligación para con ellos. De todos modos los parientes más

cercanos siguen siendo la base de la obligación recíproca y son muchas las actividades de cooperación que se siguen haciendo con la plena ayuda de ellos, así como de compadres y ahijados.

El sistema de los compadrazgos es muy difundido y se ha trasladado de las bodas y bautizos a las graduaciones de niños de educación inicial, primaria y secundaria. Las “clausuras”, como se le llama a estos eventos, son fiestas en las que los padres y padrinos acompañan a los niños que se van a “graduar”. Los niños y niñas son sentados en una silla delante de la cual hay un arreglo floral con flores de plástico muy vistoso y que en el caso de los párvulos los cubre por completo, junto al arreglo se van depositando los regalos de los padrinos y familiares, tras el niño están sentados los padrinos y más atrás los padres, abuelos, tíos y hermanos. Terminado el acto de entrega de diplomas viene la parte más importante: la fiesta de celebración de la que se benefician sobre todo los adultos con una birria, un pozole o un churipo, comidas tradicionales elaboradas especialmente para las fiestas.

9. La revalorización de la tierra en el contexto de la migración

Distintos autores como Norman Long, John Gledhill y Claudio Lomnitz-Adler,²⁸⁶ han señalado la creciente tensión existente en el mundo rural como producto de las transformaciones neoliberales y los procesos de modernización a que están siendo sometidas las comunidades agrarias, especialmente aquellas que poseen estructuras de producción y propiedad de la tierra, más o menos tradicionales. Nurío no está lejos de estas tensiones y de las contradicciones que generan al interior de la comunidad. Asimismo, algunos autores han puesto atención en los procesos de diferenciación social de los campesinos generados por las transformaciones del campo, la globalización y las transformaciones neoliberales, lo que en términos de las categorías analíticas de las ciencias sociales ha puesto en cuestión las formas de abordaje de los sujetos y los contextos en que desenvuelven.²⁸⁷ El proceso de individuación que comienza a manifestar en el marco de las comunidades indígenas es un signo de los procesos

²⁸⁶ Norman Long (1998), “Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: El valor social desde una perspectiva centrada en el actor”, en Sergio Zendejas y Pieter Vries (Eds.), *Las disputas por el México rural, Volumen I Actores y campos sociales*, México, El Colegio de Michoacán; John Gledhill (2000), *El poder y sus disfraces*, Barcelona, Ediciones Bellaterra y Claudio Lomnitz-Adler (1995), *Las Salidas del laberinto*, México, Planeta.

²⁸⁷ Michael Kearney (1996), *Reconceptualizing the peasantry, anthropology in global perspective*, USA, Westview Press.

internos de la comunidad pero también, como señala Kearney, de la extensión de la nación como comunidad de individuos. De esta manera la comunidad como marco de una acción social y colectiva empieza a ver resquebrajar sus fronteras y sus límites. De ahí que los sujetos que asientan sus discursos a partir de la valorización de la comunidad como núcleo exclusivo desde donde “deben” insertarse los sujetos, tienden a rigidizar dichas fronteras y a demarcar casi de manera coercitiva los límites a los cuales se deben someter de manera normativa los sujetos “comunitarios”. La individuación, además, no sólo cuestiona la existencia misma del sujeto “comunitario” además inestabiliza lo que los sujetos entienden como su identidad propia, por eso y al igual que con las frontera de la comunidad, la identidad social de la comunidad aparece sobresaturada de símbolos, significados y categorías autoclasificadoras que no dejan lugar a dudas sobre la calidad de indígena del sujeto identificado como tal. Es la manera de poner en tensión y en cuestión a quienes se siente libre de irse y o hacer lo que se les de la gana.

Por eso es que para algunas personas de Nurío la migración es una amenaza a la integridad de la comunidad. El dinero de los migrantes, dicen, atrae vicios y malas costumbres que alejan a los nurienses de sus tradiciones. Varias personas manifestaron una cierta sanción hacia los migrantes porque dicen que éstos han adquirido nuevos hábitos de consumo que parecen chocar con las costumbres y la sencillez de la vida en Nurío. En todo caso detrás de estos juicios hay mucho más que una condena moralista, lo que hay es un creciente procesos de diferenciación interna donde el dinero de la migración juega un papel central en las condiciones de vida de las familias. Para un sector de los nuriense particularmente para algunas de las personas que forman parte del grupo de Juan Chávez la migración es un proceso lamentable, que degrada a las personas que las hace ambiciosas por querer tener mayores comodidades materiales como carros o casa nuevas. Según uno de los miembros de este grupo la mejor salida al problema de la migración es la creación de fuentes de empleo. Así como en el caso de los jóvenes para los cuales se debiera construir una universidad, para los adultos se debieran generar fuentes de trabajo ubicadas en la misma población de Nurío.

“La gente se va al norte porque busca una fuente de trabajo porque ve la comodidad de tener un carro de tener dinero, pero si hubiera fuentes de trabajo aquí sería distinto. Aquí estamos pensado en abrir una fuente de trabajo, un

recicladero de basura, un vivero forestal, allí ya va a haber una entrada un trabajo, pero hace falta más, sobre todo las mujeres no tienen trabajo”²⁸⁸.

A simple vista la migración también pareciera entrar en contradicción con las nuevas formas de apropiación del espacio, sin embargo ello puede conducir a engaño. La migración de campesinos e indígenas siempre se ha asociado con la falta de recursos en el campo. Dentro de este esquema, se supone que la carencia de un recurso tan básico como la tierra es el principal factor de expulsión migratoria. Mi primera impresión al comenzar el trabajo de campo en Nurío es que este esquema se cumplía de manera cabal. La gente se iba al norte por falta de oportunidades en el campo, por carencia de tierras e incluso por desinterés o por cambiar de horizonte.²⁸⁹ Esta situación se habría agravado en la época del conflicto pues frente a la imposibilidad de trabajar las tierras planas de cultivo los nurienses vieron en la migración una salida viable a sus urgencias económicas. Pero esta situación cambió en algún momento y hoy día es otro el panorama. Por eso al cabo de un tiempo pude darme cuenta de mi error sustentado en la idea que el aumento de población y los nuevos horizontes de la migración dejaban atrás el sueño de la tierra como sustento básico.

Sin embargo, la migración, una estrategia familiar para incorporar mayores recursos al presupuesto familiar, no pasa, al menos hoy en día, por un desapego a la tierra. Por el contrario, la tierra tiene hoy más que nunca una estrecha relación con el proyecto de la migración pues se ha convertido en un capital de reserva a través del cual los nurienses financian “la empresa” migratoria. En efecto muchas de las personas que se van al norte y no cuentan con los recursos suficientes para pagar al “coyote” venden o traspasan su tierra a un pariente cercano quien se compromete a “devolvérsela” por el mismo valor al regreso. Esta venta entonces es a la vez una especie de préstamo que se hace entre dos personas entre las cuales existen lazos de confianza y reciprocidad, por lo general parientes cercanos o compadres.

La venta de tierras para la migración implica dos cosas a lo menos. Primero que la tierra posee un alto valor en tanto capital de reserva y segundo se relaciona con la importancia

²⁸⁸ Entrevista con MRB, Nurío.

²⁸⁹ El sentido común muchas veces señala que los jóvenes ya no quieren trabajar la tierra como sus padres pues tienen otros intereses y se sienten atraídos por el mundo urbano y el trabajo asalariado. Los datos sin embargo, muestran que tal planteamiento debe ser revisado a la luz de los datos etnográficos.

que aún tiene la tierra para los nurienses que no migran, pues para que una persona pueda vender su tierra entre sus parientes de la comunidad se requiere que haya otra persona que necesite de estas porque no tiene o porque desea aumentar su patrimonio. Conocí varios casos en este sentido pero quiero relatar dos que me permitirán ilustrar lo que digo.

Florentino un hombre que ha viajado a los Estados Unidos me contó que la gente para irse a los Estados Unidos vende su pedazo de tierra a sus parientes con el compromiso de que al regreso vuelvan a sus manos por el mismo precio que se estableció en la primera operación. “Se van ayudando pues, uno que otro. Si lo vende para ir a Estados Unidos entonces vuelve, es como prestarse”. Es un trato de confianza y reciprocidad entre dos personas, primero para el que se va y que necesita el dinero, y segundo para el que se queda y necesita más tierras para trabajar.

En Nurío la tierra tiene una posesión ambigua “es de uno pero también es de la comunidad”, por eso las personas pueden vender las tierras siempre y cuando el comprador sea de Nurío. No está permitido hacer negocios con fuereños, en eso las autoridades de Nurío son muy estrictas. Cuando hay urgencias y necesidades inmediatas se puede realizar una especie de empeño entre amigos y paisanos. Se traspasa un pedazo de tierra a cambio de una cantidad de dinero que pueda cubrir la urgencia. Una vez que se devuelve la “lana” se devuelve la tierra. Este es un mecanismo muy parecido al anterior pero se hace entre gente que se encuentra en el pueblo.

Florentino considera que tener tierras es como tener un capital de ahorro al cual se puede echar mano en cualquier momento, por eso señala que quienes no tiene tierras están más “jodidos”.

Otra fórmula de aprovechamiento de la tierra es la mediería, estrategia antigua que es aprovechada por los migrantes o por las personas que por diversos motivos no pueden trabajar su tierra. No obstante la mediería implica la mano de obra de quien recibe la tierra, en ese proceso se involucra toda la familia del mediero.

En la actualidad el cultivo de pasturas para el ganado tiene un alto valor entre quienes trabajan la tierra, incluso las siembras de maíz se consideran de grana valor por su potencial talajero. Este hecho se conecta con el auge de la crianza de animales. Desde la

época del conflicto, en que el abigeato era común, la gente se acostumbró a criar animales en sus solares. Hoy día se sigue con esta costumbre. Además se considera antieconómico echar los animales a pastar al rastrojo pues una parte importante de las cañas del maíz son pisadas por los animales y deben volver a ser levantadas con rastrillos. Con la llegada de máquinas molidoras de rastrojo la tarea se facilitó para las familias pues la escuela y la migración han sacado a los niños y a los jóvenes del trabajo campestre. De esta manera es más fácil criar una vaca en el solar que echarla a pastar en el plano, eso dice Florentino.

Otra persona contradijo a Florentino y me dijo que la engorda en los solares obedecía al hecho que las tierras estaban tan agotadas que las pasturas eran malas y escasas. Antiguamente se podía echar a pastar los animales y estos engordaban sin que la gente tuviese que preocuparse mucho, nada más había que cuidarlos de los ladrones. Pero la erosión de los suelos como efecto de la deforestación y la sobreexplotación de las tierras de cultivo han llevado a los nurienses a tener que alimentar sus animales con talaje. El apotreramiento de los terrenos como efecto de la mayor cantidad de población que hace uso de las tierras es otra causa que explica esta forma de criar ganado. De cualquier manera parece ser una fórmula relativamente exitosa de crianza que asegura algunos ingresos con una inversión moderada. En mis estancias en Nurío pude observar que en casi todas las casas hay reces o borregos de engorda alimentados con rastrojo de maíz o pasto. Hay familias que en el año engordan y venden hasta tres vacunos lo que representa un importante ingreso para las familias.

Florentino me ha dicho también que el bajo precio del maíz y la instalación de tres tortillerías en el pueblo ha provocado que una parte importante de la producción anual de maíz vaya a parar como alimento del ganado. “Antes sembraban más maíz pero ahora ya no porque traen de fuera. Ahorita lo que se usa es que lo muelen para el ganado”. Florentino señala que antes se podía vender la cosecha excedente entre los propios vecinos, hoy día la gente prefiere comprar la harina o las tortillas lo que ha provocado una baja en el precio en niveles nunca antes visto.

El maestro Manuel,²⁹⁰ me dijo que los que seguían sembrando maíz lo hacían para alimentara animales o simplemente porque siempre lo habían hecho. Según él, muchas

²⁹⁰ Entrevista con JMTM, Nurío.

personas siguen pensando que el maíz es el único cultivo realmente significativo que ellos pueden hacer, además el maíz tienen significados religiosos y míticos. Como vimos más arriba varias de las fiestas tienen al maíz como su ofrenda o alimento ritual principal. Por eso el maestro dice que la gente no puede dejar de sembrar maíz porque entonces se perdería un eslabón en la cadena ritual ancestral.

Sin embargo, en la comunidad hay quienes desean incorporar nuevos cultivos a las tierras comunitarias. Aquí me quiero concentrar en un segundo caso que muestra las transformaciones que se están produciendo en Nurío, transformaciones que al parecer traen nuevas tensiones entre quienes buscan un proyecto etnicista frente a otros que buscan incorporar nuevas formas de explotación de las tierras y los recursos de la comunidad.

Don Leonidas, el mismo hombre de los viajes, es un hombre de unos 60 años, activo militante del PRD, que goza de gran prestigio entre la gente del pueblo, aunque se le critican sus vínculos con las autoridades municipales y del estado. En el pasado se ocupó en la venta de guitarras en Guadalajara y ciudades de la frontera norte, a partir de esa actividad pudo acumular un capital que le permitió comprar un tractor en Uruapan. Hoy posee dos tractores y una máquina para moler rastrojos de maíz. Don Leonidas heredó de su padre 10 hectáreas de tierra pero desde hace algunos años controla vía medierías entre 100 a 150 hectáreas de la comunidad. Su principal actividad es la siembra de maíz y la producción de alimento para ganado que vende entre comuneros de Nurío y de otras comunidades adyacentes. Una parte importante de los recursos obtenidos por don Leonidas proviene de las remesas que envían sus tres hijos en Estados Unidos, estos dineros los ha invertido en la compra de las maquinarias y de semillas lo que le ha permitido mantener un nivel de vida que el considera bueno y que no podría haber logrado si hubiese seguido trabajando la tierra de la manera que lo hacían sus antepasados.

Don Leonidas ha participado en cursos de innovación agraria y ha recibido asesorías de PROCAMPO y de otros organismos agrarios del estado. Hoy cree que es necesario incorporar otros cultivos para aprovechar de mejor forma las tierras planas de la comunidad que, según él, pueden ser mucho más productivas introduciendo tecnología y cultivos de rápido crecimiento como la papa y el brócoli. ¿Y que lo frena? le pregunté un día. Don Leonidas dice que en la comunidad hay personas –que no quiso identificar-

que se oponen a la incorporación de nuevos cultivos pues el maíz, le han argumentado, siempre ha sido el cultivo principal de los purhépechas y no se puede perder. Según este argumento, los cultivos de las comunidades purhépechas tendrían un valor adicional pues contendrían bajos niveles de pesticidas y no serían transgénicos. Los nuevos cultivos son vistos por algunos miembros de la comunidad como contaminadores y extraños a la tradición.²⁹¹

Hace un tiempo don Leonidas recibió una oferta de una conocida fábrica de papas fritas para cultivar este tubérculo en las tierras que maneja. La oferta, según dice, incluía la disposición de semillas de papa a muy bajo precio y el compromiso por parte de la empresa de comprarle toda su producción año tras años. Don Leonidas expuso esta oferta ante la asamblea comunal pero la propuesta fue rechazada por quienes desconfían de este tipo de cultivos por las razones arriba señaladas.

Un día nos topamos en Paracho con don Leonidas, estaba esperando el autobús a Zamora donde iría a una granja demostrativa en donde le enseñarían el cultivo de brócoli, que según le han dicho tiene buenos rendimientos en tierras como las de Nurío y que se puede llegar a exportar a otros países a muy buenos precios. Su intención es proponer a la asamblea esta idea con el argumento que cultivos como este y como la papa han dado muy buenos resultados en Cherán, donde según parece se cultivan grandes extensiones.

Algunos días después de mi conversación con don Leonidas pregunté a un miembro del grupo de Juan Chávez acerca de la posibilidad de incorporar nuevos cultivos a las tierras comunales y le puse como ejemplo la experiencia de Cherán relatada por don Leonidas. El hombre en cuestión me respondió que eran “pendejadas”, que eso no podía ser, que Nurío era una de las comunidades más tradicionales y que por eso la gente debía seguir sembrando maíz, que era el alimento de los antiguos purhépechas. A diferencia de la

²⁹¹ Esta visión contrasta con la nula importancia que se le da al grave problema de la basura acumulada en los fondos de las quebradas y en lo planos de cultivo de Nurío. La basura, especialmente la de plástico, como bolsas y botellas de refrescos está amenazando seriamente las tierras de cultivo, las napas y ojos de aguas, las vertientes, los canales de escurrimiento, etc., pese a ello no existe una política ni municipal ni estatal para retirar la basura de las calles y los canales. La comunidad tampoco se organizó en torno a este tema, sus autoridades lo ven como algo distante culpando a las otras comunidades de arrojar botellas de refrescos a los canales en las épocas de Lluvia. Lo cierto es que en uno de los llanos de Nurío hay depositadas varias toneladas de basura en medio de las cuales comen vacas y cerdos. Esta situación, sin duda, cuestiona seriamente las visiones sobre las comunidades indígenas idílicas y armonía con el medio ambiente.

gente de Cherán, que ya no son tan purhépechas, están muy mezclados y por eso están en esas cosas, concluyó.

De esta manera, hoy en día existiría una tensión cada vez mayor entre quienes desean construir un proyecto de comunidad basado en la etnicidad y quienes sin abandonar del todo este proyecto desean abrirse a otros espacios, formas de producción, vínculos con el mercado y los organismos de gobierno. No es que el grupo etnicista sea del todo refractario a la introducción de nuevas formas de producción agrícola, hace algunos años, después del Congreso Nacional Indígena al que asistió el subcomandante Marcos, las autoridades de la comunidad intentaron una asociación con la Organización Nación Purhépecha (ONP) destinada a construir un vivero de plantas medicinales purhépechas. La idea era producir para el mercado con el plus de que eran plantas con un alto contenido cultural. El proyecto iba a ser financiado por una ONG de cooperación italiana interesada en apoyar a las comunidades y organizaciones purhépechas después de la marcha zapatista. La condición de ONP para patrocinar el proyecto, que se hacía en nombre de la comunidad de Nurío, fue que ellos pudieran administrar los recursos y elegir al equipo encargado. Las autoridades de Nurío se opusieron tenazmente a esta idea y terminaron por romper la alianza con ONP.

El problema, me señaló una persona, no es producir o no producir para el mercado sino quien controla la producción y comercialización. Para los del grupo del consejo el control lo debe tener la comunidad a través de sus órganos y autoridades. Se trata de una cuestión de control autónomo de la comunidad donde se quiere excluir a intermediarios foráneos, capitalistas y funcionarios u organismos de gobierno. Pero además está el asunto de los *free riders*, es decir de aquellos individuos, como don Leonidas, o familias que por cuenta propia y sin depender de las autoridades de la comunidad ni menos de la asamblea comunal, ni del consejo de ancianos, desean lanzarse a la realización de iniciativas propias con el propósito de hacer negocios para su beneficio personal. ¿Y qué se los impide? Que mientras no se resuelva el problema de la Resolución Presidencial las tierras seguirán siendo patrimonio de la comunidad, incluso aquellas que están bajo el régimen de propiedad familiar “cedidas por la comunidad”. Esa es la limitante que tienen personas como don Leonidas y ahí reside el poder que tiene el grupo del consejo que intenta impedir, aunque con escasos resultados, la realización de este tipo de prácticas.

Mientras la comunidad avanza hacia un proceso de secularización económica creciente, en su interior se debaten diversos proyectos sobre el futuro de la comunidad. Como antes, como décadas atrás, nuevamente la tierra es el centro de ese debate. Si en un primer momento el conflicto agrario alejó a los nurienses de sus tierras, pues debieron marchar a la migración para buscar la fuente para su subsistencia, la migración, al cabo de un tiempo los trajo de regreso a la tierra pues esta recobró su valor ahora como base económica del propio proyecto migratorio. Este verdadero círculo de la apropiación material del espacio, que va y vuelve sobre sí mismo, donde la migración juega un papel central, plantea la necesidad de revisar las visiones existentes con relación a la propiedad de la tierra y sus significados en el contexto de la comunidad indígena.

CAPÍTULO IX. LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS SÍMBOLOS DE LA COMUNIDAD INDÍGENA EN NURIO

“En la actualidad nosotros nos hemos reunido con San Felipe y hemos platicado que hasta ahí vamos a dejar los problemas. Ya no queremos tener líos. Claro eso si que a donde quiera hay abigeato. Nosotros hemos hablado con don Juan y le hemos dicho tu no permitas esas cosas. Porque vamos a iniciar otra vez, por un triste caballo vamos a empezar otra vez. Surgen otros problemas pero ahorita los de Cocucho ya vienen a la fiesta y nosotros vamos a la fiesta. Ya las muchachas van de aquí y también vienen de allá para casarse. O sea ya no hay ningún problema, a menos que surja un problema con el tiempo. Nosotros ya vamos y platicamos con otras personas, ya dejamos ya esas cosas porque no nos acarrea nada. Nosotros hemos llegado a fracasar en grandes cosas...”²⁹²

Introducción

Moisés dice: nosotros, por una parte tenemos la culpa porque se quería dar una solución al conflicto y en aquel tiempo los de Cocucho habían bajado y habían venido aquí a Nurío y nos habían dicho: “vamos a partir todo eso para que ya no nos tratemos de que así nos estemos matando”. Pero aquí como hay gente analfabeta, que no sabe nada, ellos dijeron “todo o nada”. En esos momentos fue como un chiste que le dijeron a una persona, él decía “no, nosotros queremos todo o nada”. Los de Cocucho habían venido como amigos y empezaron los chingadazos otra vez y ahí no hubo solución. Nuestro fracaso ha sido ahí porque nuestra gente es del campo. Por otra parte nuestros gobiernos nunca han considerado como arreglar ese tipo de problemas. Cocucho había venido hace algún tiempo en plan de amistad de arreglar y siguió el conflicto ¿por qué? porque allí el gobierno favoreció a Cocucho y a San Felipe y no favoreció a Nurío por qué, porque los gobiernos eso es lo que quieren de dividirnos pues. Y después además dijeron Nurío no tiene los títulos virreinales. Esos títulos virreinales existen allá en España pero el gobierno dice: si alguien tiene la propiedad y los títulos virreinales, tiene derechos, entonces tiene derechos San Felipe. También dice si Cocucho tiene títulos virreinales, entonces tiene la razón y aquí a Nurío le dicen los mismo, eso le dice Reforma Agraria, si tienes títulos yo te voy a solucionar. Estos terrenos eran comunales,

²⁹² Entrevista con JMTM, Nurío.

era un Imperio Purhépecha. Después se vino todo lo demás y surgió el artículo 27 que se formó por medio de la lucha. Estos terrenos eran de todos. Pero ya vinieron los españoles, ellos fueron los que nos dividieron.²⁹³

El estado se construye y se legitima a si mismo a través de las relaciones que establece con los sujetos en determinados campos de relaciones que pueden ser conflicto, negociación, resistencia o diálogo, es a través del vínculo cotidiano con lo sujetos,²⁹⁴ que el Estado logra su autoreproducción, su continuidad Los sujetos a su vez incorporan aquellos elementos o recursos que les son útiles a sus práctica políticas, reinterpretando o reapropiándose aquellos elementos que le son útiles o estratégicos para sus luchas. Este proceso no es del todo consciente porque no se trata de sujetos hiperreflexivos que puedan modificar la realidad a su manera, por el contrario es un proceso que se produce a través de largas y complejas dinámicas de interacciones sociales, políticas y económicas. La transformación de las demandas agrarias a demandas etnopolíticas han requerido de varias décadas. La purepechización no es un proceso reciente sino que está ligado a las estructuras profundas en la cultura, entendida como forma simbólica.

La conciliación agraria siempre fue una posibilidad dentro de las alternativas que el Estado ofrecía a las comunidades, la pregunta entonces es por qué las comunidades accedieron a participar recién a partir de los años setenta y no antes cuando el conflicto desbordó absolutamente las posibilidades de un entendimiento. Fueron Lázaro Cárdenas, Vocal Ejecutivo de la Comisión Tepalcatepec y su hermano Dámaso, en su época de gobernador del estado de Michoacán, quienes ofrecieron por primera su intermediación para buscar la conciliación y los acuerdos, pero ni siquiera la presencia del “Tata Lázaro” pudo con la terquedad de los nurienses, la lucha siguió y para los organismos del Estado como el INI o la Secretaría de la Reforma Agraria, casos como los de Nurío estaban perdidos. De manera que cualquier acción que se emprendiera estaba destinada al fracaso pues cada vez que había posibilidades de un acercamiento venía un grupo de una de las tres comunidades y echaba por tierra todos los esfuerzos de quienes deseaban la paz y la negociación. Fue de ese tiempo que los de Nurío se

²⁹³ Entrevista con MRB, Nurío.

²⁹⁴ En esta línea véase por ejemplo: Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.) (2002), *Aspectos cotidianos de la formación del estado*, México, ERA; Steve Stern (2000), “La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del estado, Siglos XVI a XX”, L. Reina (Comp.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS, INI, Porrúa y Phillip Corrigan y Derek Sayer (1985), *The great arch: English State formation as cultural revolution*, Oxford, University Press.

ganaron la fama de rebeldes y tozudos, imagen que aún les acompaña pese a que ahora además son un ejemplo de negociación y conciliación.

Para la gente de Nurío la negociación no fue una alternativa viable durante mucho tiempo porque el Estado, representado por el aparato de la reforma agraria a nivel local, estatal y federal, era para los indígenas una fuente de problemas, así como un actor más junto con las comunidades en conflicto, la resolución presidencial ya había sancionado un hecho que en la práctica sólo podía ser resuelto en el combate frente a frente con los enemigos.

¿Qué es lo que cambió para que los purhépechas de Nurío, San Felipe y Cocucho aceptaran participar en un proceso de negociación y conciliación agraria? Cambió la relación de los purhépechas con el estado y de esa relación salió un nuevo sujeto purhépecha que a mediados de los años setenta había cambiado su relación con la tierra, así como con su propia identidad.

1. El marco político y social de los procesos de conciliación

Existe un marco en el que se dan los procesos de diálogo y conciliación agraria, no se trata sólo de un proceso impulsado por un grupo de comuneros iluminados, ni menos por un Estado que de pronto descubre la solución a cien años de conflictos.

A mediados de los años setenta la crisis del campo mexicano es ya evidente y se deja sentir en casi todos los estados de la república. Desde el período de Echeverría se venían registrado activas protestas y movilizaciones campesinas que demandan un mayor incremento en el reparto agrario así como un mejoramiento en las condiciones para hacer productivas las tierras.²⁹⁵ Así la insuficiencia de las tierras pero también su productividad y su incapacidad para alimentar a las comunidades, y la incapacidad de la economía agraria comunal para generar excedentes, se transforman en los vértices de la demanda indígena en la Meseta. El gobierno, sobre todo a partir del sexenio de López-Portillo, va a responder con una política de rescate de la autosuficiencia alimentaria que tiene dos vértices, uno de apoyo al sector agropecuario de exportación y los sectores con

²⁹⁵ Mientras entre 1940 y 1965 la producción agrícola creció en un promedio de un 5% anual con Echeverría desciende a un 3,5% (en 1976) para caer a fines del sexenio a -2,8% anual. La manifestación más grave de esta crisis es la importación de 12 toneladas de grano desde el exterior en 1980 para lo cual se gastó el 16,5% del ingreso del petróleo vendido en el extranjero.

mejores tierras productivas, tierras de temporal, para la producción básica de granos, a éstos se intenta vincular con el mercado interno controlado por los grandes productores.

El segundo vértice tiene un carácter más populista destinado a contener el descontento de los sectores más descapitalizados del campo, esto es, las comunidades indígenas y los ejidos rurales y se lleva a cabo a partir de subsidios al consumo y el empleo, a través del sistema de tiendas rurales y forestación campesina, ligadas al sistema CONASUPO-COPLAMAR²⁹⁶.

La crisis del campo mexicano tuvo también una respuesta en lo que se refiere a la política indigenista, esta en combinación con las políticas agrarias, tendrán una gran influencia en las dinámicas locales y regionales en las que se insertan los grupos étnicos. Durante el gobierno de Echeverría se va a inaugurar lo que se conoce como indigenismo de participación, una respuesta al agotado modelo integracionista que había operado durante las décadas anteriores. De esta manera, durante el gobierno de Echeverría el presupuesto del INI aumentó de 26 millones a 450 millones de pesos, y se pasó de 11 centro coordinadores a 70, uno de ellos enclavado en el corazón de la Meseta Purhépecha, en Cherán.²⁹⁷ Con Echeverría, el INI se encadena a las políticas de la Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR), esta estrategia de descentralización del INI continuarán más adelante con el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) que como señala Oehmichen, se montó en la estructura del INI.²⁹⁸

Así tanto las nuevas estrategias del Estado como las nuevas estrategias de las comunidades para hacer frente a la crisis crearan las condiciones propicias para el acercamiento entre comunidades que sólo se relacionaban a través del conflicto intercomunitario. En la Meseta se crea el Comité de Pueblos Purhépechas que se constituye al amparo de la lucha por los servicios municipales de agua entre los años 1979 y 1981.²⁹⁹ En 1980 el Comité solicitará la instalación de tiendas comunitarias y un

²⁹⁶ Idem., pp. 43-44.

²⁹⁷ Cristina Oehmichen (1999), *Reforma del Estado, política social e indigenismo en México 1988-1996*, México, UNAM-IIA, p.93

²⁹⁸ Ibid. Esta estrategia continuó a lo largo de los sexenios siguientes con la creación en 1986 de los Comités Comunitarios de Planeación (COCOPLA) organismo que tenía como objetivo la implementación de estrategias autogestivas.

²⁹⁹ El problema del abastecimiento de agua, común en una región donde casi no existen escurrimientos superficiales del líquido, se arrastraba desde la época de Cárdenas, cuando se llevó adelante un programa

almacén rural de abasto en el marco del programa CONASUPO-COPLAMAR.³⁰⁰ Este Comité dará paso a Comité de Agricultores de la Meseta Purhépechas entre 1982 y 1983: “Durante este lapso los purhépechas se aglutinaron en torno al pago de indemnizaciones agrícolas en medio de movilizaciones campesinas por demandas productivas”.³⁰¹ Con esta base se multiplican las movilizaciones y acciones de las comunidades en protestas por lograra mejores condiciones en el campo. “Se multiplican las acciones de movilización y negociación que tomaban en cuenta lo jurídico y, en lo operativo tendían a lograr el consenso de su base, ampliada para entonces a doce tenencias indígenas de los municipios de Paracho, Cherán y Nahuatzen en plena sierra”,³⁰².

El Comité de Productores de la Meseta Purhépechas no sólo sirve como base para reivindicaciones de los agricultores indígenas sino que se convierte en un espacio de mediación y de refuncionalización de la organización de los pueblos de la Meseta. A su vez amplía su base social al incorporar no sólo a los productores agrícolas sino que también a los productores forestales, estableciendo vínculos entre quienes desempeñaban una de las actividades con mayores conflictos en la región de la Meseta. De esta manera, en 1983 el Comité apoyó la creación de los Grupos Cívicos Forestales (GCF) que tenía como propósito el control de los incendios forestales, la tala ilegal y el tráfico clandestino de madera. Los Grupos se crean en una coyuntura específica, en momento que se encuentra como Gobernador del Estado el Ing. Cuauhtémoc Cárdenas. Los campesinos aprovechan los subsidios existentes en los programas de reforestación del gobierno del estado y con ellos realizan una amplia labor de recuperación de áreas

para construcción de pozos aljibes, piletas e hidrantes públicos. El sistema fue suficiente hasta los años setenta pero luego hizo crisis debido al aumento de la población en las comunidades y a la escasez cada vez mayor del líquido en las napas subterráneas. Desde 1971 se intentó resolver la situación, que afectaba a los municipios de Charapan y Paracho y a las comunidades de San Felipe, Corupo, Pomacuarán, Arato, Cocucho, Urapicho, Ahuiran y Aranza, pero hubo diversas dificultades para su realización debido a la oposición de algunos sectores que interpusieron amparos para impedir el proyecto. En 1979 se inaugura el sistema Paracho-Charapan que excluye a las comunidades mencionadas, es así como un grupo de mujeres toman la iniciativa de crear una organización para luchar por los servicios de agua en las comunidades dando paso al Comité de Pueblos, Véase Pedro Alonso S. (1993), “El proceso de organización de las comunidades indígenas en Michoacán”, en Arturo Warman y Arturo Argueta (coord.) *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, UNAM-CIIH, Porrúa, pp. 18-19.

³⁰⁰ Idem., p.23.

³⁰¹ Gabriela Cervera (1992), “Intermediarismo político y movimiento social: El caso del Comité de Productores Purhépechas”, en Jesús Tapia Santa María (Coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán, México*, El Colegio de Michoacán, pp. 278-279.

³⁰² Idem., p.279.

desforestadas y deterioradas por la erosión. Los Grupos Cívicos dieron origen al Comité Regional Forestal con ello se amplió la base organizacional.

Entre las comunidades que participan en el Comité se encontraban varias que estaban en conflicto entre si pero que logran “suspender” sus enfrentamientos para integrarse en un frente común. De paso, estos nuevos espacios de participación y protesta social se convierten en el lugar adecuado para resolver las viejas rencillas, todo ello teniendo como mediadores a los líderes de otras comunidades que actúan como árbitros y consejeros. El espacio de intermediación de la organización se convierte en el lugar propicio para la resolución de conflictos pero también para el desarrollo de una cultura política apegada progresivamente a lo étnico lo que será reforzado por las políticas del INI que tendrán una gran influencia en la nueva organización purhépecha así como en el acercamiento entre comunidades en conflicto. Entre las organizaciones creadas por el INI se encuentra el Consejo Supremo Purhépecha (1975-1987) cuya primera presidencia estuvo a cargo de Juan Chávez líder de Nurío, que en ese tiempo se había vinculado al INI como promotor cultural.

El Consejo Supremo Purhépecha, al igual que el Comité de Productores, se transformó en un espacio de mediación entre las comunidades, no obstante su fragmentación que lo dividió en dos Consejos, el de la Meseta y la Cañada de los Once Pueblos, más bien independiente, y el de la Región Lacustre-Ciénaga, que agrupaba a comunidades de Pátzcuaro y Zacapu, vinculado de manera clientelar al INI.³⁰³ Es el mismo Vázquez quien ha señalado la importancia de las organizaciones creadas por el Estado en la construcción de la etnicidad purhépecha, proceso que de algún modo han prolongado, aunque en un escenario distinto, los Fondos Regionales del INI.³⁰⁴

Los Fondos Regionales se proponen la participación activa de las comunidades en los proyectos del INI, además crean una agrupación de organizaciones y comunidades en cada una de las regiones indígenas. En cierta forma, replica las estructuras creadas por Consejos Supremos, por ejemplo en Michoacán existen los Fondos de la Meseta y la Cañada y el Fondo de la Región Lacustre.

³⁰³ Vázquez, 1992, op.cit., pp. 141-142.

³⁰⁴ El 19 de marzo de 1990, en Xochiapa Veracruz, el entonces Presidente Raúl Salinas de Gortari, anunció la creación de 100 Fondos Regionales de Solidaridad.

Este es el marco en el que se dan los procesos de conciliación agraria, es necesario conocerlo para no caer equivocadamente en la cuenta que los procesos de negociación, como el ocurrido entre San Felipe y Nurío en 1983, son hechos aislados que responden a la voluntad de sujetos individuales, por el contrario, la conciliación es resultado de las transformaciones y cambios que se dan en la meseta desde principios de los ochenta, donde las comunidades buscan adecuarse al nuevo esquema de relaciones con el Estado en busca de nuevas condiciones para la obtención de recursos y prebendas. La conciliación entonces, se convierte en una posibilidad de viabilizar las estrategias regionales supracomunales. La construcción de alianzas para formar organizaciones regionales sólo es posible siempre y cuando los conflictos son ubicados en un lugar secundario o distinto al del campo de las alianzas supracomunitarias. Por otro lado, la conciliación no representa un fin de los conflictos sino más bien su traslado a un ámbito local restringido que no afecte al resto de las acciones y estrategias que desea emprender la comunidad. Pero esto será en un primer momento, pues más adelante, la conciliación será en si mismo un mecanismo de negociación de recursos con el Estado. De hecho, cuando los purhépechas descubren que el conflicto por la tierra es un puente para dialogar con el Estado y obtener recursos, incluso distintos a la tierra, la conciliación se convertirá en la instancia adecuada para la representación del juego del conflicto y la negociación.

2. El advenimiento de la negociación y conciliación agraria entre Nurío, San Felipe y Cocucho

A partir de los años ochenta el conflicto agrario entre Nurío, San Felipe y Cocucho ingresa a una nueva etapa. Se produce un progresivo acercamiento entre las comunidades y se establecen los primeros acuerdos y mecanismos para poner fin a la secular disputa. El primer acuerdo, como ya se ha señalado es el que se logra entre San Felipe y Nurío en 1983, el segundo, el que se realiza entre Cocucho y Nurío en 1994.

El acercamiento entre San Felipe y Nurío se encuentra directamente relacionado con la matanza de la Mesa de Nuricho en 1975 en que murieron 9 personas de San Felipe y una de Nurío. Este hecho de sangre marcó a toda una generación de nurienses que vieron en tal episodio el reflejo de una lucha sin razón, encarnizada llena de odios y

desconfianzas. De hecho, en Nurío quienes impulsaron el acuerdo con San Felipe eran maestros bilingües que venían arribando con una nueva visión de la comunidad y sus conflictos. Como ocurrió en distintos sectores del estado, como el caso de los maestros bilingües de Paracho que impulsan el movimiento regional a mediados de los años ochenta.³⁰⁵ Durante este período, los maestros bilingües pasan a ser actores principales de los procesos políticos y sociales que afectan a los purhépechas.

Los maestros eran partidarios de superar el conflicto a través de la plática y el acuerdo. Sin embargo a fines de los años setenta la generación que había participado en las luchas más encarnizadas, aún poseía un ascendiente sobre la comunidad y su influencia se dejaba sentir no sólo en cuanto a su oposición directa al diálogo con San Felipe sino que sobre todo porque ellos poseían la versión hegemónica de la historia del conflicto.

Los maestros tenían un enorme desafío pues no sólo debían lidiar con un sector que se oponía a todo tipo de diálogo con las comunidades en conflicto, también debía tratar de convencer a los diferentes grupos de la comunidad de que este paso era fundamental para cambiar la situación histórica de Nurío.

Cuenta el maestro Manuel que, a principios de los años ochenta y transcurridos ya algunos años de la matanza de la Mesa de Nuricho, algunos sectores de la comunidad estaban de acuerdo en que se debía arribar a un proceso de conciliación definitivo con San Felipe. Fue así como a fines de 1982 un grupo de maestros de la comunidad, decidió sin previo aviso, ir a San Felipe y pedir un diálogo con las autoridades. Al principio los de San Felipe no entendían mucho de que se trataba esta plática pero luego accedieron a conversar poniendo algunas condiciones. Como en Nurío, la gente de San Felipe prefería seguir pensando que el conflicto nunca iba a terminar y por lo tanto no había porque pensar en un cambio en las posturas de Nurío. Finalmente se acordó comenzar a dialogar fijando una nueva reunión para una fecha próxima. Al regreso a la comunidad los maestros convocaron a una asamblea para comunicar los resultados de su gestión, pero para sorpresa de ellos una parte de los comuneros manifestó su abierto desacuerdo a los diálogos con San Felipe y acto seguido procedieron a encarcelar a los

³⁰⁵ Jerny González (2000), *Líderes profesionistas y organizaciones étnicas-sociales. Rostros y rastros en la construcción de la purhepechidad en Paracho*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente, Guadalajara, Jalisco.

maestros en el calabozo de la comunidad como castigo frente a un hecho que consideraban contrario a los intereses de la comunidad. La noticia del encarcelamiento de los maestros corrió como el viento por las calles del pueblo de Nurío, transcurridas algunas horas se presentó ante las autoridades del pueblo un gran número de personas que pidió la liberación de los maestros, lo que tras algunos tiras y aflojes debió ser aceptado por la autoridades. Pero los maestros no sólo fueron liberados del calabozo comunal sino que además la asamblea los autorizó para continuar las pláticas con San Felipe.

La negociación con San Felipe estableció, entre sus puntos más importantes, el fin al conflicto entre las dos comunidades, partición de las 1,590.00 hectáreas en disputa en partes iguales a cambio de que San Felipe recibiera una serie de programas sociales y recursos del Estado. El acuerdo entre San Felipe y Nurío fue firmado en la Oficina de Coordinación para el Desarrollo de la Meseta Purhépecha, órgano del gobierno del estado.

De esta manera, el encarcelamiento y liberación de los maestro que querían dialogar con San Felipe de los Herreros muestra una transformación profunda en los modos que los sujetos ven el conflicto y sus razones. El hecho también simboliza el fin de la hegemonía de un grupo cuya influencia abarcó casi cincuenta años de la historia de Nurío, para dejar las puertas abiertas a una nueva generación que trae ideas distintas y una visión de la comunidad claramente etnicista que se plantea desde el territorio frente un pasado agrarista asentado en la tierra y la comunidad agraria.

3. Nurío y Cocucho: La conciliación agraria como práctica y estrategia política de negociación

Con los procesos de conciliación agraria las comunidades purhépechas como Nurío buscan restañar las antiguas heridas dejadas por los añosos conflictos agrarios, buscan además resignificar su relación con la tierra ampliándose hacia el panóptico del territorio. Pero la conciliación también es un espacio de negociación, una instancia para atraer a terreno propio al Estado y sus recursos. Las comunidades aprovechan los espacios que se les proponen y en ese contexto encuentran las instancias para el diálogo y la conciliación, primero de manera informal y propia, es decir a partir de sus propios intereses y necesidades, luego a partir de instancias formales creadas por el Estado,

donde los intereses indígenas se diluyen en medio de las metas políticas que el gobierno federal desea alcanzar a través del mecanismo de la conciliación.

“Bueno llegar a un acuerdo, a una conformidad de acta de paz, pero no ha terminado el conflicto, ya sea pues la tenencia de la tierra, tenemos que llegar a un acuerdo, todavía está pendiente, está todavía en conciliación”³⁰⁶

Aunque las cifras oficiales hablan en forma optimista del número de comunidades que se han sometido al mecanismo de la conciliación, dando por hecho que se trata de procesos terminados, lo cierto es que el tiempo ha demostrado que esto dista mucho de ser verdad, por lo menos para el caso de la Meseta.³⁰⁷ La mayor parte de las comunidades que se sometieron al mecanismo ya estaban en pleitos a los pocos años, y por el mismo motivo que los llevó a la conciliación. La conciliación se convirtió en algo así como un estado de gracia permanente, donde existe el diálogo pero también la posibilidad de ruptura y de conflicto, nuevamente. Mientras no se resuelve el fondo del asunto el conflicto está pendiente o suspendido. Esto tiene una razón de ser pues para el Estado los dictámenes presidenciales, las resoluciones de los tribunales agrarios o de la Suprema Corte la Nación no son susceptibles de ser modificados. Los procesos de conciliación no apuntan a resolver el fondo del conflicto, como es la reclamación por tierras en disputa desde hace siglos, sino a que las partes acepten compensaciones a cambio de ceder a su reclamación. Existen casos donde se ha logrado la transferencia de una parte de las tierras en conflicto, pero ello sólo ocurre a nivel de acuerdos y no en cuanto a la modificación efectiva de los planos y los títulos de dominio de esas tierras. La conciliación por tanto es más bien un acuerdo de buena voluntad que tiene como primer objetivo pacificar a las comunidades en conflicto para luego, a través de la implementación de una estrategia de diálogo, participación y convivencia, se pueda acceder a dicho acuerdo mediante el compromiso del Estado para otorgar beneficios a las comunidades que han aceptado someterse al proceso de conciliación.

Entonces ¿por qué las comunidades aceptan ingresar a un mecanismo que no soluciona sus reclamaciones históricas? Porque la conciliación es una instancia de diálogo con el Estado, es un “lugar” donde las comunidades pueden llevar demandas y reclamaciones

³⁰⁶ Entrevista con JIR.

³⁰⁷ Lo pude apreciar en el caso de Cheranástico, Urapicho, Cocucho, Comachuén, entre otras comunidades.

que en otras circunstancias no podrían llevar cabo. Por lo mismo es una instancia para la obtención de recursos directos, como subsidios, maquinarias, semillas o la posibilidad de ser considerados prioritarios para los programas sociales de los gobiernos federal y estatal. La conciliación como espacio de diálogo y negociación con las autoridades posibilita el acceso de las comunidades a recursos no vinculados a la tierra o al conflicto que generó el proceso de conciliación.

La conciliación de Nurío entre Cocucho corresponde a un momento y a una forma distinta a la que se dio con San Felipe en los años previos. En primer término porque el proceso de negociación con San Felipe respondió a una demanda espontánea de la propia comunidad. En cambio con Cocucho se trata de un proceso de conciliación formal bajo mecanismos establecidos en las leyes agrarias de 1992, por lo tanto se trata de una instancia que responde a marco legal explícito y a propósitos políticos específicos del gobierno de ese entonces.

A principios de los años noventa eran numerosas las comunidades que mantenían pleitos por tierras. Comunidades como Cocucho, Cheranastico o Comachuén mantenían hasta dos o tres frentes de conflictos. En el caso de Nurío con Cocucho estaba latente el conflicto por el llano Tzakapu Ichapitirhu de 60 has., terrenos adyacentes a otros en disputa entre Cocucho y Urapicho. Como dijimos más arriba, Cocucho carece de terrenos plano de cultivo por eso a diferencia de lo que sucedió con San Felipe, Cocucho se resistió por más tiempo a ceder antes las presiones de Nurío.

Frente a este panorama, las autoridades agrarias vieron la necesidad de establecer mecanismos legales que introdujeran en las comunidades mecanismos de conciliación como los que se habían dado en los años noventa. El fin del reparto agrario requería necesariamente de mecanismos de este tipo frente a un panorama que amenazaba con incrementar los enfrentamientos. Si ya no había más tierra que repartir las posibilidades de que los conflictos llegaran a buen término eran escasas. Con la nueva Ley Agraria la conciliación se convirtió en un mecanismo central dentro de los mecanismos de resolución de conflictos, fue así como el gobierno federal comenzó la aplicación de una estrategia destinadas a controlar y solucionar las disputas agrarias y para ello eligió como punto partida a las comunidades de la Meseta Purhépecha las que se habían convertido en un ejemplo nacional de conflictos agrarios violentos. Tal esa así, que el propio Presidente de la República Carlos Salinas de Gortari intervino y dio órdenes para

iniciar los procesos de Conciliación Agraria en el pleito que sostenían Cocucho y Nurío. En sus memorias el presidente priísta señalaba la importancia que su gobierno había dado a la conciliación como método formal entre las partes, señalando que de los casos atendidos hasta 1993 el 70% funcionó y que en los seis años de su administración se resolvieron por esas vías 523 asuntos, que involucraron a 148,059 beneficiarios.³⁰⁸

“El largo conflicto entre las comunidades indígenas de Cocucho y Nurío, en la Meseta Purépecha de Michoacán, representa un caso memorable. El problema entre esas dos comunidades se había extendido por cuarenta años, según documentación integrada en el expediente. Sin embargo durante las pláticas los comuneros manifestaron que el conflicto tenía en realidad más de 300 años y había causado en las generaciones recientes un gran número de muertes. Marta Josefina Rodríguez realizó la conciliación. Para ello dialogó con las viudas de cada pueblo. Las convenció de invitara a los familiares al padrinzago entre familias de los dos pueblos. Culminó con una fiesta en la iglesia. Así se resolvió ese centenario conflicto. Contó con el apoyo de Arturo Warman, Carlos Rojas y Guillermo Espinoza.”³⁰⁹

La intervención del ejecutivo federal en el conflicto era compatible con una estrategia priísta de instalación del programa PRONASOL en el contexto del Plan Especial de Desarrollo para Michoacán y del Programa de Concertación y Desarrollo de la Meseta Purhépecha. La construcción de la carretera en Nurío y Cocucho forma parte de un plan regional de urbanización, aunque en el caso de estas dos comunidades fue manejado como uno de los beneficios de la conciliación. La construcción de carreteras, señala Roth et al.,³¹⁰ concuerda con un plan de explotación de astillas de madera. Asimismo, todos estos beneficios se vinculaban con la estrategia del PRI para recuperar apoyo en una región volcada hacia el nuevo partido de oposición: el PRD.

La intervención del ejecutivo federal en el conflicto agrario fue un hecho significativo para los comuneros de Nurío y Cocucho, aunque ellos disienten de la versión oficial señalando que fueron ellos que al enterarse de una visita de Salinas Gortari a San Felipe

³⁰⁸ Carlos Salinas de Gortari (2000), *México, un paso difícil a la modernidad*, México, Plaza y Jánas.

³⁰⁹ Idem., p. 728.

³¹⁰ Andrew Roth, Elizabeth Martínez-Buenabad y Manuel Sosa (2004), “ ‘A nombre de la comunidad’ . Política étnica y reforma neoliberal en la Meseta P’urhépecha”, en Andrew Roth (Ed.), *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

de los Herreros, solicitaron su intervención como mediador.³¹¹ De cualquier modo, el recién inaugurado mecanismo de conciliación agraria va a tener su punto de partida en Nurío y Cocucho, lo que muestra la importancia y gravedad que habían alcanzado las disputas entre estas dos comunidades.³¹²

El conflicto entre Nurío y Cocucho es tal vez el más conocido entre los conflictos agrarios de la Meseta Purhépecha, esta notoriedad pública se debe fundamentalmente a los hechos de violencia que han rodeado el conflicto y a su dilatado desarrollo³¹³. Hubo tiempos, hasta mediados de los años ochenta en que el conflicto involucraba a las comunidades en su conjunto, de tal modo que para los de Nurío y los de Cocucho la pertenencia a uno u otro pueblo era un verdadero estigma que muchas veces se pagaba con la vida³¹⁴. A la violencia física en contra de las personas se sumaba el robo de animales y los asaltos en las brechas que comunican a ambas comunidades, la tierra en conflicto, “tierra de nadie”, se convirtió durante años en un terreno de abierta y violenta confrontación en la que se producían robos de siembra o tala descontrolada de árboles.³¹⁵ El mismo Dietz señala que la disputa por terrenos forestales, hacia 1992, se encontraba en directa relación con las actividades y estrategias económicas de las familias de ambos pueblos, las que por sus características, artesanía en madera en Nurío, elaboración de grandes vasijas de barro en Cocucho, conocidas popularmente como “cocuchos”, necesitan de una alta cantidad de leña y madera, pero habría que comprobarlo pues desde los ochenta ambas comunidades registran una alta migración a los Estados Unidos.

Es a partir de mediados de los años ochenta que las comunidades involucradas comienzan un proceso de negociación que va a permitir aislar la violencia, hasta ese

³¹¹ Entrevistas con JIR y JMTM, Nurío.

³¹² La conciliación es una atribución de la Procuraduría Agraria según lo establecido en el Art. 96 de la Ley Agraria de 1992.

³¹³ Esta historia de violencia y desacuerdos en Nurío y sus comunidades vecinas fue recordada en el diario *La Jornada* cuando se realizaban los preparativos de para el Tercer Congreso Nacional Indígena, en marzo de 2001: “Nurío es para los indígenas purhépechas un caso muy importante en el tema de la reconciliación. El conflicto por límites de tierras entre las comunidades de la Meseta Purhépecha ha sido sangriento. Se calcula que entre 1954 y 1992 ha habido unas doscientas muertes por esta causa, y agrega: “Particularmente violenta fue la lucha de Nurío contra Cocucho. Abundio Marcos, maestro y dirigente de una de las corrientes de Nación Purhépecha, comenta: “En este conflicto la intervención de la Secretaría de la Reforma Agraria no sirvió. Fue hasta que las comunidades dialogaron, sin interferencia o intervención de las instituciones gubernamentales, que se llegó a un acuerdo”, *La Jornada*, jueves 1° de marzo de 2001.

³¹⁴ Entrevista con JIR, Nurío.

³¹⁵ Dietz, op.cit., p. 256.

momento generalizada. Este proceso se realiza al margen de SRA. Así en junio de 1985, una vez más³¹⁶, un grupo de comuneros de las comunidades en conflicto, logra convocar a todas las autoridades civiles y agrarias de Nurío, Pomacuarán, Quinceo, Cheranazticurin, Paracho (Mpio. de Paracho), Cocucho, San Felipe (Mpio. Charapan), Cherán, Tanaco (Mpio. de Cherán), Zicuicho, San Isidro y San Antonio (Mpio. de Los Reyes). El resultado de este encuentro es el *Documento de los Cinco Puntos*.³¹⁷ El acuerdo estipulaba el aprovechamiento intercomunal de las tierras en conflicto y no la redistribución de las tierras disputadas. Esta misma idea se lleva al problema del agua, un recurso que dada las características geomorfológicas de la Meseta es escaso. El acuerdo permite que las autoridades comunales realicen gestiones conjuntas para resolver cuestiones que antes eran llevadas por separadas o que bien eran consideradas como problemas de las unidades domésticas.³¹⁸ El sistema intercomunal de gestión de recursos, de agua y tierras, fue, no obstante, frenado por las cabeceras respectivas y luego por la reforma municipal instaurada por el Presidente Miguel de la Madrid en 1986.³¹⁹

El acuerdo de 1985 incluía asimismo, una solución al conflicto de Nurío y Cocucho, sin embargo este no se logró del todo. La solución al conflicto agrario, nuevamente debió contar con la presencia de la SRA, así como del gobierno del estado y el INI, organismos que acceden a crear una comisión trilateral y que luego se convertiría en la Brigada Mixta de Conciliación y Concertación Agraria, cuya sede fue ubicada en la cabecera Paracho. Las negociaciones entre las comisiones conciliación creadas por las comunidades sesionaron a lo largo del año 1991 y 1992, lográndose en enero de este último año, un acuerdo de conciliación agraria entre las partes.

El proceso de conciliación agraria consistió en un llamado de la Brigada al diálogo entre las comunidades, lo que se hizo convocando a las asambleas comunales de ambos pueblos. Como señala Salinas de Gortari, la ingeniera Marta Rodríguez convocó a las viudas de los muertos en las refriegas de los últimos años y las juntó para que se conocieran y compartieran su dolor. Asimismo se incentivó la realización de actividades

³¹⁶ Recordemos que en 1980 las mismas comunidades se habían unido para exigir a la cabecera mestiza una mejor distribución del agua potable, conformando para este fin el Comité de Pueblos Purhépechas.

³¹⁷ Dietz, op.cit.

³¹⁸ Idem, p. 257.

³¹⁹ Ibid.

sociales y festivas con el fin de buscar el acercamiento entre las partes en un ambiente distendido y amable.

Como en los procesos anteriores, las reuniones entre ambas comunidades tuvieron entre sus temas más significativos la historia oral de cada pueblo, con ello se buscó que los comuneros entendieran el conflicto como un hecho que estaba más allá de la disputa por algunas hectáreas de tierra.

Para 1994 se había llegado a un acuerdo de conciliación que establecía entre otros puntos, la devolución a Nurío de una parte de las tierras en conflicto, mientras que otra, se acordó pasaría a conformar el terreno para la construcción de una Secundaria Tecnológica Purhépecha, el viejo sueño de Juan Chávez. Asimismo, se indemnizó a las viudas de ambos pueblos, y se entregó recursos y maquinarias para actividades agrícolas.

No obstante el avance que significó la conciliación con Cocucho, una parte del pueblo de Nurío sintió que era insuficiente pues el problema de fondo, es decir la propiedad de los terrenos en disputa no fue resuelta del todo. La gente de Nurío señala que en los últimos años los de Cocucho han vuelto a ocupar las tierras en disputa, pero en el pueblo el ánimo ya no es el mismo y al parecer nadie tiene ganas de llevar adelante una acción para expulsarlos.

Además, se culpa a las autoridades que participaron en la conciliación de haberse apropiado de una parte de los recursos destinados a las viudas del conflicto. Algunos rebaten esta versión diciendo que se confeccionaron listas con mujeres que enviudaron sin que sus deudos hubiesen participado en el conflicto.

Transcurrida más de una década del acuerdo de conciliación agraria con Cocucho, la gente de Nurío evalúa ese momento como un hecho positivo porque permitió frenar el conflicto y las muertes, sin embargo consideran que dicho proceso se transformó en algo inútil pues el meollo del conflicto aún sigue pendiente. Es cierto, ahora la gente de Nurío y Cocucho se visita y participan de las fiestas comunitarias, asimismo se ha reanudado el establecimiento de relaciones de parentesco por la vía de matrimonios y compadrazgos. Sin embargo una parte de la comunidad de Nurío, especialmente los más viejos, sigue teniendo desconfianza en sus antiguos enemigos. Es evidente que se

necesita un cambio generacional para que las relaciones cambien definitivamente, pero será suficiente esto. En mi visita a Cocucho algunas de las personas con la que conversé me dijeron que ellos estaban dispuestos a ir a pelear de nuevo si era necesario, algunos de los que me dijeron eso no tenían más de treinta años, eso muestra que todavía falta mucho para que el conflicto en su parte humana cambie de verdad. Sin embargo, la mayoría de las opiniones que escuché valoran haber obtenido al menos la paz. Los enfrentamientos parecen parte del pasado y hoy en día es difícil, aunque no imposible, que alguien intente buscar la vía de la violencia.

“La conciliación fue otra joda porque había que presentar muchos documentos que había que reunir. Había que llenar muchos requisitos y papeles, una y otra vez. Un licenciado nos ayudaba pero era pagado. José Dolores Pasaye andaba con Marta, la ingeniero que trabajó para resolver los conflictos. Pero ellos no arreglaron nada de los litigios, ella sólo arregló la paz nada más, aunque no queríamos la paz pero desde entonces es la paz con Nurío.”³²⁰

Pese a todo los purhépechas quieren mirar en otra dirección. Los maestros y las nuevas generaciones de líderes y autoridades prefieren dirigir su mirada a quien consideran el verdadero culpable de los conflictos agrarios: el Estado. Aquí parece cerrar el círculo, aunque algunos consideran que esta nueva postura de las dirigencias no hará más que entorpecer la solución a los seculares conflictos agrarios de la Meseta.

Durante la segunda mitad de los noventa, el escenario michoacano se caracterizó por una alta efervescencia social donde los actores principales fueron las organizaciones indígenas que protestaban contra la gestión del entonces Gobernador Víctor Tinoco Rubí. A diario se registraban marchas y refriegas en la capital del estado, así como toma de caminos y enfrentamientos entre comuneros y policías. Entre los hechos más relevantes del período se encuentra la toma durante 37 días de las oficinas del INI en Pátzcuaro por el nombramiento de una persona no indígena.³²¹ Los impulsores de esta medida eran indígenas de la Meseta quienes pedían se nombrara a un representante de

³²⁰ Entrevista con LPS, Cocucho.

³²¹ “Piden a indígena al frente del INI”, Pátzcuaro. Un grupo de indígenas purhépechas mantiene paralizada las actividades del Instituto Nacional Indígena en la región desde el fin de semana, en demanda de la destitución de su actual coordinador, Sarael Alcauter Moreno, y la designación de un nativo purhépecha en la dirección de la dependencia federal. Diario *Reforma*, 14 de julio de 1997, p. 13A.

esa región.³²² Al mismo tiempo los enfrentamientos entre comunidades con conflictos agrarios continuaban los que demuestra que la política priísta de conciliación agraria había fracasado.³²³ Pese a ello el gobierno dio continuidad a la conciliación como mecanismo para solucionar los conflictos entre las comunidades. En estas instancias participó directamente el Secretario de la Reforma Agraria, Arturo Warman Gryj.³²⁴

Este era tal vez el reflejo de la crisis que afloraba en el país durante el gobierno de Ernesto Zedillo, gobierno que dio continuidad a las políticas de Salinas de Gortari, aumentando los recursos destinados a las comunidades por medio de programas como PROCAMPO, PROGRESA y Alianza para el Campo. De hecho Zedillo se hizo presente en varias ocasiones durante el período 1997-1999. Es probable que tanto el ejecutivo federal como el gobierno del estado temieran la apertura de un nuevo flanco de conflicto indígena, paralelo al del sureste de ahí su interés en resolver los conflictos.

Para hacer frente a los crecientes reclamos y protestas indígenas del período el gobernador del estado creó una organización indígena vinculada al PRI y que se denominó Frente Estatal Indígena de Michoacán. A través de este órgano corporado y cooptado el ejecutivo del estado pretendía frenar el avance de organizaciones como Nación Purhépecha.

4. “El Estado es el culpable de los conflictos agrarios”

Hace algunos años una ex diputada priísta, Rosa Molina, de origen purhépecha, decía a la prensa que su pueblo ha llegado a la conclusión de que los españoles les empalmaron

³²² “Suspenden Purhépechas toma de instalaciones”. “Pátzcuaro.- En medio de un conato de bronca entre mujeres indígenas y policías judiciales, este fin de semana fueron liberadas las instalaciones del Centro Coordinador Indigenista que permanecieron tomadas durante 37 días por habitantes de la meseta Purhépecha.” *Diario Reforma*, 18 de agosto de 1997, p. 3A.

³²³ “Riesgo de Violencia en Michoacán por Tierras en Disputa”, *Conflicto desde 1945*, La disputa por límites territoriales de comunidades indígenas en la entidad no es exclusiva de la Comisión de Asuntos Indígenas del Gobierno estatal, existen conflictos similares en 27 de las 61 etnias que integran la zona purhépecha de la entidad y en 16 los problemas persisten por el rezago agrario.

Asimismo, hay otras 22 comunidades en las que pese a contar con una resolución presidencial aún existen diferencias y otras cuatro en donde el enfrentamiento con particulares es constante.

En suma, la región purhépecha está conformada por más de 248 mil hectáreas, aunque muchas de ellas en conflicto, se informó. *Diario La Jornada*, 4 de septiembre de 1997, p. 42.

³²⁴ Crean comisión para solucionar conflictos entre purhépechas”, “Tinoco Rubí y Warman Gryj encabezaron el acto”, Warman Gryj manifestó su confianza en que este mismo año queden solucionados los conflictos que, por linderos, persisten en algunas comunidades indígenas de Michoacán, y aclaró que los desacuerdos no son generalizados, sino que, por el contrario, ocupan sólo una pequeña parte de la meseta purhépecha, que se integra por 259 mil 328 hectáreas, de las cuales sólo 15 mil 219 están en conflicto. “no permitamos –alertó- que estas involucren a las demás”. *Diario La Jornada*, Enero 22 de 1998, p. 5A.

la propiedad de la tierra para tenerlos siempre peleando: "Fue la única manera de someternos. Los purhépechas [sic] nunca fuimos vasallos. Ni de los aztecas", señalaba la ex diputada.³²⁵

Hoy día es común oír a los purhépechas decir que el Estado es el principal interesado en prolongar los conflictos agrarios para así mantenerlos divididos, por ello es que creen que "el Estado es el culpable de los conflictos agrarios". Esta frase condensa las explicaciones que las comunidades purhépechas y sus líderes han buscado para exponer y justificar los problemas y conflictos agrarios que han tenido, y es probable que en parte tengan razón, el Estado en todas sus formas y niveles nunca buscó solucionar los problemas de fondos, más bien siempre actuó o como represor de los conflictos o bien como mediador, como si los conflictos agrarios, pese a su gravedad tuvieran la connotación de conflicto entre particulares. Tanto el Estado colonial, como el republicano y post revolucionario quisieron ver los conflictos agrarios como un asunto de las comunidades, como un "problema entre indios". Lo que queda claro es que el Estado ha carecido de la capacidad para desplegar sus funciones y obligaciones básicas para con los indígenas a quienes siempre ha considerado ciudadanos de segunda categoría.

Por esto tal vez, los purhépechas de Nurío con los que converse en mi trabajo de campo creen firmemente en que el gobierno, el Estado federal, ha sido el que ha creado los problemas agrarios ¿Con que fin? Con la finalidad de dividirlo y controlarlos. Ellos dicen que la ley existe pero no se aplica, es el propio Estado el que se niega a respetar la ley porque es la forma que ha encontrado para mantener las desigualdades y para prolongar la Reforma Agraria con el fin de mantener las instituciones, los fondos y los puestos de trabajo de los burócratas. En el fondo, según esta explicación, el problema agrario indígenas sería una suerte de excusa destinada a mantener una situación en statu quo que permita al aparato justificar sus existencia.

"Tenemos unos estatutos, una leyes tan efectivas en el gobierno que si se aplicaran no habría problema y como no se han aplicado es donde se están haciendo problemas. Y por qué se crean, para mantenerse en el gobierno, el que está arriba mantener todo el sistema que está. Porque esto es nuestro, aquel es

³²⁵, "El principal problema de las comunidades en Michoacán es el límite de tierras", diario *La Jornada* 11 de noviembre de 2001.

mío, todos nos queremos. Si los conflictos comunales y todo el asunto agrario ha sucedido porque nos crearon los problemas, nosotros no los teníamos. Los crearon, para qué, para que se mantenga la Reforma Agraria y todos los asuntos, sino no estarían las instituciones”.³²⁶

Y el problema no es sólo para los purhépechas sino para los indígenas en general. Las dirigencias actuales piensan que muchos de los conflictos que incluso han terminado con la vida de destacados dirigentes como Elpidio Domínguez, son en realidad una estratagema del gobierno mediante la cual busca contener las reales demandas de los indígenas.³²⁷ Así el problema de la tierra es la estrategia que ha encontrado el Estado para postergar la solución a ese y a otros problemas.

El problema de la tierra se presenta de varias formas. De un lado, están los medieros, que consideran la tierra suya una vez que la llevan cultivando veinte o treinta años; es el problema que existe en Santa Fe de la Laguna, con enfrentamientos armados entre los medieros y los ganaderos de Quiroga; este conflicto fue el que ocasionó la muerte de Elpidio Domínguez. El segundo problema es la superposición de planos de comunidades, que es lo que sucede en la meseta purhépecha [sic], donde hay dos comunidades, Urapicho y Cocucho, que se están peleando entre ellas por tres mil seiscientas hectáreas, que figuran superpuestas en los planos. Estos conflictos los hemos interpretado últimamente como una maniobra que históricamente han implementado las autoridades de México para mantener peleadas a las comunidades. Esto se da también en la zona veracruzana. En tercer lugar, los conflictos normales son entre la comunidad y particulares, como ocurre en Zirahuen, donde adinerados franceses están invadiendo la tierra comunal.³²⁸

Como la ex diputada priísta, el Maestro Manuel piensa que esta estrategia viene desde antiguo, comienza con la llegada de los españoles que dividen y disgregan a las

³²⁶ Entrevista con ACB, Nurío.

³²⁷ Las circunstancias y el contexto de la muerte de Elpidio Domínguez son descritos por Zárate Hernández (1993), op.cit.

³²⁸ Rodolfo Sandoval, entrevista, “Identidad y lucha. Los Purépechas. Entrevista a Rodolfo Sandoval, secretario general del Consejo Supremo Purépecha, y a Julio Alvar”, etnólogo, en *Gazeta Antropológica*, No. 7, 1990.

comunidades originales, les reparte tierras que luego los mismos indígenas se disputan entre sí.

“Lo que quiero decir es que el español en un primer momento dice: “yo desbarato esto porque esta es una muela que permanentemente me va a estar doliendo, entonces yo tengo que destruir esto”. Y así se lleva a San Felipe por una parte, a Capacuaro por otra parte, a Santo Tomás por otra parte y finalmente Nurío está en desbandada. Pero no toda la población se retiró, quedó la parte fundamental que es precisamente la comunidad de Nurío. Ahí quedaron parte de los alfareros, parte de los herreros, parte de los que hacían las mantas y las fajas, parte de los que hacían los rebozos, parte de los que hacían los sombreros, parte de los que hacían los gabanes. Entonces ellos quedaron allí como queriendo hacer una comunidad fuerte, de allí que su nombre original es Santiago Nurío Tepakwa y en los taxis dice Nurío Tepakwa que quiere decir “el tronco”, de una gran comunidad de esas partes que ya se fueron.”³²⁹

El maestro Manuel señala que los conflictos agrarios nos son conflictos comunales, no son conflictos como purhépechas, porque entre los purhépechas existe un concepto de hermandad que está dado por la historia. “Somos hermanos de raza al fin de cuenta, somos un mismo pueblo que vivimos en distintas comunidades”. Si todas las comunidades consideraran ese asunto de la hermandad entonces no habría conflicto porque entonces los purhépechas se darían cuenta que los problemas agrarios viene de fuera de la comunidad.³³⁰

Durante mi recorrido por la Meseta Purhépecha constaté que este tipo de explicaciones es común en las comunidades que tienen conflictos agrarios. Lo escuché entre gente de Comachuén, Angahuan, Ocumicho y Cheranástico. Tras décadas de enfrentamiento, los purhépechas transitaban hacia los procesos de conciliación agraria construidos al alero de las nuevas políticas de Estado, así como de las nuevas formas de organización y mediación políticas operadas desde los años ochenta en adelante. La conciliación

³²⁹ Entrevista con JMTM, Nurío.

³³⁰ Por supuesto hay visiones encontradas sobre el discurso de que el problema de la tierra encuentra su responsable en el Estado. Un profesionista purhépecha que escribe en el Diario *La Voz de Michoacán* y que trabaja en la Oficina de Asuntos Indígenas de la entidad señala que con esta postura se corre el peligro de eternizar la solución a los conflictos pues, según él, la solución sólo está en manos de la comunidad pues el Estado no puede entregar más tierras.

emergió como el “gran mecanismo” para “solucionar” el conflicto agrario, sin embargo a una década y media de iniciada su aplicación los purhépechas creen que el conflicto aún no se ha solucionado. La conclusión de esta experiencia es que el Estado es finalmente el único que puede responder a este nudo que a estas alturas parece imposible de desatar.

Los purhépechas han buscado nuevas explicaciones a los conflictos sustentados en los nuevos símbolos étnicos desplegados en los años ochenta y noventa. A partir de esta nueva situación, las comunidades como Nurío, han ensayado formas distintas de diálogo con las otras comunidades y con el Estado. En esa búsqueda, el conflicto más allá de ser superado encontró un espacio donde fue resignificado como mecanismo de negociación con el Estado, como un puente para el diálogo y, de una manera instrumental, como una estrategia para conseguir recursos, muchas veces distintos a la tierra. Es decir el conflicto agrario en vez de apuntar su proa hacia los antiguos enemigos, las comunidades serranas, reorienta su ruta dirigiéndose hacia el Estado, en sus distintos niveles. Se trata de un problema creado por otros, por el Estado, pero cuyas principales víctimas son las comunidades.

5. Por nuevos caminos: entre la nación purhépecha y el zapatismo

El “descubrimiento” de nuevas explicaciones al conflicto agrario ha permitido a comunidades como Nurío desplazar los conflictos internos y regionales pero no ha terminado con ellos. Durante los años ochenta los purhépechas se sumaron a los grandes movimientos etnicistas impulsados por el Estado a partir de su política de indigenismos de participación. En los espacios generados por el Estado los purhépechas encontraron nuevas formas de articulación e intermediación que le permitieron acercarse en alianzas supracomunitarias con las comunidades que se disputaban la tierra. Sin embargo, comunidades como Nurío continuaron utilizando la vía legal para conseguir el reconocimiento sobre los derechos territoriales que reclamaban. Esta compleja trama de alianzas y conflictos legales ha seguido hasta nuestros días y adquiere nuevos matices en los años noventa con el ingreso a la arena política del neozapatismo chiapaneco surgido en 1994.

El 3 de marzo de 2005, coincidiendo con el cuarto aniversario del Tercer Congreso Nacional Indígena realizado en Nurío, un grupo de comuneros de Nurío solicitó a las

autoridades del estado que permita que el pueblo se convierta en “Municipio Autónomo” bajo los términos establecidos por el EZLN. Esta petición tiene como antecedente inmediato el rechazo de la comunidad a las nuevas autoridades priístas que se instalaron en el municipio a partir de las elecciones del año 2004, ocasión en que un grupo de personas de Nurío impidió la instalación de las mesas de votación. La votación se repitió más tarde triunfando el PRI, lo que muestra que las tensiones actuales en Nurío en cuanto a los diversos proyectos que se persiguen están lejos de ser consensuales.

Los representantes de Nurío se opusieron también a la Ley sobre Derechos de los pueblos originarios del estado de Michoacán de Ocampo, que se discutió a lo largo del año 2002, por considerar que al igual que la ley federal incumplía con los acuerdos de la COCOPA.

Sin embargo el proyecto de autonomía tiene otros antecedentes que se enlazan nuevamente con los procesos regionales. En septiembre del 2003 ONP anunció por la prensa que 18 comunidades purhépecha querían solicitar la autonomía municipal.³³¹ En marzo del año 2005 la prensa informaba también que, según organizaciones indígenas, en Michoacán existen al menos otras 12 comunidades con aspiraciones de convertirse en municipios zapatistas. Entre esas están Santa Fe de la Laguna, Arantepacua, Pamatácuaro, Quinceo, Urapicho, Ahuiran y Zirahuen; así como Angahuan y Capacuaro en la meseta purépecha, y Pomaro, Coire y Ostula en la región de la costa.³³²

La prensa nacional y estatal informó ampliamente de esta declaración de autonomía. El Diario *La Jornada* señalaba en una amplia nota lo siguiente:

“Habitantes de la comunidad indígena de Nurío rompieron en definitiva con la autoridad municipal de Paracho y por primera vez manifestaron de manera formal al gobierno del estado su determinación de declararse gobierno autónomo.

³³¹ Véase “Creación de municipios autónomos”, Diario *Cambio de Michoacán* (en Internet), 5 de septiembre de 2003.

³³² “Formaliza comunidad de Nurío deseos de regirse por los principios del EZLN”, en Diario *El Universal* (en Internet), 5 de marzo de 2005.

Los integrantes del Comité Comunal Indígena solicitaron al secretario general de Gobierno, Enrique Bautista Villegas, su respaldo para concretar la autonomía y el manejo de recursos en beneficio de la comunidad que, afirman, ha sido segregada por la autoridad municipal.

Afirmaron que el atraso y pobreza en la que viven los habitantes de Nurío es consecuencia en mucho de pertenecer a un municipio como Paracho, que sólo ha saqueado su riqueza ecológica y ha manifestado desprecio por sus costumbres.

Octavio Ignacio Castillo, representante de los indígenas, señaló que solicitan que los recursos que se destinan a la población sean administrados por ellos mismos, por lo que entregó al secretario general de Gobierno proyectos con los que esperan generar su propio presupuesto.

Tales proyectos son: la crianza de tilapia, el reciclaje de basura, la fabricación de papel de reciclaje, la instalación de un café Internet para jóvenes y promover a la comunidad como un atractivo turístico, para lo cual esperan construir cabañas y realizar recorridos.

El representante del Comité Comunal Indígena afirmó que existe una separación real con la autoridad priísta de Paracho, por lo que la desconocen.

En este sentido, indicó que para lograr su autonomía están dispuestos a llegar hasta donde sea necesario, e inclusive no descartó la posibilidad de llevar a cabo movilizaciones y otras acciones.”³³³

Para sorpresa de mucha gente la petición de autonomía de Nurío tuvo una buena acogida entre las autoridades estatales. Después de la reunión que la comitiva de Nurío tuvo con Juan Bautista Villegas, Secretario General de la entidad, este señaló la disposición del gobierno estatal a discutir los mecanismos para lograr que Nurío u otras comunidades puedan convertirse en municipios autónomos.³³⁴ Para los representantes de Nurío uno de los objetivos más importantes de este proceso de autonomía es

³³³ “Formalizan habitantes de Nurío, Michoacán, petición de autonomía”, en Diario *La Jornada* (en Internet), domingo 6 de marzo de 2005.

³³⁴ “La pretensión de autonomía de Nurío es un movimiento genuino: Bautista”, en Diario *La Jornada de Michoacán* (en Internet), sábado 5 de marzo de 2005.

separarse de la cabecera Paracho de quienes, incluso en la época que había presidentes municipales del PRD, dicen no sentirse representados.

Desde el 2001 el grupo liderado por Juan Chávez incrementó su acercamiento al zapatismo intentando difundirlo en el resto de la comunidad. Para ello el grupo formó el Consejo de la comunidad, que recrea los antiguos consejos de ancianos purhépechas. Este consejo tiene una potestad de hecho sobre las autoridades de la comunidad a quienes asesora y acompaña. Desde el 2003, cada 1 de enero, grupos de nurienses, han realizado marchas a caballo, encapuchados, hacia la cabecera municipal de Paracho con el fin de conmemorar el aniversario del levantamiento zapatista, acción que se ha realizado en completa calma y sin incidentes.

“El primero de enero en Nurío, poco después de las 12:30 horas, se inició la cabalgata zapatista, integrada por no más de 10 monturas y algunas camionetas, cuyos ocupantes -niños y mujeres incluidos- usaron pasamontañas y armas de juguete y de palo para conmemorar el decimoprimer aniversario del levantamiento del EZLN en Chiapas. La marcha partió de Nurío y pasó por Pomacuarán, cabecera municipal de Paracho, Ahuirán y Urapicho.”³³⁵

El papel del zapatismo en este diagnóstico es central, varias personas de Nurío a las que pregunté sobre la gran reunión del CNI en marzo del 2001, efectuada en la plaza de Nurío con la presencia del EZLN y el subcomandante Marcos, recuerdan como este les llamó la atención invitándolos terminar con los conflictos agrarios entre hermanos. Ahí mismo les dijo también que el Estado era el único responsable de la “brincotas” y que los purhépechas no debían caer en ese juego. Con esta postura el zapatismo vino actualizar y a llenar de nuevos contenidos la respuesta de las comunidades purhépechas y de Nurío en particular, frente a los conflictos agrarios. En todo caso el punto partida para estos nuevos discursos es la fuerte presencia en la comunidad de la Organización Nación Purhépecha (ONP).

³³⁵ “Indígenas de Nurío celebran levantamiento del EZLN”, en Diario *La Jornada* (en Internet), Lunes 3 de enero del 2005.

Nación Purhépecha fue creada por maestros bilingües de Morelia, Pichátaro, Ocumicho, Tanaco y otras comunidades en el año 1994,³³⁶ sus antecedentes se encuentran en las protestas contra la celebración de los 500 años de la conquista de América en los años previos y, sobre todo, a partir del levantamiento zapatista el 1 de enero de ese año en Chiapas.³³⁷ Desde mediados de los años noventa caló hondo en comunidades como Nurío, donde los maestros han tenido una presencia gravitante desde fines de los años sesenta.

En uno de sus documentos oficiales la organización señalaba como algunos de sus principios inspiradores que

“...buscamos la organización de nuestras comunidades y la defensa de sus verdaderos intereses, con la idea de conformar la unidad con nuestras luchas, retomando la memoria histórica de nuestro pueblo para construir un proyecto de Nación y de sociedad que garantice nuestra absoluta liberación como pueblos oprimidos y clase explotada.”³³⁸

Gunther Dietz identifica a Nurío como una comunidad fuertemente identificada con Nación Purhépecha,³³⁹ incluso sus principales dirigentes como Juan Chávez o el maestro Manuel suelen ser identificados con esa organización no sólo por Dietz sino que por distintas personas con las hablé en el trabajo de campo. Aunque Juan Chávez reniega de su participación señalando que él estaba por un proyecto de una nación purhépecha y no por una organización que tuviera ese nombre. Las tensiones internas surgidas por la presencia del zapatismo hacia el año 2001 y la influencia cada vez mayor del PRD en las organizaciones indígenas de la región terminaron con la división de la organización. Actualmente existen dos ONP, una de ellas ha agregado a su nombre el rótulo de zapatista (ONP-Z).

Después del quiebre de la organización, la mayor parte de las comunidades que participaban en ella se descolgaron, en la actualidad las dos organizaciones concentran

³³⁶ ONP ha tenido una activa participación en el conflicto que enfrenta a la comunidad indígena de Ocumicho y el pueblo mestizo de Tangancícuaro por el Llano de Pejo.

³³⁷ Aunque el investigado de El Colegio de Michoacán, Luis Ramírez Sevilla, ubica el nacimiento de la organización en el año 1988, en el contexto de la campaña presidencial del ex gobernador de Michoacán Cuauhtemoc Cárdenas. Véase: Luis Ramírez Sevilla, “Michoacán: Agrupaciones Indígenas”, Diario *El Universal* (en Internet), 15 de octubre de 1998, p. 1 y 2E.

³³⁸ Tríptico Organización Nación Purhépecha.

³³⁹ Dietz (1999), op.cit.

apoyos en Morelia y en comunidades de la Cañada de lo Once Pueblos. Asimismo, una parte importante de los líderes de la organización pasaron a formar parte de la Oficina de Representación Indígena del Estado de Michoacán creada por el Gobernador Lázaro Cárdenas Batel en 2002.

El Representante de Bienes Comunales de Nurío me señaló que la decisión de dejar ONP se debió además a una disputa por el control de un proyecto de la cooperación italiana que surgió con posterioridad a la realización del CNI en marzo del 2001. Este proyecto, de producción y comercialización de plantas medicinales, fracasó según el Representante por la insistencia de ONP de presentarlo a nombre de Nurío pero controlado o administrado por ONP. Tal propuesta generó una quiebre entre los dirigentes de la comunidad y los de la organización. Fue así como a partir de ese momento no hubo más relación entre los líderes de la comunidad y la organización regional. Sin embargo, el tiempo que duró la relación fue fructífero pues ONP fue un órgano aglutinador de las demandas purhépechas y contribuyó a generar mayores niveles de consenso y acercamiento entre las comunidades que aún no se avenían. Asimismo, ONP introdujo nuevas representaciones sobre la lucha política. La idea de una nación purhépecha condensada en la bandera, recorrió las comunidades y se instaló en el discurso político de los nurienses y en general de las comunidades de la Meseta. Uno de los mayores logros en este sentido fue la redacción del llamado “Decreto Purhépecha” en cuya primera versión participó Juan Chávez Alonso. El mismo Chávez me señaló que él era el creador del Decreto junto con otros dirigentes.

Con ONP los purhépechas incorporaron también el discurso de la autonomía. Desde entonces este comenzó a ser uno de los principales componentes en el discurso de los líderes de Nurío, principalmente del grupo vinculado a Juan Chávez.

En sus objetivos ONP señalaba como meta principal la búsqueda de la autonomía y la autodeterminación:

“Luchar por el derecho a la autonomía, es decir el derecho que tenemos de ejercer nuestra libre determinación, para decidir nuestro presente y nuestro futuro, a organizarnos y gobernarnos con nuestras leyes y el ejercicio del autogobierno, a recuperar y conservar nuestro territorios que nos heredaron nuestros antepasados. Esto implica disponer del libre uso y aprovechamiento de

nuestros recursos naturales, disponer de tierras suficientes de recursos productivos necesarios que garanticen de manera satisfactoria, el empleo, la reproducción, la alimentación, la salud, la educación y la cultura de los P'urhepechas y su desarrollo.”³⁴⁰

Este discurso es trascendental porque liga el proyecto autonómico al discurso del territorio, le da un giro a una demanda y un símbolo que de alguna manera venía proyectándose en un plano más cultural. Con ONP el discurso del territorio se carga de nuevos sentidos, se politiza adecuándose a los nuevos tiempos donde la influencia del zapatismo en las organizaciones y comunidades purhépechas es cada vez más fuerte.

El 2, 3 y 4 de marzo de 2001 será recordado por los nurienses tal vez como los días más importantes de su vida. Durante esos días se realizó en el pueblo el Tercer Congreso Nacional Indígena en el que participaron los principales representantes de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), incluido el subcomandante Marcos, unos 2 mil delegados representantes de un sinnúmero de pueblos indígenas de la toda la república, organizaciones sociales y políticas, estudiantes, ONGs, representantes políticos, artistas e intelectuales. En total, según las estimaciones, se reunieron unas 10 mil personas, las que durante tres días abarrotaron la plaza, las calles y los espacios públicos en general.³⁴¹

La idea de realizar el Tercer Congreso Nacional Indígena en Nurío surgió a proposición de Juan Chávez Alonso, quien argumentó como motivo de su propuesta la “larga y dolorosa lucha” de la comunidad en pos de sus derechos territoriales.

El motivo del congreso fue la discusión de la propuesta para el reconocimiento constitucional de los Acuerdos de la COCOPA, así como un conjunto de otras medidas como el acompañamiento a la marcha zapatista al Zócalo de la ciudad de México y al Congreso de la Unión para la discusión de las reformas constitucionales sobre materias indígenas.

³⁴⁰ Tríptico Organización Nación Purhépecha.

³⁴¹ Entre los participantes más “notables” se encontraban los premios Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú Tum, y José Ramos Horta; personalidades como Federico Mayor Zaragoza, ex director general de la UNESCO y presidente de la Fundación Cultura de Paz; Joan Garcés, Carlos Slepoy, Manuel Olle; el presidente del parlamento kurdo en el exilio, Ismet Cherif Wanli; el fiscal anticorrupción español, Carlos Castresana; los fiscales argentinos Eduardo Freiler y Hugo Cannon; el presidente de la Asociación Americana de Juristas, Beinusz Szmukler; el juez mexicano Jesús Guadalupe Luna Altamirano y el sociólogo francés Alain Touraine, entre otros.

Un comunicado del evento hacía alusión a las palabras del líder purhépecha Juan Chávez.

“El líder purhépecha Juan Chávez se refirió al sueño que han emprendido juntos y del que ha nacido "la semilla de la esperanza". Recordó los largos años de batalla y los tiempos cuando los indígenas del país caminaron junto con el EZLN para que se fraguaran los acuerdos de San Andrés, "ahí dijimos lo que somos y lo que queremos ser: indios verdaderos".”

Con el zapatismo los purhépechas de Nurío abrieron la puerta a nuevos discursos, estrategias y visiones que ponen el acento no sólo en la tierra como fundamento del sustento material sino en el territorio, en el sentido que le dan los movimientos sociales indígenas, como cuerpo que integra la simbólica de la identidad, la pertenencia y el pasado, es decir la construcción de una nueva ciudadanía indígena, que amplía su horizonte más allá de la comunidad. De esta manera, el discurso zapatista, contenido en los Acuerdos de San Andrés y en el proyecto de la COCOPA así como los discursos de Marcos, han tenido una enorme influencia en la forma de representar el territorio entre los líderes de Nurío, han planteado nuevas vías de solución a los conflictos entre comunidades, como la recomunalización en base a la creación de municipios indígenas, y han integrado un aparato discursivo que idealiza el territorio y la relación de los indígenas con él.

CAPITULO X: CONCLUSIONES

Al inicio de esta investigación me propuse contestar a tres preguntas básicas, cada una de ellas articulada de tal modo que den cuenta de una sola gran pregunta de investigación que en su desarrollo aluda a distintos aspectos y procesos de una misma problemática: la relación entre etnicidad, cultura y territorio. De tal suerte que al responder a las tres preguntas básicas que guiaron la investigación, espero estar respondiendo también, aunque sea en una mínima parte, a una problemática mayor y más compleja de interés para la antropología o las disciplinas que se ocupan de las interacciones entre las tres categorías señaladas.

Pero mi interés no se queda sólo en el plano de las interpretaciones científicas y de la inducción. Mi principal interés se encuentra en la necesidad de entender, con las herramientas que entrega la antropología, la etnografía y la etnohistoria, por qué los pueblos indígenas, como sujeto complejo y diverso, en el contexto de sus modernas etnicidades, han centrado sus discursos, sus símbolos y sus prácticas políticas en el territorio. La respuesta en un principio pudo ser obvia, su vínculo con la tierra y su marcado apego territorial como producto de las condiciones históricas que han vivido han hecho que las nociones de espacio en general sean de gran importancia en la vida cotidiana y en sus prácticas políticas. Pero esta respuesta tiene mucho de tautología, es como decir: los indígenas se definen por su apego a la tierra por lo tanto sin la tierra no son indígenas. Esa respuesta demasiado primordialista es la que me inquietó por largo tiempo. Años después descubrí que las primeras organizaciones indígenas en hacer alusión al concepto de territorio provenían de la zona amazónica. El concepto de territorio fue utilizado desde fines de los años setenta por organizaciones regionales como la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y organizaciones nacionales como la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) para hacer frente a las invasiones de las tierras amazónicas ocupadas por pueblos cazadores-recolectores que no tenían o no podían demostrar la posesión de títulos de dominio sobre extensas áreas. Las comunidades argumentaban que ellos, a diferencia de otros pueblos, no poseían tierras delimitadas sino que territorios donde cabían no sólo las tierras para el cultivo o la habitación sino que los bosques, las montañas, la fauna, los ríos, la mitología y los rituales.

Pocos años después la mayor parte de las grandes organizaciones indígenas de América Latina habían incorporado el concepto de territorio, lo que se vio reforzado por el reconocimiento del concepto en el derecho internacional. Particular importancia ha cobrado la mención al territorio contenida en el Convenio 169 de la OIT, esta ha sido la base sobre la cual se han articulado discursos y argumentos sobre el territorio, tal como lo ha sido el debate sobre las autonomías, cuya base territorial es hoy por hoy indiscutible.

Todos estos procesos coincidieron con un interés de las ciencias sociales por abordar los temas relativos a la relación entre pueblos indígenas, cultura, espacio y territorio. El problema es que a la luz del debate político el discurso del territorio comenzó a darse por sobre entendido, como algo dado, que calzaba en forma natural con el carácter y la identidad indígena. Desde las propias ciencias sociales se comenzó a hablar de la relación entre territorio y cultura como si se tratase de una relación orgánica o natural con frases del estilo: “el territorio es parte fundamental de la identidad de tal o cual pueblo indígena”, “la tierra y el territorio es el sustento de tal o cual sociedad”, “los indígenas siempre han luchado por la tierra”, etc. Mi inquietud no era negar de plano estas ideas sino buscar el argumento desde donde se decían tales cosas, al mismo tiempo que revisar y criticar la generalización que había detrás de tales afirmaciones. La única forma posible era estudiar una situación concreta y ver cómo un grupo definido y autodefinido como étnico había construido sus nociones sobre territorio a la vez que, en un momento dado, había echado mano del concepto mismo de territorio incorporándolo a sus discursos y utilizando como guía de su acción colectiva. Esto implicaba hacer una separación o disección metodológica del término, primero como categoría de análisis y segundo como categoría usada por los propios sujetos.

La primera separación metodológica del término implicaba desarrollar una categorización que fuese lo suficientemente dinámica para entender procesos históricos, sociales y culturales desde la antropología. El territorio, como categoría exclusivamente geográfica, me parecía estático y descriptivo y no un mecanismo para entender procesos sociales y culturales. Fue así como el encuentro con categorías más “integrales” y dinámicas como las de Fremont, Raffestin y Giménez parecieron abrirme un sinfín de posibilidades, ya que las mismas se planteaban desde la doble especificidad, la del analista y la del sujeto.

El segundo paso fue enfrentarme a una situación concreta, donde pudiera ir a la búsqueda de respuestas en torno a la relación entre territorio, cultura y etnicidad. Esto fue lo que me hizo posar la vista primero en el movimiento indígena de Michoacán representado por la Organización Nación Purhépecha. Por un tiempo tuve la tentación de hacer una investigación de esta organización y de cómo había contribuido a platear el tema del territorio en las comunidades, pero debido a diversas circunstancias decidí cambiar el foco y trabajar en Nurío. No es necesario repetir porqué elegí trabajar en Nurío, lo concreto es que este fue el lugar desde donde decidí tratar de responder a las preguntas que entonces tenía. Debo decir, sin embargo, que las preguntas iniciales fueron cambiando, que luego de mis primeras estadías en la comunidad debí replantear mis intereses y formas de ver el problema. Sin embargo, en lo sustancial, mi interés por conocer el vínculo entre la etnicidad, el territorio y la cultura se mantuvo.

De esta manera, me propuse conocer y entender ¿qué significados ha tenido el territorio para la gente de Nurío? ¿Qué factores y condiciones han incidido en la construcción y transformación de los significados sobre el territorio en la comunidad de Nurío? ¿Cuáles son los vínculos que existen entre la etnicidad y las construcciones territoriales en contextos determinados?

Las respuestas a estas preguntas quedan plasmadas en los capítulos centrales de la tesis. La gente de Nurío ha interpretado y construido sus relaciones con el espacio y el territorio a partir de un conjunto de significados que, a través del tiempo, se han ido modificando con base en sus condiciones de existencia y en los diversos contextos en que se inscriben sus representaciones y prácticas sociales. En un primer momento, la comunidad aparece atada al proyecto estatal de la comunidad agraria posrevolucionaria. Las prácticas territoriales que pudimos reconstruir nos hablan de un territorio en disputa que está marcado por procesos de apropiación material donde el núcleo de las representaciones es la tierra y el orden de la comunidad agraria. En una comunidad ensimismada, orientada hacia dentro, la tierra representa la sobrevivencia y el núcleo fundamental para la reproducción del orden comunitario agrario con las implicancias que ello tiene en las esferas políticas y económicas. Durante ese período, tanto los liderazgos como los grupos que se generan en el interior de la comunidad surgen y se organizan en función de la lucha por la tierra. Desde la memoria, dicho período corresponde a una etapa heroica de la comunidad, entrelazada con una imagen

idealizada que luego muestra sus fisuras y contradicciones. Pero para los nurienses este período y los procesos que en él se dan, como el conflicto permanente, explican la situación de empobrecimiento material, la marginación y la consecuente necesidad de buscar nuevos horizontes a través de la migración a los Estados Unidos.

La orientación de la comunidad hacia dentro no impide que se construya una visión sobre los “otros”, que son representados como enemigos. Dentro de esta categoría caben las comunidades con las cuales Nurío se disputa la tierra, los mestizos de Paracho y el Estado representado por los funcionarios y reparticiones de los órganos de la reforma agraria (ingenieros, tribunales agrarios, comités agrarios, funcionarios agrarios del municipio, etc.), así como el ejército y la policía.

Todo esto hace a aparecer a Nurío durante este período como una comunidad reconcentrada, sin interacciones con el mundo exterior, ello parece confirmar en la memoria de los nurienses la existencia un pasado más autónomo e independiente donde prevalece la influencia de grupos que actúan en algunas ocasiones como castas militares que imponen al conjunto de la comunidad un proyecto que tiene por objeto recuperar las tierras injustamente perdidas.

El quiebre de ese consenso, producto de la existencia de intereses contrapuestos así como distintas visiones sobre el proyecto comunal coinciden con una transición general en la política agraria del Estado y con la emergencia de una nueva política indigenista que va a colaborar y a influenciar los procesos de construcción de una moderna etnicidad purhépecha. En la memoria de los nurienses se trata de un período que se quiere olvidar porque cuestiona los actuales discursos sobre la comunidad fundamentados en el supuesto consenso y unidad histórica de la comunidad. La visión idealizada de la comunidad, el énfasis en la lucha por la tierra, contra la injusticia del despojo que las otras comunidades han intentado por años, pretende encubrir las divisiones internas así como las diversas visiones que existen sobre el conflicto. Esto ocurre porque en las disputas internas por el poder un grupo o facciones impone a los otros una versión de la historia y del conflicto. La disputa entre los nurienses se da entonces no sólo en el plano del poder político y el control de los recursos sino también en el plano de la disputa por la memoria y el discurso oficial.

Un segundo momento, que intento describir y explicar, es el que da comienzo al fin de los conflictos agrarios, o por lo menos a su ubicación en un plano secundario, y a la construcción de los nuevos símbolos de la comunidad articulados en torno a la construcción de una nueva etnicidad purhépecha. El fin del conflicto agrario abierto y violento coincide con un período de activa intervención del Estado en las comunidades, representado fundamentalmente por las nuevas políticas indigenistas y la articulación de las comunidades y territorios purhépechas al proyecto neoliberal en el campo que se hace evidente a partir de la primera mitad de los años ochenta. Los nuevos términos de la relación con el Estado obligan a las comunidades a articularse y aliarse entre sí, ello permite la creación de espacios de diálogo entre las comunidades que hasta entonces estaban en conflicto. Estos nuevos espacios permiten la recreación de las identidades purhépechas a través de reconstrucción y reinención de la historia y la memoria local. Asimismo la acción concertada de estas organizaciones, donde participan Nurío, Cocucho y San Felipe, va a ser un campo fértil para la emergencia de nuevos liderazgos como el de los maestros bilingües y los intermediarios culturales, los cuales tendrán un papel central en la recreación de la identidad purhépecha y en la reinención de la historia de los conflictos agrarios.

Por último, el período final de la investigación muestra como estos procesos se articulan en torno a las nuevas condiciones del campo mexicano sometidas a las transformaciones de la política agraria (fin del reparto, reforma del Artículo 27 de la Constitución) y a la emergencia de un movimiento étnico purhépecha de carácter regional que recibe el influjo del EZLN. El proyecto autonómico de la comunidad representa la culminación de un largo procesos de lucha agraria y enfrentamiento con el Estado, pero también plantea nuevas interrogantes sobre los procesos internos de la comunidad. La historia de la comunidad ha circulado entre el disenso y la construcción de un consenso imaginario o deseado. La duda es si el zapatismo logrará instalar un proceso distinto o si se trata de un proyecto impuesto por un grupo hegemónico.

Estos procesos, más los que ocurren a nivel local, como la migración a los Estados Unidos y la revalorización de la tierra comunitaria como base material fundamental para los proyectos familiares y comunitarios, representan en conjunto los factores más dinamizadores de la etnicidad purhépecha y ayudan a entender como se han transformado los símbolos de la comunidad agraria ahora que ya se han instalado los

símbolos de la comunidad indígena. Desde estas nuevas dinámicas los purhépechas actuales interpretan su pasado, reelaboran sus discursos y resignifican el territorio.

La tierra es de todos, el culpable de los conflictos agrarios es el Estado. Esto que puede parecer una estrategia de acomodo a las circunstancias actuales es en verdad el reflejo de que la etnicidad puede ser un poderoso mecanismo para reconstruir las relaciones sociales, las interacciones, las alianzas y los lazos que unen a los sujetos en la vida cotidiana. Durante década los purhépechas de Nurío fueron incapaces de resolver el problema agrario que los aquejaba, durante décadas creyeron que la única posibilidad de resolver sus diferencias era a través del enfrentamiento directo. Esa estrategia estaba conectada con el proyectos de la comunidad agraria que el mismo Estado deseaba como proyectos de integración ciudadana para los indígenas, que entonces se veían a si mismo como parte de un archipiélago de núcleos agrarios. Cuando cambian los significados del territorio como producto de la emergencia de una nueva etnicidad y se transforma en la “tierra de todos”, como efecto de las influencias zapatistas en los años noventa, cuando emerge el discurso de la ancestralidad y la hermandad de sangre entonces el conflicto violento contra los hermanos pierde sentido. Por supuesto estamos hablando de un plano ideal y discursivo porque como he dicho en muchas comunidades, incluida Nurío, la conciliación que pretendió el gobierno de forma voluntarista, no logró restañar del todo las heridas abiertas por décadas.

La emergencia de esta nueva etnicidad intenta resolver los disensos, trata de desplazar los odios y busca objetivos comunes frente a un Estado que aparece mucho más integrado y fuerte, no disperso en funcionarios, ingenieros, tribunales y oficinas burocráticas. En el contexto de una nueva etnicidad, los purhépechas construyen y se enfrentan a una nueva imagen del Estado. Esta imagen del Estado se extiende de manera imaginaria y discursiva a través de los siglos y se constituye en el verdadero responsable de los conflictos agrarios. Asimismo, las leyes son el símbolo del poder del Estado símbolos que la comunidad intenta subvertir negándose hasta hoy, después de 60 años, a acatar la resolución presidencial. A la ley, los purhépechas oponen la historia, el mito y la hermandad de sangre, esa es la disputa actual

Ello no impide sin embargo que, en la nueva estrategia étnica de relación con el Estado, el conflicto agrario se convierta en un puente a través del cual dialogar con el Estado para obtener beneficios incluso distintos a la tierra. Por eso es que la conciliación

agraria es apropiada por los purhépechas y transformada en una instancia que va más allá del objetivo que dice tener. Esto es así no sólo para las comunidades y sus habitantes, también para el Estado que busca beneficiarse en esta nueva relación buscando legitimidad en la base.

De esta manera, a lo largo de estas páginas he propuesto que la construcción de una nueva etnicidad es un sólido factor dinamizador del ámbito socio-político en el que se mueven los purhépechas de la Meseta y de Nurío en particular. El proceso de construcción étnica está estrechamente ligado a la rearticulación de las comunidades, a la reconstrucción del tejido social fracturado tras décadas de encarnizado conflicto agrario. La etnicidad, como principio de organización política, sustentada sobre la base de una hermandad de sangre, de una consanguinidad imaginaria, sobre la cual se reconstruye la identidad étnica purhépecha, desplazó los significados que fragmentaban a las comunidades en favor de significados étnicos que las articulan e integran en pos de intereses económicos y políticos, donde la tierra es más bien un medio que un fin, aunque el discurso diga lo contrario.

ANEXOS

1.1. Anexo 1: Cabeceras y Pueblos en la Meseta Purhépecha 1524-2003

Año	Cabecera	Pueblos	Rancho o localidad
1524	Erongarícuaro	Marrazo Toricaro Aran Pechequaro Estancia baja Navache Mirio Se... [incompleto en el texto] Paracho Uquacato Aranja Guaraguao Uricho Puchumeo Pecurajo Pechataro Icheparataco Opunqueo	
1548	San Miguel Pomacuarán	Arantepacua Aranza Cherán	
1560 aprox	San Gerónimo Aranza	Sin información	
1632	San Gerónimo Aranza	San Pedro Parachu San Miguel Pomacuarán San Gerónimo Arantzan San Juan Hatzcurini San Mateo Haviran Santa María Natívitás (Urapicho) Santiago Nurío San Bartolomé Cocucho Santa Cruz Tanaco	
1649	San Gerónimo Aranza	San Gerónimo Aranza San Pedro Paracho San Miguel Pamaquaran San Bartolome Cuerecho (Cocucho) San Juan Haticurín San Matheo Hauran	

		Sta. Maria Urapicho Santiago Nurío Sancta Cruz Tanaco	
1700 aprox.	San Pedro Paracho	Ahuiran Arantepacua Aranza Capácuaro Comachuen Cocucho Cherán, el Grande Cherán Atzicurín Nahuatzen Nurío Tepacua Pomacuarán Quinzio Sevina Tanaco Turicuaro Urapicho	

1.2. Anexo 2: Arrendamiento de montes en la Meseta Purhépecha 1905-1913

Comunidad y Municipio	Acción	Fecha del contrato	Arrendatario	Valor y duración del contrato
Turicuaro Mpio. de Nahuatzen	Arrendamiento de los montes de Turicuaro. Se anotan excepciones	6 de julio de 1905	Mexican Finance Companing Rep. Santiago Slade	\$20.000.00 por 30 años
Turicuaro, Mpio. de Nahuatzen	Ratificación y adición de arrendamiento de los Montes de Turicuaro	7 de agosto de 1906	Lumber and Development Companing of Michoacán Rep. Santiago Slade	\$2.000.00 anuales por 30 años Se adicionan \$400.00 anuales
Comachuén, Mpio. de Nahuatzen	Ratificación y adición de arrendamiento de los montes de Comachuén	8 de agosto de 1906	Lumber and Development Companing of Michoacán Rep. Santiago Slade	\$1.000.00 anuales por 30 años Se adicionan \$200.00 anuales
Capacuaro Mpio. de Uruapan	Arriendo de los montes de Capacuaro	26 de noviembre de 1907	Sociedad Anónima Bosques Mexicanos Rep. Santiago Slade	\$55.000.00 por 30 años
Parangaricutiro Mpio. de Parangaricutiro	Arrendamiento de los bosques de Parangaricutiro	26 de noviembre de 1907	Sociedad Anónima Bosques Mexicanos Rep. Santiago Slade	\$207.000.00 por 30 años
Pichátaro Mpio. Tingambato	Arrendamiento de los bosques de Pichátaro	19 de enero de 1908	Compañía Industrial de Michoacán Rep. Santiago Slade	\$30.000.00 por 30 años
Paricutín Mpio. de Uruapan	Arrendamiento de los bosques de Paricutín	21 de enero de 1908	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$30.000.00 por 30 años
Zirosto Mpio. de Peribán	Arrendamiento de los bosques de Zirosto	20 de marzo de 1908	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$30.000.00 por 30 años
Nahuatzen, Mpio. de Nahuatzen	Arrendamiento de los bosques de Arantepacua	8 de agosto de 1908	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Juan Simmons	\$40.000.00 Por 30 años
San Lorenzo Mpio. Uruapan	Arrendamiento de los bosques de San Lorenzo	25 de agosto de 1908	Compañía Industrial de Michoacán Rep. Santiago Slade	\$30.000.00 por 30 años
Pamatácuaro Mpio. Los Reyes	Arrendamiento de los bosques de Pamatácuaro	24 de septiembre de 1908	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$50.000.00 por 30 años
Urapicho Mpio. de Paracho	Arrendamiento de Montes de Urapicho	24 de septiembre de 1908	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$20.000.00 por 30 años
Cocucho Mpio. de Paracho	Arrendamiento de los montes de Cocucho	24 de septiembre de 1908	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$55.000.00 por 30 años
Cherán Mpio. De Cherán	Arrendamiento de los montes de Cherán	27 de septiembre de 1908	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$100.000.00 por 30 años
Angahuan Mpio de Uruapan	Arrendamiento de los bosques de Angahuan	30 de noviembre de 1908	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$65.000.00 por 30 años
Capacuaro Mpio. de Uruapan	Arriendo del sobrante de montes	13 de enero de 1911	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$10.000.00 por 30 años
Pomacuarán	Arrendamiento de	17 de enero de	Compañía Industrial	\$20.000.00

Mpio. de Paracho	los montes de Pomacuarán	1911	de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	por 30 años
Tanaco Mpio. de Paracho	Arrendamiento de los bosques de Tanaco	17 de enero de 1911	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$32.000.00 por 30 años
San Felipe Mpio. de	Arrendamiento de los bosques de San Felipe	18 de enero de 1911	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$20.000.00 por 30 años
Sicuicho Mpio. de los Reyes	Arrendamiento de los bosques de Sicuicho	18 de enero de 1911	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$20.000.00 por 30 años
Quinceo Mpio. de Uruapan	Arrendamiento de todos de los bosques de Quinceo	3 de diciembre de 1912	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$20.000.00 por 30 años
Aranza Mpio. de Paracho	Arrendamiento de los bosques de Aranza	17 de enero de 1913	Compañía Industrial de Michoacán S.A. Rep. Santiago Slade	\$30.000.00 por 30 años

Fuente: Elaboración propia a partir de AGHPM, Hijueltas, Libros de Hijueltas Núm.20, Distrito Uruapan. Las comunidades se ubican en los Municipios a los que pertenecían a la fecha del contrato.

1.3. Anexo 3: Carta de los comuneros de Nurío en Rechazo a la División de la Comunidad por las Leyes de Desamortización (1869)

AGHPEM

Libro de Hijuelas N°19, Distrito de Uruapan

Fjs. 1-2i

En Paracho a veinte de Febrero de mil ochocientos sesenta y nueve ante el C. Cesario Sosa Presidente del Ayuntamiento de este municipio reunida la Comunidad Indígena de Nurío para dar cumplimiento con lo mandado el [sic] la Circular número noventa de la Sria. de Gbno. del Estado se le dio lectura a dicha circular ante los comuneros C.C. Ventura Cacári, Senibio Torres, Juan Diego Tadeo, José Ma. Alejo, Juan de Dios Ubaldo, Crisanto Pablo, Guadalupe Alvares, Esteban Sosa, Mateo Zacarías, Antonio Carlos, Trinidad Xacú, Nicolás Chino, Ildefonso González Bautista, Ignacio domingo Ruvio [sic], Toribio Cuqüec [¿?], Manuel Vargas, Asunción [sic] Ruvio [sic], Nicolás Santeago [sic], Guadalupe Zacarías, Rumulado Asencio, Tomás Marcos, Lucas Vargas, Dimas Tiamurí, Lázaro Tiamurí, Quinto Tiamurí, Guadalupe Fernández, Anicero Carranza, Nicolás Alemán, Simon Ubaldo, Teodoro Cacari, Florentino Xacú, Lázaro Ortiz, Marcelo Usueta [¿?], Cruz Roque, Ambrosio Ubaldo, Emeterio Xacú,, Onofre Urvano [sic],Manuelo Ubaldo, Benito Sebastián, Juan José Olivos, Anastasio Estrada, Juan Manuel Alejo, Lino Asencio, Simón diego, y Luciano Valencia e impuestos de su contenido unánime dijeron que no [fja.1] quieren repartirse nunca y bajo ninguna base por las razones que manifestaron en un Ocurso que respetuosamente elebaron [sic] al C. Gbdor. Pidiendo se sirva derogar toda providencia que tienda a llevar a efecto la repartición de terrenos de comunidad de Indígena [sic] y que aquí sucintamente expresan y son, que considerándose colectivamente e individualmente las comunidades de indígenas como una compañía están conformes con disfrutar y gozar conforme han estado asta [sic] la actualidad formando como han dicho de la misma manera que las compañías que se forman en las Naciones civilizadas en varios negocios que emprenden sin que por eso perjudiquen a indígenas personas y que como ermanblemente [sic] hasen[sic] el goze [sic] de los bienes que sus antecesores [sic] con tanto sacrificio les legaron y conserbaron [sic] y esta es la causa por al que no admiten el reparto y también

porque una larga experiencia [sic] les enseña que en los pueblos donde ha tenido efecto la repartición han salido todos los terrenos del poder de los Indígenas para monopolizarse en pocas manos de ricos que explotan la riqueza territorial de quedándose en consecuencia los Indígenas [sic] como extranjeros en su propio país. Esto dijeron y leído que les fue en ello reafirmaron y ratificaron firmando los que quisieron hacerlo. [Hay seis firmas]

1.4. Anexo 4: Solicitud de Dotación Ejidal (1925)

Comisión L. Agraria

Solicitud de dotación de ejidos hecha por los vecinos del pueblo de Nurío¹

Los suscritos, vecinos del pueblo de Nurío, del Municipio de Paracho del Distrito de Uruapan de este Estado, ante usted con todo respeto, comparecemos y exponemos.

Que la Ley de 6 de enero de 1915, artículo 27 Constitucional y demás disposiciones relativas, dan derecho a los pueblos para que se les dote de los ejidos que necesiten, que nuestro pueblo de Nurío, está en apremiante necesidad de tierras ejidales por carecer completamente de ellas y ser un lugar netamente agricultor.

Que careciendo de tierras propias para satisfacer nuestras necesidades nos vemos obligados a vender a bajo precio nuestro trabajo y a descuidar la educación de nuestros hijos; y por lo tanto, basados en nuestros derechos, a usted ciudadano Gobernador, de la manera más atenta pedimos:

Primero.- Que se sirva tenernos por presentados, solicitando para el Pueblo de Nurío, la dotación de tierras ejidales.

Segundo.- De conformidad con lo dispuesto por el artículo 2º del Reglamento Agrario vigente, se sirva usted hacer la declaratoria correspondiente, con respecto a la categoría política de que disfruta nuestro pueblo.

Tercero.- Que se sirva usted remitir luego la presente solicitud a la Comisión Local Agraria, recordándole el plazo de cuatro meses que le fija el artículo 3º del Decreto de 17 de abril de 1922, para la substanciación del expediente que se forme, y

Cuarto.- Que se nos acuse recibo de la presente solicitud por conducto de la Procuraduría de Pueblos, institución a quien reconocemos como nuestra legítima representante.

¹ Publicado en Periódico Oficial del Estado de Michoacán, Núm. 64, Tomo XLV, 14 de mayo de 1925, p.5.

Las fincas afectables con nuestra dotación son: el Rancho de Crescencio Velázquez, la Cantera y el Cerro de Nurío.

Protestamos a usted ciudadano Gobernador las seguridades de nuestra atenta y respetuosa consideración.

Nurío a 6 de marzo de 1925.- Lorenzo Rubio, Modesto Ruetemo, Bernardino Rubio, Pablo Alejo, Nazario Cano, Victoriano Xhoai, Guadalupe Cevallos, Emigdio Lázaro, Amado Zacarías, Simón Framú, Salvador Rubio, Paulino Sebastián, Secundino Beas.- Rubricados.- Santos Lázaro, Gregorio Marcos, Lucas Alemán, Faustino Zacarías, Delfino Marcos, Juan Alemán, Jerónimo Waldo, Braulio Xhacio (sic), Melesio Cano, Arcadio Sebastián, a ruego de ellos. Lorenzo Rubio Rubricado.- Benito Zacarías, Ireneo Zacarías, Salomé Zacarías, Pablo Juandiego, Anselmo Chávez, Tomás Rubio, Faustino Xhacú, Cipriano Tamuri, Juan Romero, Pedro Xhacú, a ruego de ellos Bernardino Rubi.- Rubricado.- Jacobo Lorenzo, Andrés Romero, Cruz Chávez, Laureano Cácarí, Brigido Lázaro, Braulio Vargas, Jesús Blaz, Juan de Dios Alonso, Gregorio Arriaga, Juan J. Diego, a su ruego Paulino Sebastián.- Vicente Marcos, Bruno Lázaro, Pánfilo Lázaro, Alejandro Blas, Eugenio Waldo, Justo Waldo, Urbano Chino, Cornelio Blas, Emilio Waldo, Donaciano Apolonio, a su ruego, Secundino Blas.- Rubricado.

Sufragio efectivo. No Reelección.- Morelia, abril 23 de 1925.- El Presidente Luis Méndez.

1.5. Anexo 5: Resolución sobre conflictos de límites, confirmación y titulación de bienes comunales al poblado de Nurío, en Paracho, Mich. (1954)

(Publicada en el Diario Oficial el día viernes 11 de marzo de 1955)

Al margen un sello que dice: Poder Ejecutivo Federal.- Estados Unidos Mexicanos.- México.- Departamento Agrario.

Visto para resolver en única instancia el expediente de conflicto por límites, confirmación y titulación de bienes comunales al poblado de Nurío, Municipio de Paracho, del Estado de Michoacán, y

RESULTADO PRIMERO.- Por escrito de fecha 21 de agosto de 1944, vecinos del poblado de que se trata solicitaron del titular del Departamento Agrario, la confirmación y titulación de sus bienes comunales, así como la solución de los conflictos que por cuestión de límites han venido existiendo con los poblados de San Bartolomé Cocucho, y el denominado San Felipe de los Herreros, del Municipio de Charapan. La instancia se remitió a la Dirección de Tierras y Aguas del citado Departamento, la que inició el expediente respectivo el 6 de septiembre de 1944, procediéndose desde luego a la ejecución de los trabajos técnicos en...

RESULTADO SEGUNDO.- Terminados los trabajos mencionados en el resultado anterior, se llegó conocimiento de lo siguiente: que de acuerdo con el informe rendido el 14 de junio de 1954 por el ingeniero comisionado se desprende que la zona en disputa con el poblado de San Felipe de los Herreros abarca una superficie de 2,396.24 hectáreas; que la zona en litigio con la zona de Bartolomé Cocucho tiene una extensión de 453.24 hectáreas; que desde tiempo inmemorial estas zonas en disputas se encuentran en posesión de los núcleos mencionados; que el núcleo de Nurío o sea el poblado gestor, no pudo demostrar la propiedad de dichas tierras y si en cambio demostró la posesión de 1,395.32 hectáreas de diversas calidades; que oportunamente fueron citados y emplazados los núcleos colindantes; que además de los conflictos ejecutados no existen otros con los núcleos circunvecinos según se desprende de la Acta de Conformidad que obra en el expediente relativo; y que la opinión de la Dirección de

Tierras y Aguas es en este sentido de que deben confirmarse y titularse correctamente al poblado de Nurío las 1,395.32 que vienen poseyendo.

Con los elementos anteriores el Cuerpo Consultivo Agrario emitió su dictamen en el sentido de este fallo; y

CONSIDERANDO UNICO.- Atendiendo a que los solicitantes desde tiempo inmemorial han estado en posesión de sus tierras; y que por otra parte no existen conflictos por cuestiones de límites, ya que los que ha venido sosteniendo con los núcleos de San Felipe de los Herreros y San Bartolomé Cocucho, deberán resolverse a favor de estos poblados, en virtud de que el núcleo gestor no comprobó la propiedad de las zonas en litigio, debe confirmarse y titularse a favor del poblado gestor únicamente una extensión de 1,395.32 hectáreas de diversas calidades excluyendo 2,396.24 hectáreas que comprenden al poblado de San Felipe de los Herreros y 453.24 hectáreas que pertenecen al poblado de San Bartolomé Cocucho, siendo las colindancias y linderos de los terrenos comunales que confirman los siguientes: partiendo de la mojonera denominada Mesa de Itzúcaro que es un punto trino entre los comunales de Ahuiran, Urapicho y Nurío, marcada en el plano con el nombre de Piedra Hueca o Tres Cruces, que es unto trino que es punto trino entre Ahuiran, Pomacuarán y Nurío; de ahí con rumbo Poniente y una distancia de 680 metros, se llega al punto marcado en el plano con el número 110 y con el nombre Angantzicutiro; de ese lugar y con rumbo general sur este y distancia de 340 metros se llega al marcador con el número 108; de ahí con igual Suroeste y distancia de 340 metros, se llega al punto marcado como R.8; de este punto y con rumbo Sureste y distancia de 80 metros, se llega a la mojonera con el nombre de Piedra Parada o Guizicuáro, de dicho lugar con rumbo general Suoreste y distancia de 2,580 metros que llegan a la mojonera señalada con el nombre de Yácata y como punto número 97; de dicho lugar y con rumbo general Oeste con ligera inclinación al Norte y distancia de 520 metros se llega a la mojonera señalada con el nombre de la Cantera que aparece como punto trino entre los terrenos comunales de Pomacuarán, San Felipe de los Herreros y Nurío, en la inteligencia de que ... todo el recorrido desde la mojonera Piedra Hueca o Tres Cruces, en colindancia con el citado Pomacuarán. Del punto anterior con un rumbo general Norte y con ligera inclinación al Oeste se sigue una línea quebrada que pasa por las mojoneras Charanxio y los Cerritos Pelones, recorriendo una distancia de 3,120 metros, hasta llegar a las mojoneras

marcadas con el nombre de Piedra Saliente, que aparece como punto trino de las zonas en disputa entre San Felipe de los Herreros y Cocucho; con Nurío y lindando con los del primero de los pueblos citados o sea San Felipe de los Herreros, en el curso de dicho recorrido. De este último punto y colindando con las zonas en disputa entre Cocucho y Nurío con rumbo general Norte y ligera inclinación hacia el Este, se llega a la mojonera señalada con el nombre de la Calzada, con una distancia de 1,400 metros; de este punto y con rumbo general Oeste y ligera inclinación al Norte se recorre una distancia de 1,360 metros, para llegar al punto marcado en el plano con el número 27, colindante con la zona en disputa entre Cocucho y Nurío, siendo este punto trino entre la zona entre la zona últimamente citada y las comunales de Cocucho y Nurío. De este punto y con rumbo general Este con inclinación hacia el Norte se recorre una distancia de 900 metros para llegar al punto marcado en el plano con el número 25, sobre el camino antiguo a Colima y la mojonera La Calzada; de este punto y con rumbo general Este con inclinación hacia el Sur, se recorren 1,040 metros para llegar al punto marcado en el plano con el número 20, sobre el camino de Guanajuato a Colima; de dicho lugar y con rumbo Este, se recorren 1,300 metros, para llegar al punto marcado con el nombre de mojonera Potrerito de Buenavista y con el número 14; de este lugar y con rumbo Sur en línea recta, se llega a un punto que no tienen en el plano ninguna indicación de dicho punto y con un rumbo general Sureste, se sigue a una línea semi curva y se recorre una distancia de 3,160 metros hasta llegar al Punto de partida o sea el marcado con 0 y que se denomina Mesa de Itzúcaro; en la inteligencia de que a partir del punto número 27, antes citado, según el plano, las colindancias son comunales de Cocucho, zona en litigio entre Urapicho; así como que las distancias señaladas son aproximadas.

Por lo expuesto, y con apoyo además en los artículos 306, 307, 308, 309, 310, 314 a 317 y demás resolutivos del Código de la materia se resuelve:

Primero.- Se declaran inexistentes los conflictos que por cuestiones de límites han venido sosteniendo el poblado de Nurío, Municipio de Paracho del Estado de Michoacán, con los denominados San Bartolomé Cocucho y San Felipe de los Herreros, del Municipio de Charapan.

Segundo.- Se reconoce y debe titularse correctamente a favor del poblado gestor, una superficie total de 1,395.32 has. (mil trescientas noventa y cinco hectáreas, treinta y dos

áreas) de terreno de diversas calidades, cuyas colindancias y linderos quedan descritas en la parte considerativa de este fallo.

Tercero.- Las pequeñas propiedades que se encuentran enclavadas dentro de los terrenos comunales que se confirman, quedarán excluidas de la confirmación si reúnen las características que establecen los artículos 66 y 306 del Código Agrario vigente, para cuyo efecto quedan a salvo los derechos para sus propietarios.

Cuarto.- Comuníquese a los interesados y al ejecutivo local, para su conocimiento y efectos consiguientes.

Quinto.- Publíquese el presente fallo en el “Diario Oficial” de la Federación y en el Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Michoacán e inscribirse en el Registro Agrario Nacional y en el Registro Público de la Propiedad, en cuya jurisdicción se ubican los terrenos que se confirman; notifíquese y cúmplase.

Dada en el Palacio del Poder Ejecutivo de la Unión, en México, D.F., a los ocho días del mes de diciembre de mil novecientos cincuenta y cuatro.- Adolfo Ruíz Cortines.- Rúbrica.- Presidente constitucional de los Estados Unidos Mexicanos.- Cástulo Villaseñor.- Rúbrica.- Jefe del Departamento Agrario.

1.6. Siglas utilizadas en el texto

AGHPEM	Archivo General Histórico del Estado de Michoacán
CIDOB	Central Indígena del Oriente Boliviano
CNI	Congreso Nacional Indígena
COCOPA	Comisión de Concordia y Paz
COCOPLA	Comités Comunitarios de Planeación
COICA	Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica
CONAPO	Consejo Nacional de Población
COPLAMAR:	Coordinación General del Plan Nacional de Zonas Deprimidas y Grupos Marginados
CRMDT:	Confederación Revolucionaria Michoacana del Trabajo
EZLN:	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
GCF:	Grupos Cívicos Forestales
HLI:	Hablantes en Lengua Indígena
INAH:	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INEGI:	Instituto Nacional de Estadísticas, Geografía e Informática
INI:	Instituto Nacional Indigenista
OIT:	Organización Internacional del Trabajo
OMC:	Organización Mundial de Comercio
ONG:	Organización No Gubernamental
ONP:	Organización Nación Purhépecha
PRD:	Partido de la Revolución Democrática
PRI:	Partido Revolucionario Institucional
PROGRESA:	Programa de Educación, Salud y Alimentación
PRONASOL:	Programa Nacional de Solidaridad
RAN:	Registro Agrario Nacional
RTBC:	Restitución y Titulación de Bienes Comunes
SAGARPA:	Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación
SRA:	Secretaría de la Reforma Agraria
TADET:	Taller de Economía del Trabajo
UCEZ:	Unión de Comuneros Emiliano Zapata

BIBLIOGRAFÍA

AAVV (1984), *Michoacán en el siglo XVI*, Morelia, Fimax Publicistas.

Acosta, Gabriela (2001), *El conflicto agrario en Nuevo San Juan Parangaricutiro, Michoacán. Gestión y reconstrucción de la comunidad indígena agraria moderna*, México, Tesis para optar al grado de Maestría en Antropología Social, CIESAS.

Acuña, René (1987), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1952), *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec* (vols. I y II), Obra Antropológica III, México, Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1953), *Formas de Gobierno Indígena*, Obra Antropológica IV, México, Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1991a [1953]), *Formas de gobierno indígena*, Obra Antropológica IV, México, Fondo de Cultura Económica; Gonzalo Aguirre Beltrán (1991b), *Regiones de refugio*, Obra Antropológica IX, México, Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1995 [1952]), *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec* (Vol. I y II), Obra Antropológica III, México, Fondo de Cultura Económica;

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1995), *Problemas de la población indígena de la cuenca del Tepalcatepec (Vol. I)*, Obra Antropológica III, México, Fondo de Cultura Económica. P. 23.

Alonso S., Pedro (1993), “El proceso de organización de las comunidades indígenas en Michoacán”, en Arturo Warman y Arturo Argueta (coord.) *Movimientos indígenas contemporáneos en México*, México, UNAM-CIIH, Porrúa, pp. 18-19.

Bailey, F. G. (1980), *Stratagems and spoils. A social anthropology of politics*, Oxford, Basil Blackwell.

Bailey, F.G. (1972), "Decisions by consensus in councils and committees: with especial reference to village and local government in India", en Michael Banton (Ed.) *Political system and the distribution of power*, London, Tavistock Publications.

Barabas, Alicia (2003), "Introducción: Una mirada etnográfica sobre los territorios indígenas simbólicos", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas*, México, INAH.

Barth, Fredrik (comp.) (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México Fondo de Cultura Económica.

Baud, Michiel; Kees Koonings, Gert Oostindie, Arij Ouweneel y Patricio Silva (1996), *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Quito, Abya-Yala.

Beals, Ralph (1969), "The tarascan", en Robert Wauchop (Ed.), *Handbook of Middle American Indians*, Vol. 8, Ethnology, Part Two, Austin, University of Texas.

Bello, Alvaro (2004), *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Santiago, CEPAL.

Boletín CONAPO, Migración Internacional, México, Año 5, N°14.

Bourdieu, Pierre (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Brand, Donald (1944); Daniel Rubin de la Borbolla (1946), Dan Stanislawski (1947), Tarascan political geography, *American Anthropologist*, Vol. 49, pp. 46-55.

Calderón, Marcos (2004), *Historias, procesos políticos y cardenismos*, México, El Colegio de Michoacán.

Carmagnani, Marcello (2004), *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Castilleja, Aída; Gabriela Cervera; Marta Bustamante, Carlos García Mora, Jesús Lara, Hilario Topete y Karla Villar (2003), "Purecherio, juchá echerio. El pueblo en el centro", en Alicia M. Barabas (Coord.), *Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, Vol. III, México, INAH.

Cervera, Gabriela (1992), Intermediarismo político y movimiento social: El caso del Comité de Productores Purhépechas, en Jesús Tapia Santa María (Coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán, México*, El Colegio de Michoacán, pp. 278-279.

César Villa, María Guadalupe (1998), La congregación de indios en dos partidos serranos y sus consecuencias en el siglo XVII, en Carlos Paredes, *Arquitectura y espacio social en poblaciones purhépechas de la época Colonial*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Keio-Japón, CIESAS.

César Villa, María Guadalupe y Angel Gutiérrez Equihua (1998), Espacio y funcionalidad en una institución comunal: los hospitales de Nurío, Pomacuarán, Aranza, Sevina y Turícuaro en el siglo XVII, en Carlos Paredes, *Arquitectura y espacio social en poblaciones purhépechas de la época Colonial*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Keio-Japón, CIESAS.

Cohen, Anthony (1989), *The symbolic construction of community*, London, Routledge.

CONAPO (2002), Índice de intensidad migratoria México Estados Unidos 2000, México, Consejo Nacional de Población.

Connor, Walker (1998), *Etnonacionalismo*, Madrid, Trama.

Corrigan, Phillip y Derek Sayer (1985), *The great arch: English State formation as cultural revolution*, Oxford, University Press.

Crang, Mike (1998), *Cultural Geography*, London, Routledge.

Crang, Mike and Nigel Thrift (2000), Introduction, en Mike Crang and Nigel Thrift (Ed.), *Thinking space*, London, Routledge.

Cuaderno de Estadística Municipal (1999), Paracho Estado de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, INEGI, H. Ayuntamiento Constitucional de Paracho.

D'Andrea, Dimitri (2005), Las razones de la etnicidad entre la globalización y el eclipse de la política, en Gilberto Giménez (comp.), *Teoría y análisis de la cultura*, México, CONACULTA, ICOCULT.

De Certeau, Michel (2000), *La invención de lo cotidiano, I Artes de Hacer*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

De la Peña, Guillermo (1988), Los estudios regionales, en Carlos García Mora (coord.), *La antropología en México, Panorama histórico N° 4, Cuestiones medulares (Etnología y antropología social)*, México, INAH.

De la Peña, Guillermo; Thierry Link y Jaime Espin (1987), Algunos temas y problemas en la antropología social del área purhépecha, en *Antropología Social de la Región purhépecha*, Zamora, El colegio de Michoacán.

De Vos, George (1995), "Ethnic pluralism: conflict and accommodation", en Lola Romanucci-Ros y George De Vos (Eds.), *Ethnic identity, creation, conflict and accommodation*, USA, Altamira Press.

Descola, Philippe (2001), Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coord.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

Dietz, Gunther (1999), *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza: Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, México, México, Abya-Yala.

Dinnerman, Ina (1974), *Los tarascos, campesinos y artesanos de Michoacán*, México, SEPSETENTAS; Pedro Carrasco (1976), *El catolicismo popular de los tarascos*, México SEPSETENTAS,

Durand, Jorge, "De traidores a héroes, Cien años de política migratoria mexicana" (Suplemento Masiosare, Diario La Jornada, domingo 23 de noviembre de 2003, p.8).

Durston, John (1992), *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*, México, INI, CONACULTA.

Embriz, Arnulfo (2001), Propiedad, propietarios, pueblos indios y reforma agraria en la región purhépecha, 1915-1940, en Antonio Escobar y Teresa Rojas (coord.), *Estructura y formas agrarias en México del pasado y del presente*, México, Registro Agrario Nacional; Archivo General Agrario; CIESAS.

Espín, Jaime (1986a), *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, México, El Colegio de México, p. 35.

Espín, Jaime (1986b), Ecología y política: el impacto del reparto agrario en la meseta y la secularización del poder, en Pedro Carrasco et al., *La sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán. P. 248.

Foster, George (1974), *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica.

Franco, Moisés (1986) La desamortización de bienes de comunidades indígenas en Michoacán, en Pedro Carrasco et al., *La sociedad indígena en el Centro y Occidente de México*, México, El Colegio de Michoacán.

Frémont, Armand (1976), *La région, espace vécu*, Paris, Presses Universitaires de France.

Friedrich, Paul (1991), *Los príncipes de Naranja. Un ensayo de método antropológico*, México, Grijalbo.

Gellner, Ernest (1994), *Encuentros con el nacionalismo*, Madrid, Alianza Universal.

Gerhard, Peter (1977), Congregaciones de indios en la Nueva España, antes de 1570, en *Historia Mexicana*, Núm. 130, Vol XXVI, enero-marzo, pp. 347-395.

Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM. P. 361.

Giménez, Gilberto (2001), “Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, año 11, N° 22, julio-diciembre, pp. 5-14.

Giménez, Gilberto (2000), "Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural", en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Porrúa, pp. 29-30.

Giménez, Gilberto (1994), "Comunidades primordiales y modernización en México", en Gilberto Giménez y Ricardo Pozas (coord.) *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina.

Gledhill, John (2000), *El poder y sus disfraces*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.

González, Jerny (2000), *Líderes profesionistas y organizaciones étnicas-sociales. Rostros y rastros en la construcción de la púrhepeheidad en Paracho*, Tesis para obtener el grado de Maestra en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente, Guadalajara, Jalisco.

Gortaire, Alfonso (1968), La región tarasca: estudio de integración de áreas, en *Anuario Indigenista*, Vol. XXVIII, diciembre, pp. 25-32.

Gros, Christian (2000), *Políticas de la etnicidad: Identidad, estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Gupta, Akhil y James Ferguson (1999), "Culture, power, place: Ethnography at the end an era", en Akhil Gupta y James Ferguson (Eds.), *Culture, power, place*, Durham and London, Duke University Press.

Harvey, David (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

Hirsch, Eric (1997), Introduction: Landscape: Between place and space, en Eric Hirsch and Michael O'Hanlon (Ed.), *The anthropology of landscape, perspectives on place and space*, Oxford, Clarendon Press.

Hoffmann, Odile y Fernando Salmeron (1997), Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio, en Odile Hoffmann y Fernando Salmeron (Coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS, ORSTOM.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (comps.) (2002), *Aspectos cotidianos de la formación del estado*, México, ERA.

Kearney, Michael (1996), *Reconceptualizing the peasantry, anthropology in global perspective*, USA, Westview Press.

Kemper, Robert (1987), Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940, en *Antropología social de la Purhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Knowlton, Robert (1990), La división de las tierras de los pueblos durante el siglo XIX: El caso de Michoacán, en *Historia Mexicana*, Vol. XL, julio-septiembre, núm. 1, pp. 3-25.

Leach, Edmund (1977), *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama.

Long, Norman (1998), Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: El valor social desde una perspectiva centrada en el actor, en Sergio Zendejas y Pieter Vries (Eds.), *Las disputas por el México rural, Volumen I Actores y campos sociales*, México, El Colegio de Michoacán.

Lomnitz-Adler, Claudio (1995), *Las Salidas del laberinto*, México, Planeta.

López Sarrelangue, Delfina (1966), “Las tierras comunales indígenas de la Nueva España en el siglo XVI”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. I, pp. 131-147.

Malesevic, Sinisa (2004), *The sociology of ethnicity*, London, Sage Publications.

Maturana, Sergio y José Sánchez (1970), *Las comunidades de la meseta tarasca*, México, Centro de Investigaciones Agrarias.

Melucci, Alberto (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.

Mummert, Gail (1998), Ejidatarios, pequeños propietarios y ecuareros: conflictos y componendas por el acceso a tierra y agua, en Sergio Zendejas y Pieter Vries (Eds.), *Las disputas por el México rural, Vol. I, Actores y campos sociales*, México, El Colegio de Michoacán.

Nicholas, Ralph (1972), *Factions: a comparative analysis*, en Michael Banton (Ed.) *Political system and the distribution of power*, London, Tavistock Publications.

Oehmichen, Cristina (2001), “La comunidad extendida: propuesta para una reflexión antropológica”, en *Antropológicas*, N°17, pp. 49-57.

Oehmichen, Cristina (2005), *Identidad, género y relaciones interétnicas, Mazahuas en la Ciudad de México*, México, UNAM, IIA, PUEG.

Oujdik, Michel y María de los Ángeles Frizzi (2003), “Los títulos primordiales, un género de tradición mesoamericana. Del mundo prehispánico al siglo XXI”, en *Relaciones* N°95, Vol. XXIV, pp. 18-48.

Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes (1999), “Juventud indígena en desventaja”, en *Jóvenes, Revista de Estudios sobre Juventud*, Cuarta época, año 3, N°9, México D.F., julio-diciembre, pp. 24-39.

Pérez Ruíz, Maya (2002), *¡Todos somos zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, México, UAM-Iztapalapa.

Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart (1995), *Théories de l'ethnicité*, France, Presses Universitaires de France.

Purnell, Jennie (2004), “Con todo el debido respeto”. La resistencia popular a la privatización de tierras comunales en el Michoacán del siglo XIX, en Andrew Roth (Ed.), *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Raffestin, Claude (1980), *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies Techniques.

Roskamp, Hans (2001), “Los títulos primordiales y la fundación prehispánica de los pueblos michoacanos: algunas reflexiones”, en *Boletín del Archivo General Agrario*, Núm. 15, pp. 5-21.

Roth, Andrew; Elizabeth Martínez-Buenabad y Manuel Sosa (2004), “A nombre de la comunidad”. Política étnica y reforma neoliberal en la Meseta P’urhépecha, en Andrew Roth (Ed.), *Recursos contenciosos: ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Rubin de la Borbolla, Daniel y Ralph Beals (1940), *The Tarascan project: A cooperative enterprise of the National Polytechnic Institute*, Mexican Bureau of Indian Affairs, and The University of California, *American Anthropologist*, XLII, pp. 708-712.

S/a (1994), *Purépecha: La paz como anhelo y ejemplo*, Publicación de la Secretaría de la Reforma Agraria.

Sáenz, Moisés (1966 [1938]), *Carapan*, Morelia, Gobierno de Michoacán.

Salinas de Gortari, Carlos (2000), *México, un paso difícil a la modernidad*, México, Plaza y Jánés.

Sandoval, Rodolfo, entrevista, *Identidad y lucha. Los Purépechas. Entrevista a Rodolfo Sandoval, secretario general del Consejo Supremo Purépecha, y a Julio Alvar, etnólogo*, en *Gazeta Antropológica*, No. 7, 1990.

Serrano, Enrique; Arnulfo Embriz y Patricia Fernández (coord.) (2002), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, México, INI, UNDP, CONAPO.

Smith, Anthony D. (1997), *La identidad nacional*, Madrid, Trama.

Solís Cruz, Jesús (2004), *Prácticas y representaciones políticas en una localidad indígena. Ciudadanía, Estado y Etnicidad en Nurío, Michoacán, 1960-2004*, Trabajo para optar al grado de Maestro en Antropología Social, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Sperber, Dan (1988), *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.

Stern, Steve (2000), La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del estado, Siglos XVI a XX, L. Reina (Comp.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, CIESAS, INI, Porrúa y

Steward, Julian (1955), *Teoría y práctica de los estudios de áreas*, Washington D.C., Unión Panamericana.

Steward, Julian (1979), "Levels of sociocultural integration: An operational concept", en *Cultural Change. The Methodology of multilineal evolution*, Chicago, University of Illinois Press.

Talavera, Fernando y Francisco Muñoz (1992), *La nación purhépecha 500 años después*, México, Taller de Economía del Trabajo (TADET), Facultad de Economía, UNAM pp. 74-75.

Thompson, John B. (2002), *Ideología y cultura moderna: Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, México, UAM.

Thrift, Nigel (Ed.), *Thinking space*, London, Routledge.

Van Zantwijk, Rudolf (1974), *Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México*, México, INI-SEP.

Vázquez, Luis (2003), Construcción y deconstrucción de los pueblos indígenas bajo el nuevo espíritu del capitalismo, en *Memoria* N° 170, pp. 49-54.

Vázquez, Luis (1992), *Ser indio otra vez*, México, CONACULTA.

Velázquez, Emilia (2001), El territorio de los popolucas de Sotepan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio, en *Relaciones* N°87, Vol. XII, pp. 15-47.

Velásquez, Juan, Gilberto Jerónimo; Edelmira Estrada Raúl Máximo (1998), *Vocabulario práctico bilingüe p'urhépecha-español*, Morelia, Dirección General de Culturas Populares, INEA-Michoacán, PACMYC-Michoacán, p. 128.

Verduzco, Gustavo (2002), La migración mexicana a Estados Unidos. Estructuras de una selectividad histórica, en www.conapo.org.mx

Viqueira, Carmen (2001), *El enfoque regional en antropología*, México, Universidad Iberoamericana.

Warman, Arturo (1985), “Notas para una redefinición de la comunidad agraria”, en *Revista Mexicana de Sociología*, N°3 (julio-septiembre) y Ludka de Gortari (1997), “Comunidad como forma de tenencia de la tierra”, en *Estudios Agrarios* N°8, (julio-septiembre).

Warman, Arturo (2001), *El campo mexicano en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica.

West, Robert (1948), *Cultural geography of the modern tarascan area*, Washington D.C., Institute of Social Anthropology, 7, Smithsonian Institution.

Wolf, Eric (2001), *Pathways of power*, London, University of California Press.

Wolf, Eric (1979[1971]), Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México, en Teodor Shanin (Ed.), *Campesinos y sociedades campesinas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Zárate Hernández, Eduardo (1999), La reconstrucción de la Nación Purhépecha y el proceso de autonomía en Michoacán, en Willem Assies; Gemma van der Haar y André Hoekema (Ed.), *El reto de la diversidad*, México, El Colegio de Michoacán.

Zárate Hernández, Eduardo (1992), Faccionalismo y movimiento indígena: La UCEZ entre los otomíes de Zitácuaro, en Jesús Tapia Santa María (coord.), *Intermediación social y procesos políticos en Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán.

Zárate Hernández, Eduardo (1994), “La fiesta del años nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionistas indígenas purhépechas”, en Andrew Roth y José Lameiras (Eds.), *El verbo oficial*, Guadalajara, El Colegio de Michoacán/ITESO.

Zárate Hernández, Eduardo (1993), *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad purhépecha*, Guadalajara, CIESAS/El Colegio de Michoacán.