

NARRATIVAS LOCALES Y REACOMODOS POLÍTICOS EN DOS SOCIEDADES LOCALES DEL OCCIDENTE MEXICANO

José Eduardo Zárate Hernández

EL COLEGIO DE MICHUACÁN

Jesús Solís Cruz

Cuerpo Académico: Política, Diferencia y Fronteras

CESMECA-UNICACH

ESTRUCTURA Y ACONTECIMIENTO

A principios de la década de 1960 Evans-Pritchard (1974), planteaba que era necesario restablecer el vínculo roto entre antropología e historia, en una época en que el paradigma estructural-funcionalista y el ahistoricismo dominaban las ciencias antropológicas. Para Evans-Pritchard (heredero de Durkheim y de Radcliffe-Brown) el vínculo entre antropología e historia, podría permitir a los antropólogos conocer mejor (y no de manera especulativa) los antecedentes de la sociedad que en ese momento estaban estudiando y superar así algunas de las limitaciones del estructuralismo. Y no sólo eso, planteaba también que la asimilación de la antropología social a las ciencias naturales, bajo el supuesto de que la antropología no debería de hacer historia especulativa, había desviado la tarea del antropólogo que más bien que descubrir leyes sociales era describir procesos históricos. Desde entonces hasta la fecha, no han dejado de sucederse los planteamientos donde de una u otra manera se ha vinculado a la antropología con la historia¹. Sin embargo, esta relación siempre se había planteado en términos de historia social y antropología como ciencia, y poco se había hecho en términos de historia de la cultura y de antropología en su vertiente más humanista, como una disciplina interpretativa.² Desde la perspectiva antropológica uno de los trabajos que rompe de manera ejemplar las divisiones fijas y los estancos académicos, también influenciado por la historiografía francesa en particular por Braudel, es el de Sahlins (1988) quien recupera una serie de narraciones, imágenes y mitos de uno de los acontecimientos decisivos en la historia de los pueblos de los mares del sur, el contacto con los primeros colonizadores europeos y sus implicaciones en términos de la cultura local. En particular y para los fines de este trabajo resulta importante destacar la relación entre

¹ Bernard Cohn continuador de Evans Pritchard, hizo de esta propuesta un proyecto académico personal, lo que puede constatar en la síntesis de su obra ahora publicada bajo el título de *An anthropologist among the Historians*.

² En un texto relativamente reciente Lyn Hunt (1989) hace un recuento de los aportes que esta propuesta ha producido.

evento y estructura; para Sahlins, el evento nunca es un hecho aislado y por el contrario es la representación de una estructura cultural que es la que le da sentido, dice: “la cultura es precisamente la organización de la situación actual en función de un pasado” (*Ibid.*: 144). El trabajo de Sahlins es parte de una corriente de pensamiento mucho más amplia, que justamente está tendiendo a borrar las rígidas fronteras académicas y a formar una “zona de contacto”.³ Esta zona de contacto, según desde donde se le vea, se le ha denominado historia de la cultura —en términos más provincianos (Darton, 1987) historia de las mentalidades— o etnografía histórica. Desde esta perspectiva resulta central un estudio que capte *cómo la gente común entiende el mundo* (Darton 1987). Es decir, en esta perspectiva, es importante *mostrar cómo la gente organiza la realidad en su mente y cómo la expresa en su conducta* (Darton 1987:11)

Nos parece que a partir de este punto de vista pueden ser revisadas las revueltas, las luchas campesinas e indígenas. Al respecto, tomamos dos casos particulares. Se trata de la revuelta o del movimiento de Pedro Zamora, en el sur de Jalisco y de la lucha indígena y la reivindicación de reconocimiento de derechos culturales en Nurío, Michoacán. Cuando iniciamos nuestra investigación en el Llano Grande del Sur de Jalisco a principios de la década de 1990, nos pareció bastante significativo el hecho de que, mientras realizábamos entrevistas en algunos de los ejidos de la región, apareciera de manera consistente la mención a este personaje y su movimiento se tomara realmente como un parteaguas en la historia regional. Por otra parte al indagar sobre la cultura local nos resultó que las narraciones sobre la formación de los ejidos, el funcionamiento de las antiguas haciendas, y el surgimiento de la revuelta zamorista aparecían entremezcladas con elementos de la tradición o de la cultura local, como los pactos con el diablo, los tesoros escondidos, los aparecidos, etcétera. En este complejo entramado de símbolos e interpretaciones de lo que sucedió, aparece una visión de la historia local que mantiene una gran vigencia entre los ancianos y los jóvenes de las comunidades rurales, a pesar de que en los textos escritos por los historiadores regionales carece de legitimidad.

En el caso de la investigación que llevamos a cabo en Nurío, Michoacán, en el marco de la lucha indígena y los reclamos de reconocimiento de derechos culturales, nos pareció de gran trascendencia el hecho de que mientras indagábamos en los procesos de luchas políticas locales e intentábamos explicar los cambios recientes en la hechura de la política local en términos de una configuración de ciudadanía, aparecían en las narraciones políticas locales por un lado, un complejo entramado de disputas faccionales y

³ La contraparte del lado de la historia cultural podría ser el trabajo de Le Goff (1983) quien señala la necesidad de acudir a los métodos y fuentes de la antropología, al hacer historia de las mentalidades.

por otro, una tendencia reciente a socializar y situar una historia local en la que disputas faccionales e intercomunitarias prácticamente desaparecen y en la que se reafirma una identidad india complejamente construida por líderes y letrados de la localidad, con una evidente intención de convertir esta versión de la historia local en un poderoso recurso discursivo para situarse mejor políticamente en la escena nacional.

Lo anterior nos lleva a reflexionar sobre la construcción de historia desde la perspectiva local. En este sentido procuramos mostrar en este trabajo, los actores y los procesos sociales desde los cuales éstos dan sentido e interpretan la historia local. Comenzamos por presentar el caso del Llano Grande del Sur de Jalisco, para luego dar paso al caso de Nurío, Michoacán. Para concluir con las aclaraciones únicamente señalamos que en el caso del Llano Grande del sur de Jalisco existe además de la memoria social, una serie de narraciones noveladas que adquieren relevancia para el antropólogo en la reconstrucción de la historia local, de hecho, como podrá verse a continuación, partimos de ellas para entender y ofrecer alguna explicación de la revuelta zamorista. En el caso de Nurío, Michoacán, bajo la mitificación del pasado indígena se tiende a reconstruir la memoria para situar otro pasado con la finalidad de pautar la acción política actual. Y aquí es posible percibir la implicación de la escolarización oficial que recibieron algunos líderes y letrados de la localidad, interesados políticamente en reconstruir y socializar ese pasado indígena.

LA REVUELTA DE PEDRO ZAMORA

Entre las varias narraciones que nos cuenta Ramón Rubín en su libro sobre Pedro Zamora hay una en particular que resulta bastante representativa de lo que en general se cuenta y se dice sobre la revuelta zamorista. Esta narración, citada en extenso, resume en un solo acontecimiento la naturaleza de este movimiento autodenominado “revolucionario”. Se trata de la toma de Villa Purificación:

“Zamora tomó por primera vez la Villa de Purificación el 22 de abril de 1914. Lo seguía una tropa de tres (sic) a cuatrocientos hombres aguerridos, bien montados y bien armados y utilizaba aun la etiqueta de carrancista. La villa estaba completamente desguarnecida. Y algunos vecinos que tenían ya noticias de los procedimientos de este singular revolucionario y sus huestes, al darse cuenta de que se acercaba a la plaza con la intención de entrar en ella, se propusieron defenderla y rechazarle. Parece que no tenían una idea muy clara del contingente tan nutrido que traía el guerrillero de el Palmar y creyeron que veintitantos hombres resueltos y bien parapetados en una población tan poco defendible como

por su topografía lo es aquella, podían rechazarlo. De modo que se afortunaron en la torre de la iglesia y en las azoteas de las casas, y no bien aparecieron los primeros zamoristas cuando la emprendieron a balazos con ellos haciéndoles algunas bajas a las vanguardias. Pronto se desmoralizaron al caer en la cuenta del crecido número de los atacantes.

...Al reconocerse derrotados, los defensores se rindieron a discreción, esperando hacerlo ante un enemigo cuya caballería los tratase conforme a las leyes de la vieja profesión marcial. Pero se equivocaron de medio a medio. Pedro Zamora arrastró a cabeza de silla a unos, balaceó a otros y fusiló a los demás y con el fin de identificar eficazmente a quienes de los defensores hubieran podido esconderse e imponer un castigo ejemplar del que no escapase ninguno, destacó patrullas que iban de casa en casa oliéndoles las manos a cuanto varón se encontraba en ellas. Si advertían el menor tufo a pólvora deducían que eran de los que habían disparado en su contra y los mataban allí mismo.

Los cadáveres quedaban regados por las calles, plazuelas y portales sin que el aterrorizado vecindario se atreviese a reclamarlos para darles sepultura. Y se dice que allí se los comieron los perros y las hormigas.

Pero esto no era más que el comienzo de la fiera retribución que se tomaba por haberle presentado aquella irreverente resistencia. De inmediato empezaron los préstamos forzosos, los saqueos de establecimientos, bodegas, corrales, trojes y el plagio y la violación de cuanta mujer apetecible les salió al paso, así como las apoteósicas borracheras para alentar el triunfo. Fueron violadas cuarenta y cuatro señoritas y alguna mujer casada en presencia de su impotente esposo u otros familiares y muertos éstos si intentaban defenderlas. Algunas aterrorizadas jóvenes que se habían refugiado en el curato fueron sacadas de allí con lujo de fuerza y golpeado el señor cura que intentó protegerlas. Otras corrieron a esconderse en la espesura del monte vecino, donde las que lograron pasar inadvertidas hubieron de sufrir los achaques del hambre, las güinas y garrapatas durante los días que duró la ocupación de la plaza. Y sólo un grupo que se ocultó en un horno de quemar loza salió mejor parado, pues tuvo la suerte de ser descubierto por uno de los escasísimos zamoristas de conciencia que las encubrió en lugar de delatarlas. Una de éstas se metió después a monja para darle gracias a Dios por haberla salvado del desafuero, y es de creer que también para rezar por la salvación del alma de aquel providencial encubridor.(...)

El rencor estaba latente cuando, esquilmando todo lo que allí era esquilable, los zamoristas evacuaron la plaza. Y como última manifestación del mismo, lo prendieron fuego al caserío". (Rubín, 1983: 109-110)

Como esta dramática narración se cuentan en la región innumerables, algunas más, algunas menos violentas y feroces. Aquí tomamos este suceso como paradigma resumido de la revuelta encabezada por Pedro Zamora. Es claro pues que para los narradores locales, así como para la gente que vivía en estas poblaciones que no participaban en “la bola”, el movimiento zamorista no podía ser sino causa de repulsión y rechazo; lo mismo sucedía con los periodistas y militares de esa época. Sin embargo, para la gente que “andaba en la bola”, así como para muchos de los agraristas que participaron en el reparto agrario, Zamora y su movimiento tienen otro significado de ruptura y parteaguas, incluso despiertan simpatías. Ambas interpretaciones conviven a la vez que están en pugna en la región. Mientras de un lado aparecen calificativos tales como “bandolero”, “sanguinario”, “ruin y cobarde”, del otro se dice que era el “gran chingón”, que “traía asoleados a los federales y a los riquillos”, y que “no le podían hacer nada porque tenía pacto con el diablo y se convertía en animal”. Aspectos todos, que forman parte de esa cultura local del sur de Jalisco y en gran medida sirven para definir la identidad masculina en la región. Los trabajos de Ramón Rubín (1983) y de Juan Rulfo (1972 y 1976) abrevan en la primera tradición, mientras que los de Lepe Preciado (1982) y Morett (1990) tratan de mostrar esta doble vertiente sin llegar nunca a defenderlo o a justificarlo. Sólo en la tradición oral, entre los campesinos y ejidatarios los mismos acontecimientos y acciones son contados con un sentimiento de admiración y de terror a quien fue uno de los precursores del nuevo orden social: Pedro Zamora.

LA POLÍTICA DEL ODIOS Y LA VENGANZA

Si bien en la región existía ya una añeja tradición de bandolerismo y violencia que muy probablemente se remonte a finales del siglo dieciocho, lo cierto es que en el movimiento de Zamora es muy difícil desligar el bandolerismo y la delincuencia de las acciones propiamente políticas. Entre ambas no hay una frontera clara. Incluso si se ve al movimiento como una continuación de los grupos de asaltantes y bandoleros que azotaban la región, es difícil explicarse el auge y la gran popularidad que entre ciertos sectores de la población alcanzó dicho movimiento. Esta combinación de vileza con una ética revolucionaria, de bandolerismo con demandas políticas, es propia de movimientos que no sólo pretenden lograr una transformación social, sino socavar los cimientos mismos sobre los que se ha construido el orden social. No muestran una clara ideología anarquista, no van abiertamente contra el Estado, sino contra las instituciones que según ellos son las causantes de la situación de desamparo en que se encuentran.

En términos culturales este periodo está marcado por una extrema violencia anti-institucional, un notable desorden y por la presencia de la revancha o la venganza política como la manera más efectiva de lograr los objetivos del grupo o la facción. Y sin embargo, para los campesinos agraristas del Llano esta fue la única manera como se logró trastocar el rígido orden que se vivía en la región y que personas como los grandes hacendados, políticos y párrocos se habían encargado de mantener.

Durante este periodo, será la venganza la forma de acción privilegiada por los distintos grupos que actuaban en la zona, no sólo por los zamoristas, sino también por los carrancistas y su contraparte los hacendados y cristeros quienes colgaban a los agraristas y les ponían un costalito de tierra en los pies (como sucedió en Telcamapana y Totolimispa)⁴.

Estas formas de acción política tienen que ver con la ruptura que se da entre personas que se mantienen unidas no por relaciones políticas, sino por lazos de amistad o parentesco u otras formas de solidaridad social, fuertemente marcadas por una liga afectiva. Pero además, esos lazos afectivos que se han roto se corresponden en el imaginario social con una ideología que privilegia las grupalidades y que tienen como ideal a la familia.

En la región del Llano dos instituciones aparecen como los pilares del orden social en esa época, por un lado la hacienda y por el otro la religión católica. A la par de la imposición de un efectivo sistema económico, los hacendados, administradores y comerciantes (la mayor parte de ellos recién llegados a la región a finales del siglo XIX con sólo una o dos generaciones tras de sí) lograron imponer un rígido ordenamiento social basado en el monopolio de lo sagrado y en una marcada segregación social.

Frente a esta situación algunas de las salidas, nos dice Lepe Preciado (1982), para los jóvenes y campesinos que se sentían ahogados era convertirse en bandoleros, pero también levantar la bandera de "justicia social". Esta demanda no era ajena a las prédicas de algunos sacerdotes de la región quienes hacían una interpretación popular del catolicismo. Y se puede decir que es este elemento, que nunca aparece claramente

⁴ En Telcamapana le gente no quiso recibir tierra por las amenazas de los curas y los patrones. A Copala entraron varias veces y quemaron el pueblo cuando se iniciaba el reparto agrario. Pero también el ejército y los agraristas utilizaron el saqueo, el asesinato masivo y la tortura como formas de hacer justicia. Se cuenta que fueron soldados quienes martirizaron, asesinaron y quemaron al padre Mota de Zapotitlán. Lo llevaron amarrado y sin las plantas de los pies caminando desde Zapotitlán hasta un punto entre Copala y San Isidro, ahí fue fusilado y quemado vivo en un montón de paja; y lo milagroso, según la gente, fue que quedó un brazo y una mano alzada sin quemar; ahora ese sacerdote es objeto de culto, en el lugar de su sacrificio se le construyó una capilla donde regularmente se celebran misas. Todavía en los decenios de 1950 y 1960 (años después de que el gobierno había amnistiado a los cristeros), se dice, ocurrieron en la localidad varios asesinatos de cristeros a manos de miembros del ejército, y durante todos esos años el hostigamiento, primero de los agraristas y luego del ejército hacia los antiguos cristeros fue constante.

definido, el que permite a Zamora y su movimiento pasar del bandolerismo a las filas revolucionarias, así como cambiar de facción revolucionaria según le pareciera que se acercaban o alejaban de esta demanda central. Además, es el símbolo clave que legitima a los ojos de los participantes en el movimiento cualquier acción, desde el ajusticiamiento hasta la impartición de su propia justicia.

Su código de honor al igual que el de las familias de hacendados que habían impuesto la rígida segregación social era el de “todo o nada” o “están a mi favor o están en mi contra”. Cuando iba a tomar alguna población se anunciaba mediante sonidos de cuernos “para que la gente no se resista y coopere”, en caso contrario, el ataque era feroz y si llegaban a ganar la batalla entonces iniciaban el saqueo, los raptos, e incendiaban los principales edificios públicos y ajusticiaban a los opositores. Así sucedió en Tonayan, Zapotitlán, varias veces en San Gabriel, Autlán, El Grullo, El Limón, Villa Purificación y otras poblaciones.⁵

Lo cierto es que una de las características centrales del movimiento revolucionario en la región fue la inexistencia de una clara frontera entre las acciones propiamente revolucionarias y el bandolerismo vil. De ahí tal vez que la palabra que mejor defina a la revolución tal como se dio en esta zona sea precisamente la de “la bola”, justamente porque lo que se nota es una mezcla de intereses personales y sociales, de acciones revolucionarias y de pillaje, de individuos de diferente clase social, de bandos contrarios pero que se comportan igual.⁶

⁵ El día 8 de mayo de 1914, los carrancistas vuelven a San Gabriel y como en tiempos de la Santa Inquisición, desde temprana hora de la noche sacan gente de sus domicilios. (...) Los militares empiezan a llegar con gente inocente que con pretexto o sin él, quedan allí detenidos. Varios grupos de soldados siguen recorriendo los barrios en busca de más víctimas, ante tal peligro algunas familias abandonan la población en la obscuridad de la noche... 9 de mayo de 1914, San Gabriel amanece aterrorizado porque, durante la noche y parte de la madrugada en el extenso atrio parroquial han ajusticiado a varios inocentes, las autoridades locales del H. ayuntamiento nada a su favor pudieron hacer. Para ajusticiarlos los han formado en el pórtico de la torre de El Refugio. Alrededor de la Plaza de Armas hay naranjos, de igual forma existen por toda la calle que une al Santuario de Guadalupe con tal plaza. En cada uno de los árboles amanece un cadáver colgado. Entre los mismos está el de quien pedía justicia, don Eduardo Díaz Santana. El 8 de mayo de 1914 es, “La noche de San Bonifacio”. Es la noche del terror sembrada por los carrancistas en San Gabriel Jal. (Morett, *Ibidem*:30- 31) Además, Pedro Zamora entre otras correrías, entró dos veces en Tonayan y en las dos ocasiones quemó el archivo de gobierno. Luego entró Bartolo Zamora, quien era su primo hermano e hizo lo mismo. El 19 de febrero de 1915 el pueblo de El Limón, fue atacado, su archivo y sus principales comercios son pasto de llamas y don Juan Jiménez el hombre más rico de la localidad es secuestrado; por él se piden \$5 000.00 de rescate. A principios de marzo, quema el archivo del ayuntamiento, de Zapotitlán, la misma suerte corren los comercios y algunos hombres obligados a ayudar y otros a seguirlo. Regresa por la ribera del Río Grande, pasando por Tolimán, Tuxcacuesco, Apulco, Tonaya, San Juan de Amula y de nuevo se introduce a la región de Ejutla.

⁶ Lejano en tiempo: un siglo, el XIX, Emilio Rabasa había novelado la situación política en México, no muy distinta de la reconstruida aquí. En su novela titulada *La bola*, decía: “¡Miserable *bola*, sí! La arrastran tantas pasiones como cabecillas y soldados la constituyen; en el uno es la venganza ruín; en el otro una ambición mezquina; en aquél el ansia de figurar; en éste la de sobreponerse a un enemigo. Y ni un sólo pensamiento común, ni un principio que aliente a las conciencias.” (*La bola*, 1985: 167-168)

INDIVIDUOS Y AGRUPAMIENTOS

En todos estos movimientos, destaca (y se resalta en la memoria y en las historias locales) la clara diferenciación entre la base campesina, la gran masa sin nombre, indiferenciada y movilizada, compuesta de peones, rancheros y campesinos pobres (medieros, jornaleros y otros), por un lado, y los líderes o caudillos por el otro. Los segundos son mitificados y ocupan muchas páginas de la historia oficial. A los primeros nunca se les menciona en las historias oficiales, aunque sí se les recuerda en sus comunidades, como a don Jesús Villalvazo, Chon Pérez, Valentín Ramos, etcétera, de San Gabriel quienes “anduvieron con el gobierno”; Justo García, Alfonso Palafox, Lucio Yáñez, Antonio Herrera, José Ayala, también de San Gabriel, pero estos con “el bando cristero”; Felipe Covarrubias fue villista; Clemente Ramos de Totolimispa, primero fue villista, “anduvo con el sacerdote y general Corona”, luego fue cristero, lo mismo Isaías y Matías Villa de San Gabriel, quienes primero fueron villistas y luego cristeros, muertos peleando en el cerro Grande a las órdenes del general Michel jefe de los cristeros.

Además de Pedro Zamora quien es la cabeza más visible de la revuelta, aparecen otros “cabecillas” que también mantienen fuertes lazos con sus comunidades de parientes y conocidos; éstos “cabecillas” conforman un grupo muy heterogéneo, van desde algunos hacendados y ricos, como Roberto Moreno, sacerdotes como el padre Manuel Corona y el padre Jesús Hueso, miembros de familias prominentes como Primo Villa, hasta campesinos y peones de las haciendas.⁷ De particular importancia aparece la participación activa en estos movimientos de curas y de otros personajes con cierto prestigio, como los hacendados, por un lado; y por otro, individuos como el mismo Zamora o sus lugartenientes “La Perra” o “La Urraca”, quienes se hicieron de prestigio gracias a su comportamiento “arrojado” y “feroz” frente a sus tropas. Todos ellos serán jefes de gavi-

⁷ Dice Armando Aguirre: “Se encontraba en San Gabriel, de donde era originario, el licenciado Primo Villa Michel, entonces adherido a la reacción villista y como capturaba con frecuencia emisarios que mandaba a Villa o a Julián C. Medina a Guadalajara, las cartas que le recogía con la firma de Primo Villa simplemente, eran un cúmulo de impropiedades para nosotros y además les daba cuenta tan minuciosa, como le era posible de nuestra situación y cuyas cartas remitía siempre al General Diéguez, sintiendo no tenerlas para publicarlas siquiera alguna de ellas en facsímil o en transcripción. Debo advertir que informado después, supe que el padre del citado abogado se llama o se llamaba Primo Villa, ignorando si era este señor o aquel quien mandaba esas cartas, pero entonces se me informó lo mismo que al general Diéguez que era el citado abogado. Por orden del General Diéguez mandé por dos ocasiones oficiales disfrazados a San Gabriel, con objeto de capturarlo y pasarlo por las armas, pero no se logró tal intento” [Aguirre, Armando, *Mis memorias, Apuntes para la historia*, México, s/e, 1953, cit. en Trujillo, 1990:45-46] Tal abogado con el tiempo ocupa entre otros importantes puestos públicos: Embajador de México, en varios países europeos y de América del Sur, Secretario de Gobernación y último Gobernador del Distrito Federal. Al darse cuenta las principales familias gabrielenses simpatizadoras del villismo que contra ellas hay orden de aprehensión, inmediatamente abandonan San Gabriel. En su mayoría comerciantes y hacendados se marchan a refugiar a la ciudad de México, aunque algunos se quedan en la capital del estado.

llas o partidas compuestas en su mayoría por “conocidos” quienes además los admiran, los respetan y sienten hacia ellos una lealtad que trasciende los afanes justicieros y las identidades de los diferentes bandos revolucionarios en los cuales militan sucesivamente, como bien lo relatan Lepe Preciado y Ramón Rubín. Es precisamente esta situación lo que lleva a que los distintos movimientos se identifiquen con el nombre de sus líderes, todavía se dice “la revolución de Pedro Zamora”, luego siguió la “revolución de Manuel Michel”, etcétera. Y efectivamente la masa era informe, los “cabecillas” eran únicos.

Así como hubo notables divisiones al interior de los pueblos, de las haciendas y de los ranchos,⁸ también los líderes en distintos momentos entraron en conflictos entre sí. Lo que movía a estos cabecillas a unirse y dividirse, no era un objetivo común, sino la búsqueda de sus intereses personales en el marco del ideal de justicia. Fue esto lo que provocó los terribles conflictos faccionales al interior de los mismos grupos que se decían revolucionarios y el encono y la violencia que caracterizó la toma de pueblos y los enfrentamientos armados. Al poco tiempo de iniciada, la revuelta tomó el carácter de una lucha fratricida entre antiguos correligionarios así como entre “conocidos” o paisanos de las mismas localidades.

Así es posible observar que se trató de un movimiento heterogéneo, sin un claro perfil de clase y más bien motivado por el deseo de venganza y revancha política. Las filas zamoristas se componían en gran medida de una población con poco arraigo en la zona y provenientes de distintos sitios (sobre todo los peones de las haciendas). Además este movimiento se llevó a cabo en una región, donde individuos tales como los curas, comerciantes (como el mismo Zamora) y administradores de las haciendas, resultaban ser los puntos nodales de una amplia red que funcionaba gracias a la intermediación de estos personajes. Al interior del movimiento su autoridad estaba dada por este papel de intermediación social que no dejaban de cumplir.

Al ser un movimiento sumamente heterogéneo y cambiante resulta interesante observar cómo se legitimaba y cómo se reconstruían las identidades de quienes en ellos participaban. Lo más simple ha sido decir que cambiaba de bando según le conviniera para seguir en el bandidaje; sin embargo, existía una lógica muy local detrás de sus acciones. El reclamo de justicia tenía (y tiene) también un trasfondo religioso, el clero estuvo (ya fuera a favor o en contra) sumamente involucrado en esta revuelta.

⁸ Algunos miembros de familias prominentes simpatizaban e incluso participaban activamente en el movimiento revolucionario, otros se oponían abiertamente a dicho movimiento. Para hacer contrapeso a la violencia revolucionaria en San Gabriel se forman también la “Liga de la Defensa Social” y la “Guardia Mutua”, ambas encabezadas por jóvenes de “la mejor sociedad” como: Alberto Rojas, Carlos Fregoso, Clemente Palafox, Francisco Domenech, Daniel Dávalos, Francisco G. Morett, Ignacio Sedano, Moises Cervantes, Manuel Sedano, Ramón Corona y Miguel Munguía.

No sólo Zamora sino los otros cabecillas, así como toda su tropa comulga con ciertos principios cristianos (Roberto Moreno ya en plena lucha ayudaba a los párrocos a decir misa)⁹. Las ideas de justicia e igualdad de Zamora no son ajenas a las que manifiestan los mismos párrocos de la región. De ahí también el rompimiento con Carranza y el hecho de que parte de la sociedad civil de algunas poblaciones (como San Gabriel) simpatizaran con el villismo y posteriormente muchos de ellos formaran parte del ejército cristero. En la práctica, así como hay rompimientos entre el zamorismo y el carrancismo, de igual modo se dan ciertas coincidencias entre el primero y gran parte de la población católica de la región que de alguna manera acepta los principios que reivindica el villismo-zamorismo. Estas coincidencias son las que permiten que no se dé una división tajante entre los párrocos de los pueblos, parte de la población católica y el ejército villista-zamorista, y que sí se dé un enfrentamiento más directo con las fuerzas del gobierno lideradas por los carrancistas.

Finalmente, Ramón Rubín ha calificado al movimiento de Zamora como “una revolución sin mística”, para dar a entender que carecía de ideales o de una clara ideología. Y efectivamente el movimiento de Zamora no era motivado por una ideología moderna, lo que no quiere decir que no tuviera un trasfondo ideológico, sólo que éste como la mayor parte de ideologías populares no tiene un claro perfil, sino que es resultado de la mezcla de principios y valores tradicionales con otros modernos. Lo importante es que esta ideología, al igual que la “mito-praxis” de que habla Sahlins (1988), sólo existe en la práctica, es decir en tanto posibilita y legitima un comportamiento particular. Esto es lo que a diferencia de las versiones oficiales se obtiene cuando recuperamos la narrativa popular y la hacemos dialogar con las otras narrativas que también conviven en la región. No se trata de otro género literario, sino de una manera de llegar a interpretar de manera más compleja ciertos eventos que han sido esenciales en la historia de algunas poblaciones.

LA REINVENCIÓN DE LA MEMORIA NURIENSE

Al principio de este trabajo indicábamos que una de las áreas que puede ser revisada de manera sistemática a partir de la perspectiva de la historia cultural o la etnográfica histórica es el de las revueltas, las luchas campesinas e indígenas. Nos parece en este sentido, que al igual que las luchas y revueltas campesinas de principios del siglo xx en México fueron una importante fuente que contribuyeron a la construcción de senti-

⁹ “En la semana Santa de 1915 llamó la atención un general villista que con pistola al cinto ayudaba la misa al P. Febronio Rodríguez, era el rico hacendado de San Clemente, Unión de Tula; don Roberto Moreno” [Brambila, 1964, cit. en Morett, *ibid.*: 55]

mientos locales, y que hoy traducidas en las narrativas sirven como marco que vincula estas sociedades locales con otras más amplias; así las más o menos recientes luchas de reivindicación de derechos culturales indígenas en México rescatan ciertos aspectos de las memorias y narrativas locales, el caso de Nurío es ilustrativo de lo anterior.

Las luchas indígenas y sus reivindicaciones de reconocimiento de derechos culturales, han situado progresivamente las narrativas locales como una importante fórmula que sirve en ciertos sentidos, como contrapunto a los discursos e historias generales centradas en un sentimiento nacionalista. De hecho, mucha de la discursividad sobre la que se monta la legitimidad de la lucha indígena abreva de narrativas y memorias locales, que para mayor impacto en el espacio político se presentan como culturas locales sometidas a la dominante cultura nacional.

No toca aquí enjuiciar estas memorias y narrativas locales, es decir, no es lugar para valorar qué tan genuinas son las tradiciones o costumbres referidas en estas narrativas. Lo que cabe es discernir en torno a la adaptabilidad de estas memorias en el contexto de una lucha política y en el marco de una reformulación del espacio público nacional. Además, es importante señalar que debe enmarcarse el análisis de estas memorias y narrativas locales como parte de una moral pública que busca regular (o se sitúa como reguladora de) las acciones políticas y culturales de los miembros de estas comunidades locales.

Hemos retomado el caso de Nurío en la meseta purhépecha michoacana, localidad en donde se llevó a cabo el Tercer Congreso Nacional Indígena afín al neozapatismo, para ilustrar cómo existe una reconstrucción de la memoria histórica local que sufre adaptaciones en el contexto de la lucha indígena nacional por los actores locales, y cómo se socializa para situarse como éticamente deseable, sobre todo, para la conducción de la vida política de la localidad.

NARRATIVAS LOCALES Y LUCHA INDÍGENA

Al menos en el último quinquenio, de forma sistemática, la capilla y el templo mayor de Nurío fueron objeto de restauración, siendo parte del proyecto auspiciado por la fundación Banamex denominado "Adopta una obra de Arte". Esto ha atraído la atención de visitantes y en cierto modo, ha generado que algunos comuneros se ocupen en atizar la memoria local, para procurar respuestas a los curiosos visitantes que interrogan sobre la historia de la capilla y el templo, y sobre la historia en general de la comunidad. Paradójicamente, son los actuales ancianos o viejos de la comunidad quienes menos memoria histórica local tienen en lo que se refiere a estos edificios, su instauración y la historia de la comunidad. La memoria histórica les alcanza, al igual que a los jóvenes, para insistir en una vaga referencia al pueblo viejo de donde provino el actual Nurío,

y para referir a una vieja y ahora perdida tradición de manufactura de sombreros de lana inculcada por "Tata Vasco". Sin embargo, mantienen estos ancianos una profusa memoria histórica en lo que se refiere a conflictos por límites de tierras.

Pero para quienes nos interesamos en profundizar en esas referencias generales y vagas, los ancianos y jóvenes (los más asiduos visitantes de la plaza de la comunidad) despliegan una serie de nombres de personajes de la comunidad que sabrán documentarnos sobre la historia local. Encabeza esta lista Juan Chávez, líder indígena, caracterizado aun por sus detractores como el historiador de la comunidad.

Si bien es el caso de que algunos comuneros en forma reciente han mostrado interés en recuperar la memoria local, como producto de la revaloración de la arquitectura colonial y de la cultura indígena por instituciones ligadas a los gobiernos nacionales y estatales; el caso de Juan Chávez y de un escaso número de letrados de la comunidad se remonta tres décadas atrás y se liga a las entonces incipientes manifestaciones de lucha indígena en el estado de Michoacán.

Como es de esperarse, las formas en que los actores locales han conceptualizado la lucha indígena y las perspectivas que han alimentado las narrativas que se han tejido en torno de esta lucha, han sufrido importantes modificaciones. Así, hemos podido identificar en el caso de Nurío cómo en las incipientes manifestaciones de luchas con tintes etnicistas (registradas hacia la década de 1970) existió una imbricación de los proyectos de rescate y fomento de la cultura indígena auspiciada por las instituciones gubernamentales, con los intereses de gobierno y control de recursos forestales por parte de los grupos de poder locales. En esta etapa, tanto los actores locales como los agentes de los gobiernos nacionales y estatales confiaban en que mediante la modernización de ciertas formas de producción (mecanización del campo y la racionalización de la explotación forestal), se fortalecía a la comunidad indígena (concebida ya para esos momentos como una unidad territorial y social). Manifestaciones culturales consideradas como parte de la cultura indígena, tales como danzas, juegos de pelota purhépecha y vestigios de gobierno local prehispánicos (consejo de ancianos) ligados a las estructuras de cargos religiosos, fueron vistos como parte del folclor comunitario. Resulta ilustrativo que en el caso del gobierno local comunitario, con el proyecto modernista éste se seculariza y se instauran modernas fórmulas de representación política, ligadas a la legislación agraria.

Hacia la década de 1980, el discurso y los proyectos modernistas, dirigidos a la integración de los indígenas a la nación, caen en franco cuestionamiento por las organizaciones indígenas. En este contexto y en medio de una lucha de límites de tierras algunos representantes y líderes comunitarios indígenas de Nurío se distancian del tutelaje de las agencias de gobierno y comienzan a cultivar un discurso en el que identifican al Estado como el promotor de conflictos intercomunitarios entre "hermanos de raza".

Es en esta etapa cuando con más claridad, la identidad étnica comienza a operar como herramienta en la redefinición de las pugnas políticas tanto intra como intercomunitarias. Bajo el principio del estrechamiento de lazos de amistad entre hermanos de raza, los nurienses con sus vecinos en conflicto alcanzaron importantes acuerdos que anularon hasta esos momentos los violentos enfrentamientos físicos en la defensa de las tierras comunales, no así el enfrentamiento legal por la posesión de la tierra.

Así, en la década del 1980 fue cuando con mayor énfasis los actores políticos locales centraron su discurso en la recuperación de las "tradiciones y cultura indígena". Se instauró en Nurío en este periodo la escuela telesecundaria con la que se buscaba el fortalecimiento y recuperación de las tradiciones de la comunidad indígena; en las instalaciones de esta escuela se plasmó un mural que refiere, en voz de nuestros informantes, a la histórica resistencia y a la grandeza cultural del pueblo purhépecha. Bajo este mismo tenor, en medio de una pugna por el control de las representaciones comunales, se instauró en Nurío la escuela primaria bilingüe.

En esa misma década se recuperaron imágenes de la cultura indígena por actores políticos indígenas, y se cristalizó el proyecto organizativo de corte culturalista más acabado del movimiento indígena michoacano denominado Nación Purhépecha.

Desde la década de 1990 hasta la actualidad se ha procurado, en el marco de la rebelión indígena chiapaneca y en el contexto de las formas organizativas ligadas al neozapatismo, a nivel de la localidad un refinamiento en la narrativa de la memoria histórica que ensalza la grandeza cultural purhépecha, buscándose al mismo tiempo con este refinamiento la socialización de esta memoria. No es pues fortuito que en asamblea comunal (máximo órgano de gobierno interno) se haya tratado como una razón de primer orden la inevitabilidad de situar, por parte de los letrados de la comunidad, entre los nurienses una versión de la historia local.

En esta versión de la memoria histórica local que recientemente se ha ido institucionalizando, se ha hecho una selección de los hechos históricos en la que prácticamente se anula todo conflicto social y se intenta difuminar los rasgos de herencia colonial.

Se parte en esta narrativa histórica de la existencia del pueblo antecesor del actual Nurío, denominado Pueblo Viejo del cual existen vestigios arqueológicos a poco menos de dos kilómetros. De la ubicación geográfica del Pueblo Viejo, refieren en la narración, sito en una de las montañas se desprenden dos lecturas. La primera es que procede de una lógica eminentemente defensivo militar. La segunda, aunque no desecha la primera, se avoca a resaltar en el antiguo nombre de Nurío Caracua, la referencia a la manufactura de sombreros a partir del vocablo purhépecha caracua que significa en lo alto o de arriba. Sobre la primera lectura de la ubicación defensivo militar se abunda que al arribo de los conquistadores españoles a estas tierras,

una vez que los antiguos nurienses tuvieron noticias de éstos, se adelantó una comitiva para darles la bienvenida a sus territorios.

Continúa el relato: Erróneamente los españoles creyeron al ver la comitiva integrada por ancianos que se trataba de una rendición anticipada. Lo que no sabían era que los ancianos formaban parte del gobierno de aquel pueblo y que como tales lo que en realidad realizaban era una ceremonia de recibimiento a los extraños. Tampoco podrían saber aquellos españoles que a la ocupación militar del pueblo le correspondería una tenaz defensa, por parte de los guerreros purhépechas.

Después de la ocupación vendría la reducción de estos pueblos, y con ello se fracciona este antiguo pueblo de Nurío para dar origen a los dos pueblos vecinos (San Felipe de los Herreros y Cocucho) y al actual Nurío, siendo además esta reducción el germen de las venideras desavenencias por límites de tierras entre hermanos indígenas. Desavenencias que se agudizaron con la llegada de malos gobiernos al poder, provocando la muerte entre hermanos de raza al querer legitimar la posesión de la tierra al expedir resoluciones a uno y otro pueblos sobreponiéndose así los límites territoriales.

A fuerza de reflexión se ha ido entendiendo, se narra, que los conflictos por límites de tierras, no son conflictos de las comunidades sino conflictos provocados por el aparato gubernamental que repite hasta el día de hoy los errores heredados de la época colonial. Por eso, señalan en la narrativa, lo primero que hemos querido entender con los hermanos de la región es que somos parte de una misma nacionalidad purhépecha, y por lo tanto, debemos superar los enfrentamientos que se basan en documentos elaborados por personas ajenas a nosotros y creados en muchas ocasiones de mala fe.

Así, continúa la narración, como parte de este encaminamiento en la reconciliación de las comunidades y como parte de la lucha y resistencia de los purhépechas, se buscó la instauración de la secundaria técnica y la primaria bilingüe para fomentar y rescatar la cultura purhépecha. Como testimonio de la lucha que se dio para la creación de la secundaria técnica se plasmó un mural en uno de los edificios de esta secundaria. Este mural enaltece la cultura purhépecha y contiene un mensaje de imploración para que el pueblo se organice y demande sus derechos.

Y así en esta larga resistencia se llega al "Ya Basta" de los hermanos zapatistas, continúa la narración, y fue entonces cuando llegó el tiempo nuestro, el tiempo de los indígenas y no sólo de nosotros sino de la sociedad mexicana y civil para volvernos a organizar. Y ha sido así como hemos continuado andando en la lucha, para hacernos escuchar, para decir "Ya Basta". Y fue entonces cuando platicando entre nosotros decidimos invitar a los hermanos zapatistas para que nos visitaran aquí en nuestra comunidad y desde aquí proponer un dialogo con la sociedad y exigir el cumplimiento de los acuerdos de San Andrés y el respeto a nuestros derechos y cultura indígenas.

De la anterior narración conviene señalar que para fines de exposición, aquí hemos realizado una apretada síntesis del conjunto de narraciones registradas guardando el hilo narrativo de todas ellas. En este sentido es preciso señalar que si bien esta narración comienzan a controlarla un número cada vez más creciente de comuneros de la localidad, en general ha sido socializada por Juan Chávez, líder indígena de la localidad, y matizada a partir de su experiencia política; reafirmada esta narrativa, además, por los letrados de la localidad.

Lo que importa resaltar en la versión que se intenta socializar, es fundamentalmente una historia de lucha y resistencia indígena primigenia. Así, cuando se trata de “contar la historia del pueblo”, es decir de reconstruir la memoria histórica local, en voz de los letrados de Nurío la narrativa se vuelve lógica, y recientemente valerosa y eminentemente indígena.

RECUENTO FINAL

En el caso de la revuelta de Zamora las narrativas están elaboradas en función de lo ocurrido, ello alimenta la memoria, y es a partir de esta memoria que fundan cierta identidad en relación con el resto de la sociedad para situarse en ella. En el caso de la lucha indígena de los nurienses todo se vuelve más presentista y la narrativa va experimentando modificaciones de acuerdo con los contextos, de hecho son los actores mismos quienes adaptan, mutilan y re-crean imágenes sobre el pasado para situarse e identificarse en el contexto de la sociedad nacional.

La revuelta de Zamora no es solamente la versión local de ese gran movimiento impersonal llamado Revolución Mexicana, sino un verdadero parteaguas para la sociedad regional que de alguna manera se entremezcla con el movimiento revolucionario, pero que no es efecto de éste. De ahí que sea necesario todavía describir este suceso en toda su complejidad, y no sólo en sus aspectos anecdóticos o negativos.

Finalmente habrá que tener en cuenta, y para lo cual la narración de la revuelta zamorista y la lucha indígena en Nurío pueden ayudarnos, es que las narraciones locales cuando el antropólogo las recupera están fuertemente mediadas por la realidad social en que se ubican quienes cuentan esas historias. Es decir, no son ajenas a los intereses de grupo y a la posición de clase de quien reconstruye y cuenta esas historias. Y aquí habría que tener en cuenta que si bien la antropología ha tendido a ser una de las disciplinas más ahistóricas, “nos ha enseñado [dice Stone 1986: 108] cómo todo un sistema social y un conjunto de valores pueden ser esclarecidos a partir del registro por el método iluminador consistente en registrar minuciosa y elaboradamente un suceso particular, siempre y cuando a éste se le ubique con sumo cuidado dentro de la totalidad de su contexto, y se analice con mucho detenimiento en lo tocante a su significado cultural”.

BIBLIOGRAFÍA

Comaroff, John and Comaroff, Jean, 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview press, USA.

Darton, Robert, 1987. *La Gran Matanza de Gatos y otros Episodios de la Cultura Francesa*, FCE, México.

Evans-Pritchard, E.E., 1974. *Ensayos en Antropología Social*, Siglo XXI, España

Geertz, Clifford, 1983. "Common Sense as Cultural System", en *Local Knowledge*, Basic Books, USA.

—, 1983. "Local Knowledge: Fact and Law in Comparative Perspective", en *Local Knowledge*, Basic books, USA.

Ginzburg, Carlo, 1981. *El queso y los gusanos*, Muchnik eds., Barcelona España.

—, 1989, "Indicios. Raíces de un Paradigma de Inferencias Indiciales", en *Mitos, emblemas, indicios*, Gedisa, Barcelona España.

Le Goff, Jaques, 1983. *Tiempo, trabajo y cultura*, Taurus, Madrid

Lepe Preciado, José T., 1982. *Pedro Zamora. "La Voz del Viento"*, Costa Amic eds., México

Marcus, G.E. and Clifford, J., 1986. *Writing Culture*, University of California Press, Berkley

Morett, Gabriel Ch., 1990. *Siguiendo los Pasos al General Pedro Zamora*, ed. del Autor, México

Rabasa, Emilio, 1985, *La bola, La gran ciencia, El cuarto poder y Moneda falsa*, Editorial Porrúa, México.

Rubín, Ramón, 1983. *La revolución sin mística. Pedro Zamora. Historia de un violador*, Ed. Hexágono, Guadalajara Jal.

Rulfo, Juan, 1976. *Pedro Páramo*, FCE, México

—, 1972. *El Llano en Llamas*, FCE, México

Sahlins, Marshall, 1988. *Islas de historia*, Gedisa, Barcelona

Stone, Lawrence, 1986. *El Pasado y el Presente*, FCE, México

Trujillo, Enrique, 1975. *Apuntes para un Ensayo Histórico de la antigua Ciudad de San Gabriel, Jal.*, Ed. del autor, Guadalajara Jal.