

La política de los cargueros. Los cargueros de la política. El Cabildo en una localidad purhépecha¹

Carolina Rivera Farfán²
CESMECA-UNICACH

Introducción

El sistema de cargos, tan caro en los estudios de la antropología mexicana ha conformado amplias discusiones y debates en torno a su origen y papel en las sociedades indias. Cualquier antropólogo e historiador que haya dedicado algún tiempo al estudio de los pueblos indios se ha enfrentado con la institución de cargos y el sistema de santos, como estructuradores de la organización ceremonial, social y política de la sociedad india.

Su estudio nos ha obligado a tener un referente más abarcativo que es el de "comunidad" como el espacio imaginario y el sustento principal a partir del cual se analiza la institución de cargos. De hecho como lo demuestra Viquiera (1995:22) este concepto funcionó como uno de los principales paradigmas que orientaron el desarrollo de los estudios antropológicos e históricos en México, y conformó asimismo el elemento sobre el cual se desarrollaron las polémicas teóricas.

El levantamiento neozapatista ha puesto de nueva cuenta en escena los temas del Estado, la Nación y su relación con los grupos étnicos y precisamente la cuestión de la "comunidad india" y la demanda de sus derechos específicos ha adquirido relevancia pero, como sabemos, tiene una trayectoria histórica en la imaginación sociopolítica en México (Escalona, 1998). En el marco de la discusión suscitada sobre los derechos indígenas Roger Bartra y Miguel Alberto Bartolomé nos presentaron el año pasado (*La Jornada*, agosto y octubre de 1997) un ríspido debate al presentar lo que cada uno concibe como el "sistema de gobierno" de los pueblos indios y al que ambos ubican

¹ El argumento central del presente texto es retomado del libro *Vida nueva para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la Nueva Evangelización*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1998. La presente versión fue presentada en el IV Coloquio Paul Kirchhoff "Las expresiones del poder", realizado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM durante los días 19 al 23 de octubre de 1999.

² Antropóloga social, investigadora del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la UNICACH. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

en el sistema de cargos. Bartra hace una tipología de “sistemas normativos étnicos” señalando en primera instancia que en las formas de gobierno indígena “la máxima autoridad suele recaer en un gobernador, cacique, mandón o principal (...) sus decisiones son inapelables y se acatan sin discusión”. Señala:

En síntesis, los sistemas normativos indígenas —o lo que queda de ellos— son formas coloniales político-religiosas de ejercicio de autoridad, profundamente modificadas por las guerras y la represión, en las que apenas puede apreciarse la sobrevivencia de elementos prehispánicos. Estas formas de gobierno han sido hondamente infiltradas y hábilmente manipuladas por los intereses mestizos o ladinos. Los ingredientes que podríamos calificar de democráticos son muy precarios; se reducen al plebiscito y al ejercicio de una democracia directa en asambleas, donde las mujeres y las alternativas minoritarias suelen ser excluidas o aplastadas (...). (Bartra, 1997).

Bartra sostiene que la presencia de gobiernos basados en usos y costumbres en lugar de fortalecer a la sociedad civil siembra semillas de violencia, que no son democráticas y sí son fuente de conflictos. Sugiere que es necesario reformar los usos y costumbres y cambiar la cabeza del sistema.

En oposición y en respuesta a ese planteamiento Bartolomé, señala que

A nivel normativo, y a pesar de que existan muchas excepciones y desviaciones, el papel de las autoridades ha sido siempre presidir las asambleas comunales, donde se tratan las cuestiones que afectan al pueblo, y en los que los mecanismos de toma de decisiones se basan por lo general en el consenso y no en la mayoría (...). Los líderes son reguladores y no dirigentes de la vida colectiva, se encargan de que ésta transcurra de acuerdo con las tradiciones, pero no están capacitados para modificarla. (Bartolomé, 1997).

De tal suerte que en la actualidad el sistema de cargos que conjuga rasgos coloniales (el municipio castellano) y nativos (sistema de grados de edad), se encuentra muchas veces interferido, transformado o rediseñado, como consecuencia tanto

del Estado y de los partidos, como de la necesidad del sistema local de articularse con el exterior, poniendo así énfasis en la mediación. Pero la autocracia que imagina Bartra no existe (...) Los Consejos de Ancianos no representan una gerontocracia autoritaria sino que son los abuelos comunales (...) El Consejo no designa a las nuevas autoridades, sino que las propone a la asamblea general. En la actualidad existen cada vez menos Consejos de Ancianos, ya que su carácter tradicionalista suele estar en contradicción con la búsqueda de una más eficiente mediación, por lo que muchos pueblos están reformulando o restringiendo su papel. (Bartolomé, 1997).

Estas posiciones encontradas, como dos concepciones de la comunidad india, nos remiten al ejercicio del autoritarismo y el consenso como dos polos a partir de los cuales se aborda actualmente el estudio de las comunidades indias y sus formas de gobierno en un marco de discusión sobre los derechos de los pueblos indios.

Sin embargo, los estudios empíricos nos demuestran que ambos elementos están presentes en las localidades indias, como en las denominadas mestizas, y probablemente poner una en el extremo de la otra no ayude mucho a la discusión y al conocimiento de las especificidades e historicidad de los pueblos indios. ¿Hasta dónde, como cuestiona Escalona (*ibid*), las oposiciones entre violencia y consenso, contribuyen al examen de la dinámica histórica de las diversas formas de comunidades actuales? ¿No será que esos pares de oposiciones forman parte de la construcción de "tipos", en el sentido weberiano, y como herramientas de investigación y no como formas de diferenciar y clasificar las diversas comunidades históricas?

Conviven el consenso y algunas manifestaciones de autoridad y muchas veces de autoritarismo manifestadas en determinadas instancias y determinaciones que regulan la vida de los pueblos. Las circunstancias y proyectos institucionales externos son, la mayoría de las veces, los encargados de generar el marco y contexto de reorganización social, política y cultural de instituciones que tienen gran trascendencia histórica, muchas de ellas ligadas a creencias religiosas.

La injerencia de instancias estatales, la Iglesia, los partidos políticos, por mencionar algunas, logran subordinar no solamente a la dirigencia indígena que la mayoría de las veces son sus colaboradores más directos, sino

también de manera irónica, pensando con Jan Ruz (1995:252), logran cooptar las mismas estructuras comunitarias que son indentificadas como los espacios de resistencia a la intervención externa, tales como las formas de autogestión independiente, la estricta aplicación de modelos de solidaridad comunitaria y la legitimación religiosa del poder político.

Pero también, como sabemos, estos pueblos no son receptores pasivos, los cambios siempre son incorporados a las instituciones locales mediante la reelaboración y resignificación.

El objetivo del presente trabajo es reflexionar acerca de estas cuestiones. Para este fin veremos cómo el Cabildo (sistema de cargos) en Tarecuato, Michoacán se enfrenta a la Iglesia, en este caso la parroquia local, a partir de la instauración de un proyecto parroquial de origen carismático denominado Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE)³, y cómo éste es reinterpretado por la feligresía que se adscribe a una localidad indígena que aún mantiene una coherencia cultural con profundo arraigo histórico y cuyas prácticas de religiosidad "tradicional" forman parte de un repertorio simbólico que expresa la etnicidad. La construcción de la etnicidad a partir de la conformación de la comunidad, como unidad imaginada, se instituyó como uno de los principales elementos de legitimidad y disputa entre los diferentes actores y proyectos religiosos.

La disputa generada inicialmente en la esfera religiosa, se legitimó a partir de que el emergente proyecto pastoral se convirtió no sólo en una opción real de adscripción religiosa, sino también en un proyecto que establece formas alternas de vivir la religiosidad y su relación con el entorno social, lo que constituyó una alternativa. Sin embargo, esa primera fase del enfrenta-

³ La Nueva Evangelización tiene sus antecedentes en 1899 con el I Concilio Plenario de América Latina, pero es hasta el Concilio Vaticano II cuando, por vez primera, se vislumbra y vincula el precepto a la existencia de los laicos. Concretamente en Santo Domingo (1992), Juan Pablo II definió que la Nueva Evangelización tiene como meta "considerar nuevos retos, desafíos e interpelaciones que los cristianos se hacen y a los cuales la Iglesia tendrá que dar respuestas". Ello no significa, agrega, proponer otro Evangelio, sino a partir del existente se pretende abordar las realidades emergentes en las que existe un divorcio entre la fe y la vida, injusticia, desigualdad social, y violencia, (Santo Domingo, 24, citado por Rivera, 1996).

Diversos movimientos y sistemas pastorales, como el SINE, surgieron a partir de la renovación que la iglesia proponía con el afán de encarar los tiempos modernos.

En el SINE, de acuerdo con los documentos de Santo Domingo, se pretende "encontrar fuerzas renovadoras en la fidelidad de la Palabra de Dios, su lugar de acogida en la comunidad eclesial, su aliento creador en el Espíritu Santo, que crea en la unidad y en la diversidad, alimenta riqueza carismática y ministerial y se proyecta al mundo mediante el compromiso misionero" (Navarro, 1994, cit. Rivera, *ibid.*).

miento se agudizó en el momento en que el Cabildo y la parroquia se insertaron en actividades partidistas en un marco de gran efervescencia política desarrollada en Michoacán y gran parte del país cuando el PRD enfrentó al PRI en el significativo año de 1988. La dirigencia parroquial y gran parte de sus seguidores se adscribieron al PRI, en tanto el Cabildo y la mayoría de la población simpatizaron y se adhirieron de forma inmediata al PRD. Los líderes de esta facción se vincularon asimismo a la Nación Purhépecha, organización regional indígena que propone identidades colectivas más allá de la localidad y con objetivos políticos que cuestionan los proyectos del Estado.

Las consecuencias de las discrepancias políticas se proyectaron en una lucha por el poder a nivel local adquiriendo un perfil faccional que enfrentó a los "tradicionalistas" y a los neoevangelizados y que en su interior se tradujo como el enfrentamiento entre el PRD y el PRI.

En ese sentido, la dinámica religiosa existente se superpuso a la partidista con la cual se acentuó y polarizaron las diferencias, ritmos, acciones y discursos. Esta situación provocó que el Cabildo alentara y reforzara su sentimiento comunitario y resurgiera como una institución de poder. Actualmente no sólo es la institución representante y estructuradora de la organización ceremonial de Tarecuato, sino además forma parte activa del sistema de cargos públicos dentro de la jefatura de tenencia de la localidad.

Este caso nos permite ver, por un lado, cómo la Iglesia en cuanto institución cultural se encuentra en constante cambio, y cómo éstos, junto con sus proyectos reformadores, impactan sobre instituciones establecidas y concretamente sobre sus posibilidades de refuncionalización. Vemos cómo los sistemas religiosos, al igual que las manifestaciones de la etnicidad, como fenómeno cultural, y después como expresión política son elementos que los grupos sociales manipulan y moldean de acuerdo con las circunstancias y en correspondencia a los acontecimientos políticos y sociales dentro, pero sobre todo, fuera de la localidad.

Consenso y conflicto, ambos presentes y estructuradores de la vida comunitaria, no son categorías exclusivas ni excluyentes, uno y otro son parte de la dinámica misma de las relaciones de comunidad y las tensiones entre individuo y colectividad, entre lo local y lo externo, por lo tanto, deben entenderse como parte de esa dinámica (Escalona, *ibid*).

1. Territorio y jerarquía en la estructuración del orden comunal

Tarecuato es un pueblo que aún conserva diversos elementos de su antigua cultura purhépecha. En el ámbito religioso se encuentran los rasgos

más significativos de un modelo comunal a través del cual el Cabildo logra concretar una serie de instituciones al presentarse como la principal instancia que estructura la organización ceremonial y, por lo tanto, una representación de comunidad como un espacio social.

El catolicismo purhépecha tiene su base en la organización territorial que objetiviza un modelo cultural de comunidad. Este principio se estructura en la organización residencial de los barrios y en su interrelación barrial a través de los vínculos sociales establecidos en un proceso intergeneracional de intercambio matrimonial.

El Cabildo es una institución formal, constituida por cuatro parejas conyugales de cada barrio. Sus posiciones representan el vínculo comunal entre los cinco barrios del pueblo y su estatus como agentes principales en un complejo proceso ceremonial cuyo eje central es la imagen propia de cada espacio barrial. El Cabildo encabeza la religión purhépecha, cuyos rasgos la diferencian del catolicismo oficial de la parroquia. Es una institución que se estructura como un consejo permanente que encabeza el sistema de cargos, y quienes forman parte de él son denominados *t'areptis* o cabildos, los *señores principales*.

En términos simbólicos representa una organización residencial que vincula a los barrios del pueblo, mediante un imaginario comunal. El centro de esta unidad imaginada es el conjunto de santos y vírgenes. Las expresiones rituales de las capillas y altares domésticos, celebradas en complejas prácticas institucionalizadas, constituyen los referentes en los cuales las relaciones expresadas en términos de parentesco, territorialidad y ciclos reproductivos se vuelven ojetivos.

Sin embargo, santos, cargos y barrios sostienen una lógica temporal y territorial ordenada sobre un esquema jerárquico. Los cinco barrios de Tarecuato se ubican en una escala de importancia significativa, el barrio de las Vírgenes es el central, al que le suceden San Juan, San Pedro, Santiago y San Miguel reconocidos como "los cuatro barrios". Las imágenes y los cargos de los santos siguen esa misma jerarquía.

La rotación de cargos religiosos y la alternancia de los cargos superiores suele guiarse por un orden espacial que distribuye periódicamente el poder entre los distintos barrios del pueblo. Este principio, no es algo exclusivo de Tarecuato: Ricardo Falla, lo documentó en pueblos de Guatemala; Zárate (1991) sugiere que el sistema de rotación de cargos es característico de algunos pueblos purhépechas; Millán (1993) lo encontró en localidades de

Oaxaca y en San Juan Chamula el orden de los barrios se ubica en la misma línea.

En Tarecuato, esta forma de rotar cargos en el territorio barrial sigue una lógica bien definida: los cargos primeros son elegidos por el barrio de las Vírgenes, los cargos segundos derivan de los “cuatro barrios”.

Así, el sistema jerárquico reproducido por el Cabildo es un importante mecanismo ideológico de cohesión interna cuya unidad imaginada, basada en la organización ceremonial, presenta un alto grado de coherencia en una serie de instituciones que dan cuerpo a un modelo de comunidad.

Este modelo cultural se reproduce actualmente a partir de dos elementos básicos: 1) en tres barrios (San Juan, Santiago y San Miguel) la composición de cabildos es el resultado de fuertes lazos de parentesco con gran profundidad generacional de continuidad mantenida a través de la herencia del cargo como parte de un patrimonio devocional y territorial. Estos ejes organizativos de residencia y descendencia han permitido al Cabildo conformarse como una agrupación fuerte que se manifiesta y refrenda una alternativa cultural frente a proyectos externos. 2) La organización ceremonial del Cabildo no es una continuidad o sobrevivencia de su modelo original; es más bien una refuncionalización de las instituciones y su permanencia se vincula con la capacidad de cambio y adaptabilidad a los acontecimientos históricos locales y extralocales. Este proceso ha modelado una forma de adaptación que se proclama y reafirma una alternativa cultural.

La misma representación territorial se encuentra simbolizada en el atrio central, del templo parroquial, subdividido en cinco partes. Cada fragmento corresponde a un barrio. En su representación cardinal el barrio de las Vírgenes ocupa el lugar central y los cuatro barrios restantes se ubican en sus correspondientes orientaciones reales. El señalamiento y designación de cada unidad territorial se generó a partir de que los franciscanos “entregaron”, durante el periodo colonial, a cada barrio su ración de espacio para ahí enterrar a sus difuntos cuando el atrio era camposanto. Es decir, que los grupos de parentesco de cada barrio han encontrado su representatividad en la parte central del pueblo. Aún hoy día es posible observar a cabildos, cargueros y sus respectivos grupos familiares realizar el anual rito de la limpieza en cada espacio que corresponde a su barrio.

2. Cabildo versus parroquia

Una relación distinta, más compleja, es la que se da entre el Cabildo y el catolicismo oficial representado por la Parroquia. En los últimos cincuenta

años, la relación entre ambas instancias ha sido cambiante. Aproximadamente desde la década de 1940 hasta la de 1980, ambas instituciones sostuvieron vínculos basados en una relativa tolerancia. Los párrocos de ese periodo se concretaron a desarrollar líneas pastorales "conservadoras". Centrados básicamente en el anuncio de la Palabra de Dios y la administración sacramental, su relación con la feligresía se basó en el desarrollo de obras y servicios comunales (como la introducción del agua entubada y la reconstrucción del templo parroquial). El Cabildo y las agrupaciones femeninas de culto y oración (Marías de los Sagrarios y franciscanas) fueron actores relevantes en el desempeño de tales labores.

Sin embargo, desde principios de la década pasada la relación entre el Cabildo y la parroquia se ha venido modificando a partir de que esta última introduce un sistema religioso vinculado al catolicismo carismático. Desde la instauración del nuevo proyecto denominado Sistema Integral de la Nueva Evangelización (SINE) la parroquia de Tarecuato dejó de considerarse "tradicional" para convertirse en neoevangelizadora.

El SINE como otros sistemas religiosos que participan de su espiritualidad y preocupaciones, propone un ministerio fundacional que no queda encerrado en los templos, ni se circunscribe a la celebración de la liturgia y a la administración sacramental. Es una pastoral que hábilmente se introduce en la vida cotidiana de los fieles mediante la creación de las *pequeñas comunidades* cristianas. Son pequeñas agrupaciones de laicos que permiten sectorizar la pastoral. En su interior sus miembros se sienten responsables unos de otros, edificándose mutuamente al compartir lo que tienen. La *pequeña comunidad* es considerada la célula viva de la parroquia, entendida como comunión orgánica y misionera.

El éxito de la pastoral se centró en el desarrollo de cuatro estrategias: 1) la apropiación de las instituciones locales tradicionales, 2) de los esquemas culturales de organización, 3) la sectorización territorial de la parroquia⁴

⁴ La sectorización de la parroquia es un elemento clave de la estrategia evangelizadora para atraer y atender fieles alrededor de la Iglesia. El SINE retoma esta acción para abarcar todos los espacios físicos de la parroquia. Jaquez (1995) señala que la sectorización es un medio por el cual el agente clérigo, individualmente o con un consejo, delimita o determina grupos de personas o realidades con características similares, ya sea en relación con el territorio, a los barrios (como en el caso de Tarecuato, Michoacán en que cada barrio fue convertido en un sector). El objetivo es realizar la evangelización y catequesis en cada sector, así como atender las necesidades de la Iglesia a través de la participación de los laicos. Al tomar estas delimitaciones sectoriales se logran beneficios tanto pastorales, políticos y sociales significativos: los agentes (jerarquía y laicos) toman a la comunidad como un conjunto de personas con diversas características que recibirán un mensaje apropiado (cit., Rivera, *ibid.*)

y 4) el nuevo papel del laico en el desarrollo de los ministerios (de evangelización, de *comunidades*, liturgia, catequesis y acción social). El laico se convierte en un personaje capaz de realizar funciones antes casi exclusivas del párroco a partir del desarrollo de diversas tareas en el campo ministerial y de evangelización.

Estos cuatro elementos se concretan en la resignificación de los contenidos étnicos propios de la localidad indígena. Los antiguos barrios dejaron de ser llamados, por los neoevangelizados, Las Vírgenes, San Juan, San Pedro Santiago y San Miguel para convertirse en sectores ahora nombrados Dan, Simeón, Leví, Neftalí, Zabulón y Rubén. Las viejas capillas y las imágenes de los santos y vírgenes han sido apropiados pero sus contenidos y significados adquirieron nuevas expresiones a través de formas simbólicas opuestas al catolicismo tradicional. Los patrones de socialización, la organización del trabajo colectivo, así como las novedosas formas de generar relaciones entre grupos familiares presentan cambios desde que los fieles adquirieron su inclusión en la *pequeña comunidad*. El tema de la solidaridad y la ayuda mutua, ahora se conceptualiza a partir de los principios estructuradores de la Nueva Evangelización concretados en los ejercicios de oración y culto al Espíritu Santo. El culto y rito alrededor de los santos resultan obsoletos para los neoevangelizados.

La emergente identidad religiosa se construye alrededor de las *pequeñas comunidades*, sectoriales y parroquial, en cuyo interior, los fieles generan un sentimiento de pertenencia subrayado en la protección, comprensión, seguridad, consuelo, ayuda que todos deben a todos. La edificación mutua, permite realmente conformar una comunidad de fieles comprometidos unos con otros favorecido en gran medida por el Testimonio de Vida de sus miembros⁵. Las reuniones semanales propician la unificación de códigos, actos y gestos, y permiten la representación de una identidad de espiritualidad entre los neoevangelizados.

Si bien, el SINE ha tenido gran aceptación entre la feligresía parroquial, es preciso mencionar que la mayoría de la población no comparte su proyecto, más aún cuando la autoridad parroquial puso en tela de juicio la estructura social comunitaria sostenida por una serie de instituciones ordenadas en gran medida por el Cabildo. En ese contexto es posible entender que el proyecto de la Nueva Evangelización encontró resistencia y oposición.

⁵ Este aborda la experiencia de conversión. Se hace un relato de las vivencias ordinarias y extraordinarias en la vida de los fieles neoevangelizados, como irrupción de lo sagrado y lo trascendente en la rutina de la vida cotidiana.

Así, ante la novedad que propone cambios estructurales de la comunidad, el Cabildo responde al generar modelos de resistencia proyectados en esquemas simbólicos contruídos a partir de la idea revitalizadora de la organización ceremonial, acompañado de un nuevo discurso tendiente a revalorar ideológicamente la etnicidad. Es decir, el Cabildo, recurre a un mensaje defensivo de las formas de organizar culturalmente el espacio y las maneras de estructurar la organización ceremonial (redes de parentesco representadas en prácticas religiosas) precisamente porque el SINE se apropia de las estructuras organizativas del culto tradicional para sustituirlas por categorías organizativas basadas en la referencia al Evangelio.

El conflicto étnico y cultural presentado por las opciones del catolicismo, se agudizó cuando ambas instituciones se insertaron en actividades partidistas en el marco del surgimiento del Partido de la Revolución Democrática (PRD) en 1988. La dirigencia parroquial y gran parte de los neoevangelizados han simpatizado y realizan labor proselitista por el partido en el gobierno. En tanto, el Cabildo y jóvenes líderes profesionistas de la localidad, emparentados con los cabildos, de forma conjunta, se vincularon coyunturalmente al PRD. A partir de 1989 el conflicto faccional entre neoevangelizados y "tradicionalistas" adquirió un carácter abiertamente político.

Las consecuencias de esta nueva fase se proyectaron en una lucha por el poder a nivel local, como así demuestra el enfrentamiento por el control de los cargos públicos (jefe de tenencia y el representante de los bienes comunales).

En Tarecuato, ambas facciones han visto en los partidos una opción coyuntural hábilmente aprovechada lo que les permite relacionarse con el exterior. La emergencia de líderes, unos del SINE y otros vinculados al Cabildo, determinó la orientación de las acciones políticas entre ambas instancias. Los líderes neoevangelizados establecieron nexos con el Centro Nacional de Apoyo a las Misiones Indígenas (CENAMI); así como con candidatos priístas del municipio y del V Distrito Electoral de Zamora, Michoacán. El caso más significativo es el de un candidato del PRI por la diputación local, quien en dos trienios ha peleado el puesto. La amistad del candidato con el párroco posibilitó su acceso a Tarecuato en momentos de campaña electoral. El político movilizó ayuda para su candidatura a través de la donación de material de construcción para una capilla, una escuela y un puente. En todos estos proyectos intervinieron y se vieron favorecidos casi de forma exclusiva los miembros del SINE.

Los líderes perredistas relacionados con el Cabildo, por otro lado, se vincularon a la Nación Purhépecha⁶, organización regional indígena que propone identidades colectivas más allá de la localidad y con objetivos políticos que cuestionan los proyectos del Estado. Estos emergentes actores generaron un mensaje discursivo como un recurso para reivindicar y revitalizar funciones y jerarquías tradicionales; defienden la cultura y las tradiciones, es decir, formas comunales de organización. Esto último, sólo es posible entenderlo en un marco regional, incluso nacional, de recomposición política cuando desde finales de la década pasada surge un reavivamiento de lo que se ha dado en llamar “el retorno del indio” a la esfera política y a la vanguardia de las luchas sociales⁷.

3. La *purhepechidad* y el discurso político de la etnicidad

Desde el surgimiento de la Unión Campesina Emiliano Zapata en Michoacán en 1979 como un movimiento cuyas demandas principales son de tipo agrario: la tenencia de la tierra y los recursos naturales de las comunidades indias; más tarde el Frente Independiente de Comunidades Indias de Michoacán (FICIM), la Nación Purhépecha (NP) y la celebración del Año Nuevo Purhépecha (ANP), que se han vinculado más con la defensa y promoción de su cultura, la etnicidad y la resistencia cultural se definieron como componentes básicos en la lucha por los derechos sociales, cívicos y políticos. En

⁶ La NP surge en 1991 como Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán (FICIM) conformado principalmente por jóvenes profesionistas indígenas y por algunos representantes del cardenismo. Su aparición se relaciona con las celebraciones de los 500 años de “invasión europea que significó muerte, destrucción, violencia de nuestras naciones”; así como con los cambios al Artículo 27 Constitucional, considerado una amenaza para la identidad india. El Frente reivindica el carácter inalienable de las tierras comunales y ejidales y su concepción como propiedad social (Decreto de la Nación Purhépecha, 1991).

En ese sentido, los líderes denuncian que las reformas al 27 tendrían efectos desestructuradores de la cultura comunal, dada la importancia que la organización territorial ha tenido como referente de la identidad local (Zárate, 1994:119). Así las acciones y estrategias de luchas posteriores, a decir de De la Peña (1995:5), ubica a la NP dentro de los nuevos movimientos de indios que “exigen al Estado y a la sociedad civil los acepten de manera explícita en calidad de interlocutores por derecho propio”. Situación que no se restringe al ámbito económico, sino al político y cultural.

⁷ El fenómeno se anunció en los manifiestos de la Segunda Reunión de Barbados y en los documentos que Guillermo Bonfil publicó bajo el título de *Utopía y Revolución* (1981), y se convirtió en noticia internacional gracias a los intentos de las organizaciones indias por redefinir las celebraciones del Quinto Centenario del viaje de Colón. (De la Peña, 1994:2).

los pueblos indios de Michoacán las demandas agrarias y culturales se legitimaron en un marco de *purhepechidad*. Este delimita el campo del movimiento étnico de los purhépechas en la época contemporánea. El discurso político de la etnicidad, estructurado por estas organizaciones, se vuelve una estrategia que se perfiló como un instrumento real de poder para demandar al Estado las acepte en calidad de interlocutores, por derecho propio; donde los indios tengan cabida, y por ese medio adquirir lo que De la Peña denomina la "ciudadanía étnica".

Estas agrupaciones se caracterizan por generar un proceso organizativo que tiende a ser más autónomo porque se "apoya en la expansión política de sus dominios local y regional y es justo ahí donde la etnicidad alcanza su mayor definición política" (Vázquez, 1992). En general insisten en delimitar lo específico de su cultura y abanderar su comunalidad al nivel de negociaciones con el Estado.

Ese es el contexto en que los jóvenes líderes del perredismo en Tarecuato, emparentados con miembros del Cabildo, insertan a su localidad, junto con sus conflictos y disputas internas, en la escena política regional. No es de extrañar entonces, que en la nueva fase del conflicto local la emergencia de éstos líderes, también en oposición (unos del SINE y otros del Cabildo), determinara la orientación de las acciones políticas entre el Cabildo y la parroquia.

Uno de los principales elementos considerados como una afrenta a la legitimidad del Cabildo fue el desconocimiento que la parroquia hizo de la institución; sus miembros fueron reprobados por "su vejez, ignorancia, borrachera y analfabetismo". Pero el mayor insulto se dio desde que los neoevangélicos se apropiaron de sus capillas barriales y de algunas imágenes para usarlas como espacios de oración y culto al Espíritu Santo. Las manifestaciones de resistencia no se hicieron esperar desde que sus espacios y símbolos sagrados adquirieron un carácter consciente y político. Tal es el caso de la resignificación a la denominación de sector *versus* barrio o el caso del Espíritu Santo, como nuevo agente religioso, *versus* santos y vírgenes.

De forma paralela la disputa por la jefatura de tenencia generó, en los primeros años de esta década (1990-1993), un ambiente de ingobernabilidad, incluso a nivel municipal y estatal. Los ánimos de los tradicionalistas y los neoevangélicos encontraron su peor momento, todos los asuntos del espacio público se polarizaron y se particularizó su condición partidista. En el ámbito civil se generó una lucha por los cargos públicos; cada agrupación

tenía a su propio candidato. La tradicional organización de las faenas comunitarias dirigidas por el Cabildo se suspendió en tanto no se solucionaban problemas poselectorales. En el ámbito de la organización ceremonial, la controversia por las capillas y los santos fueron un reflejo de la tirante situación.

En esa coyuntura el Cabildo apareció como la autoridad que legitimaba las acciones dando el triunfo a los candidatos perredistas. Sus miembros fueron apoyados fuertemente por los jóvenes líderes profesionistas. El testimonio de uno de ellos es significativo

Eramos cinco líderes del PRD, más el jefe de tenencia, quienes planteamos a los cabildos de los cinco barrios sobre la necesidad de retomar la importancia que como autoridad civil tuvieron hasta hace cincuenta años; porque estaban prácticamente ignorados de estas cosas de la política (...) A partir de las reuniones de promoción de las faenas, nos empezamos a organizar cabildos y autoridades. Teníamos que aprovechar la influencia del PRD para hacer fuerte al Cabildo. Al principio los cabildos estaban recelosos, se preguntaban ¿cómo estos muchachos nos van a enseñar y organizar? pero finalmente los convencimos. Cuando todo estuvo listo les dimos una oficina allá en la jefatura y, a partir de 1992, ellos las autoridades y nosotros nos reunimos cada martes para tratar asuntos del pueblo (...) Nuestra idea era demostrar a los priístas, al padre (párroco) y a todos, los que no le daban importancia al Cabildo, que ellos son autoridad y que Tarecuato tiene su historia que nos heredaron nuestros antepasados y esa es la que vale. (Testimonio directo, 1995).

El Cabildo y los líderes perredistas capitalizaron la coyuntura electoral para reivindicar y revitalizar funciones que sólo existían en la memoria de los viejos. Hasta la década de 1940 el Cabildo en Tarecuato elegía a las autoridades comunales. Con esta acción rebasaba actualmente su competencia exclusiva del ámbito religioso. Esto se entiende como una adaptación a nuevas estrategias culturales y políticas que les permite reproducirse como institución que se ajusta e integra a los procesos de cambio.

En esa novedosa circunstancia generaron y reinventaron esquemas simbólicos construidos a partir de la idea revitalizadora de la organización ceremonial. Surgió un discurso y práctica tendientes a revalorar ideológica-

mente la etnicidad. Un discurso que remarca los tradicionales modelos de organizar el espacio (territorialidad) y formas de organización ceremonial (parentesco asociado a prácticas religiosas). Es decir, la etnicidad cuestionada responde y resiste con esquemas “tradicionales” de organización, que definen su modelo de comunidad.

En el testimonio del líder perredista y de miembros del Cabildo encontramos una reivindicación de que “la historia de nosotros es la verdadera”, en un claro objetivo por demostrar a los seguidores del SINE que la organización cultural de *nosotros* “viene de nuestros antepasados”. El mensaje refiere a un modelo fetichizado de comunidad que da énfasis inherente de su modelo de comunidad creado “desde tiempo inmemorial” y de alguna manera inseparable de lazos de sangre y lenguaje. Es decir, se hace una idealización mítica del origen y una exaltación ética del honor y la virtud.

El suyo se convierte en un discurso que vincula lo étnico con la acción política y la revalorización de símbolos y refuncionalización de instancias aparecen como elementos que dan sentido a su participación política. Los símbolos se convierten en elementos que revalorizan la etnicidad y su manipulación expresa poder, en tanto se manifiestan en un marco de enfrentamiento entre el Cabildo y la Parroquia, entre el PRI y el PRD como producto de la expresión de dos universos simbólicos y divergentes proyectos políticos.

De tal suerte que la nueva imbricación de lo étnico y lo político “no es simplemente el resultado de conflictos acumulados o esencias culturales irreductibles”. Responde más bien, al surgimiento de las ‘tradiciones inventadas’ (De la Peña, 1994, cit. Hobsbaum y Ranger, 1983).

El significado de comunidad es disputado a través de una variedad de prácticas y discursos. Para el Cabildo la comunidad es legitimada por referencia al pasado, pero también es vista como un “instrumento” que posibilita interaccionar con otras instancias extralocales (partidos, organizaciones indias, Iglesia). La polisemia de la categoría presenta un sentido utilitario de acuerdo con las necesidades y circunstancias. Es comunidad agraria cuando se trata de defender las tierras comunales, comunidad cultural cuando hay que enfrentarse a un proyecto reformador de la Iglesia, comunidad política cuando hay que vincularse a la Nación Purhépecha, comunidad india cuando se interrelaciona con el INI y la Casa de las artesanías.

Es decir que la comunidad además de ser concebida como una unidad social casi “natural”, también adquiere una connotación concreta, objetiva que se construye y proyecta ante la variedad de intereses y aspiraciones.

Considero que a pesar de los avances que la antropología ha sostenido en el estudio de los sistemas de cargos y los pueblos indios es necesario seguir insistiendo en la necesidad de hacer más estudios de caso, porque como bien señala Bartolomé (*ibid.*) es muy difícil pretender definir las múltiples experiencias particulares sin caer en generalizaciones injustas. Sólo así podremos enfrentar honestamente los temas actuales que se discuten alrededor de la vida de los pueblos indios y dejar de lado la exacerbación que se ha generado en torno del indigenismo y la ideología fundamentalista que lo único que genera es retroalimentar las tensiones étnicas.

Probablemente ocurre lo que Florescano (1998) señala al sugerir que “no pocos antropólogos del siglo XX continuaron la tarea de idealizar a la comunidad indígena, transfiriéndole sus propios anhelos de redención social”. Y que por obra de las idealizaciones imaginarias la comunidad india ha sido pensada como perfecta e igualitaria, o como autoritaria y autocrática.

El caso de Tarecuato es sólo una muestra de cómo estos antiguos pueblos son tan abiertos y cambiantes y así hay que verlos y no pensar en las colectividades culturales y étnicas detenidas en el tiempo. Ni sólo autoritarias, ni sólo homogéneas.

Bibliografía

Bartolomé, Miguel Alberto, “El antropólogo y sus indios imaginarios”, en Ojarasca del periódico *La Jornada*, octubre de 1997.

Bartra, Roger, “Violencias indígenas”, en el suplemento *La Jornada Semanal*, del periódico *La Jornada*, agosto de 1997.

De la Peña, Guillermo, “Etnicidad, ciudadanía y cambio agrario: apuntes comparativos sobre tres países latinoamericanos”, ponencia presentada en el XVI Coloquio de El Colegio de Michoacán *Las disputas por el México rural*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, noviembre de 1994.

— “La ciudadanía étnica y la construcción de “los indios” en el México contemporáneo”, CIESAS-Occidente, Guadalajara, 1995; mecanoscrito.

Escalona, José Luis, “Individuo, jerarquía y comunidad. Examen a través de un pueblo tojolabal contemporáneo”, ponencia presentada en la Mesa Redonda *Mundos de aquí, mundos de allá. Confrontación de mundos. Historia, antropología, sociología comparadas de las sociedades euro-*

peas y mesoamericanas. UNACH-CIESAS, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, julio de 1998.

Florescano, Enrique, "Siete tesis equivocadas sobre los grupos étnicos", en *Perfil de La Jornada*, marzo de 1998.

Rivera, Carolina, *Vida Nueva para Tarecuato. Cabildo y parroquia ante la Nueva Evangelización*, Tesis de Maestría, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, 1996 (en prensa).

Ruz, Jan, "La Comunidad Revolucionaria Institucional: La subversión del gobierno indígena, en Los Altos de Chiapas, 1936-1968", en Juan Pedro Viqueira y Mario H. Ruz (Editores) *Chiapas los rumbos de otra historia*, UNAM, CIESAS, CEMCA, U. de G., México, D. F., 1995.

Vázquez, Luis, *Ser indio otra vez*, CNCA, México, 1992.

Viqueira, Juan Pedro, "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", en *Anuario 1994*, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 1995.

Zárate, Eduardo, "La fiesta del Año Nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas", en Andrew Roth y J. Lameiras (ed.), *El verbo oficial*, El Colegio de Michoacán-ITESO, México, 1994.