



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de

Cundinamarca

Colombia

FIGUEROA SERRANO, DAVID
MEMORIA SOCIAL Y TERRITORIO EN LA CONFLICTIVIDAD POR TIERRAS EN
UNA COMUNIDAD INDÍGENA. UN ACERCAMIENTO DESDE LA TRADICIÓN ORAL
POLITIZADA

Tabula Rasa, núm. 22, enero-junio, 2015, pp. 189-207

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39640443010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MEMORIA SOCIAL Y TERRITORIO EN LA CONFLICTIVIDAD POR TIERRAS EN UNA COMUNIDAD INDÍGENA. UN ACERCAMIENTO DESDE LA TRADICIÓN ORAL POLITIZADA

DAVID FIGUEROA SERRANO¹

Universidad Autónoma del Estado de México
davdatura@hotmail.com

Recibido: 17 de enero de 2015

Aceptado: 28 de abril de 2015

Resumen:

El conflicto por tierras entre pueblos nahuas y mestizos en Michoacán ha sido una constante desde el siglo XIX. En ese contexto, las comunidades nahuas han sustentado la continuidad de ciertas percepciones sobre el entorno y la otredad desde la tradición oral, la cual está envuelta en dinámicas interétnicas y de poder. El objetivo de este texto es ir más allá de la visión común de la tradición oral como reminiscencias cosmogónicas; sobre todo, se busca mostrar algunas formas en que los nahuas de la comunidad de Pómaro, Michoacán, han generado memorias sociales ante los diferentes conflictos en los que se han enfrascado históricamente. En ese sentido, la tradición oral adquiere otra fisonomía desde la politización, que resignifica la realidad y las relaciones con la alteridad, donde están implícitos diversos recursos y actores sociales.

Palabras clave: memoria social, territorio, tradición oral politizada, pueblos indígenas, conflictividad.

Social Memory and Territory in Disputes on Lands in an Indigenous Community. An Approach from a Politicized Oral Tradition

Abstract:

Conflict on land between nahuan and mestizo people in Michoacan has been a constant since the 19th century. In this context, nahuan regions have supported the continuity of certain perceptions about the environment and the difference from the oral tradition which is involved in interethnic and power dynamics. This text aims to go beyond the common vision of oral tradition as cosmogonic reminiscences; above all, it is intended to show some ways nahuan people, from the region of Pomaro, Michoacan, have produced social memories as a response to the different conflicts they have entangled themselves throughout history. That way, oral tradition attains another set of features given by politicization, resignifying reality and the relations to alterity, involving varied resources and social actors.

Key words: social memory, territory, politicized oral tradition, indigenous people, conflict.

¹ Doctor en Ciencias Humanas por el Colegio de Michoacán. Licenciado en Antropología social por la UAEM.



Paris - 2015
Johanna Orduz

Memória social e território na conflitividade pelas terras numa comunidade indígena. Uma aproximação a partir da tradição oral politizada

Resumo:

O conflito por terras entre povos nahuas e mestiços em Michoacán foi uma constante durante o século XIX. Nesse contexto, as comunidades nahuas mantiveram a continuidade de determinadas percepções sobre o entorno e sobre o «outro» a partir da tradição oral, a qual está envolvida nas dinâmicas interétnicas e de poder. O presente texto busca ir além da visão comum da tradição oral como reminiscências cosmogônicas, buscando, sobretudo, evidenciar algumas formas como os nahuas da comunidade de Pómaro, Michoacán, têm gerado memórias sociais perante os diferentes conflitos em que têm se envolvido historicamente. Nesse sentido, a tradição oral adquire outra fisionomia a partir da politização que ressignifica a realidade e as relações com a alteridade, o que envolve diversos recursos e atores sociais.

Palavras chave: memória social, território, tradição oral politizada, povos indígenas, conflitividade.

Introducción

El conflicto por tierras comunales entre pueblos nahuas y mestizos, así como el interés de las instancias federales y estatales por la privatización de dichas tierras, ha sido una constante desde el siglo XIX. Aunque algunos pueblos nahuas sufrieron despojos de sus tierras e incluso desaparecieron como comunidades, otros más lograron mantener su estatus agrario de comunidades, pero han mantenido una conflictividad latente con poblaciones mestizas, lo cual no sólo se ha limitado a la posesión de tierras, sino que ha alcanzado los recursos naturales. En ese contexto, las comunidades nahuas, que se han caracterizado por sus esquemas tradicionales de organización social, aprovechamiento y uso de los recursos naturales, así como por una narrativa muy fructífera que expresa la creatividad de sus pobladores en la forma como interpretan su entorno y lo transmiten de generación en generación, han sustentado la continuidad de ciertos valores y esquemas sociales por la tradición oral. El objetivo de este texto es comprender los procesos contextuales en que la tradición oral se politiza, es decir, no se limita a asumir la presencia de una tradición oral que expresa las reminiscencias de tiempos pasados y que han perdurado en la actualidad; mas bien, busca mostrar algunas formas como los pobladores de la comunidad nahua de Pómaro han generado memorias sociales ante los diferentes conflictos en los que se han enfrascado históricamente. En esa medida, las narraciones orales son un punto de partida, ya que funcionan como discursos que no sólo llevan un objetivo concreto ante una situación de conflicto por tierras, por ejemplo, o de hegemonía cultural; también están redefiniendo su propia cultura enlazando diferentes experiencias que aunque puedan presentarse anacrónicamente, refuerzan la identidad étnica y su sentido territorial.

Esta investigación se sustenta en una etnografía de las relaciones interétnicas de los nahuas de Pómaro y los mestizos que han llegado a radicar en las tierras comunales desde hace más de tres generaciones, así como en entrevistas dirigidas a recuperar la historia oral de las relaciones interétnicas y la tradición oral vinculada a la memoria social y la territorialidad. Conforme se fue realizando la investigación, uno de los hallazgos más relevantes fue la identificación de los procesos en los cuales la historia es reelaborada desde el presente partiendo de un conflicto latente que resignifica los acontecimientos y las experiencias interétnicas y la manera como esta se ha adaptado a las visiones políticas de protección del entorno y de las tierras comunales. En ese sentido, la tradición oral que comúnmente se ha redefinido desde sentidos religiosos o de cosmovisión, en contextos de conflictividad se puede politizar adquiriendo otro tipo de nociones y sentidos que, en el caso de Pómaro, buscan fortalecer la posesión de la tierra comunal y la perspectiva inmemorial de la tierra como legitimidad ante conflictos e intereses de otros actores sociales por la posesión de éstas.

La tradición oral en la costa de Michoacán es muy vasta y está ligada a diversos procesos de percepción y acción en y con el entorno. La oralidad se conjunta a diversas ritualidades que no sólo son parte de los esquemas religiosos, sino que también están ligados a las entidades del espacio, ya sea como representaciones del contexto productivo o en un sentido sobrenatural; el primero es percibido en el juego de toros, un ritual lúdico en el cual se asume la presencia de diversos animales del entorno, principalmente el ganado; en el segundo, el juego de los Xayacates, que representan la presencia de las almas de los difuntos que vuelven, sólo por un tiempo, a la tierra.

A su vez, la tradición oral está ampliamente ligada a diferentes personajes y entidades de la naturaleza, que nos da un acercamiento a la forma de interpretar la realidad por parte de los nahuas. En un sentido concreto, están las narraciones que nos hablan de los espacios de abundancia y las entidades que la proveen, como la pastora, la serpiente o incluso el mismo diablo. Otras narraciones se enmarcan en el contexto de las entidades ligadas a lo religioso, pero al mismo tiempo a elementos de la naturaleza o de la geografía local, como es el caso de los chanes o duendes, el brioso, y el rey Salomón. En ese proceso de representación del entorno se hace presente la resignificación de la tradición oral en el contexto de conflictividad por la posesión de tierras comunales donde se genera un sentido político de la tradición, formalizada por discursos de propiedad inmemorial y de autenticidad étnica.

Memoria y territorio

La construcción del territorio y la comunidad no son perspectivas que se generen en un discurso aislado de la contextualidad local. Este proceso está ampliamente marcado por los ejes narrativos que exponen las visiones de la historia y el

espacio comunal. Las diversas memorias, entrelazadas en el imaginario nahua de Michoacán, han construido una visión muy particular de la comunidad y el territorio. En tal caso, intervienen diversos elementos como la organización política, las relaciones interétnicas, la tradición oral, el sistema ritual, el contexto local, así como las acciones sociales, donde están implícitas las diferentes formas de construir el entorno. Por ello definimos la memoria social por su carácter intertextual, es decir, por la interacción de los diversos flujos referenciales y significativos generados a partir de la acción de diferentes actores y grupos sociales, intereses políticos, económicos, de clase u otros.

Las experiencias siempre son estímulos, «recordar es reconstruir, también sobre la base de lo que hemos sabido o dicho al cabo del tiempo» (Eco, 2006: 32). En lo individual, cada relato se impregna de un rasgo original que se implica con lo colectivo en la medida en que está continuamente la presencia de otro (Augé, 1998: 51). Cada ficción, cada interpretación de la realidad tiene su propia forma, así como cada experiencia está delimitada por el pasado individual, la vivencia y las perspectivas personales. El relato nos implica, nos expone, nos comprende y compromete en nuestra relación con el mundo. Nuestra visión de las cosas es nuestro «ser ahí», nuestra movilidad y experiencia significativa en y respecto a nuestra condición existencial en el mundo, puesto que hay una implicación entre el individuo, su narrativa, su memoria, su acción y por tanto la dimensión temporal y espacial de su realidad.

A su vez, la narrativa provoca la intersección de los discursos, de las tramas, de los diferentes horizontes en los cuales se asienta la visión del narrador, del que escucha, del que se pregunta por la experiencia propia y ajena, y en sí mismo, el horizonte de comprensión colectiva. La esquematización del discurso narrativo implica todos estos procesos exegéticos, el continuo diálogo que ejerce el ser humano con su mundo y su tradición.

La memoria fundamentalmente tiene que ser definida desde sus características activas, dinámicas, propositivas y constructivas de la realidad emergente. No obstante, esto no significa obviar o minimizar otras posibilidades de la memoria como aquella referente al recuerdo social e incluso el ligado con la tradición. El comprender a la memoria sólo como el receptáculo de los recuerdos, o como parte de la tradición, ha limitado sus posibilidades de análisis, ya que implica entender la memoria con un carácter pasivo, en el cual los recuerdos son ya algo «hecho» sin posibilidad de cambio, o mejor dicho, algo ya invariable y establecido. Algo semejante ha pasado con la tradición; a ésta se le ha llegado a comprender sólo como el legado de la historia, lo ya construido, un pasado fundante de la actualidad.

El carácter dinámico de la memoria nos muestra un proceso en el cual la tradición, los acontecimientos, el recuerdo y la historia misma están en un proceso constante de resignificación a partir de las nuevas perspectivas que presentan las

circunstancias contextuales y coyunturales. En tal caso, el pasado, el recuerdo, y en general sus procesos significativos, están sujetos a las metáforas surgidas en las posibilidades de interpretación social.

En este reflejo narrativo de la memoria, las imágenes y las secuencias de huellas que enmarcan los esquemas significativos constituyen *topos* de la geografía de la memoria. La memoria necesita un anclaje en el tiempo y el espacio. La construcción del entorno, el territorio comunal, así como la clasificación y organización de los espacios intervienen en la semantización de la memoria, en conjunto con las prospecciones y formas que hayan sido enmarcadas en el tiempo.

No podemos dejar de lado que el recuerdo y la experiencia buscan una legitimación. Algunas sociedades, sobre todo las orales, encontraban este aspecto en la tradición y en el valor significativo del pasado, o en las estructuras míticas que exponen el origen, el inicio de los tiempos.

La relevancia de la palabra y el nombrar también radica en las posibilidades que se crean sobre el espacio, es decir, en el hecho de marcar o dejar una huella en la memoria para significar el espacio. La geografía de la memoria nos lleva al vínculo entre oralidad, memoria y espacio, éste entendido en sus construcciones culturales.

Las morfologías del tiempo y del espacio se esquematizan en las narrativas comunales, las diversas posibilidades de significación que se hacen presente en las maneras de hacer frente a situaciones coyunturales, a las formas de vivir y experimentar el mundo, abren las puertas a la diversidad semántica que se conjuga en diversos niveles de comprensión y construcción de las memorias sobre el tiempo y el espacio.

La tradición oral como referente de la memoria social

El ser humano se narra a sí mismo, crea una identidad desde la narrativa de su temporalidad y de su espacio. Hay diversas formas de narrativa, y en este caso aunque intentamos retomar las mayores posibles como parte de un proceso intertextual, nos hemos enfocado a la narrativa oral como una de las posibilidades constructivas del ser humano y de su lógica cultural. Enfocándonos en la comunidad de Pómaro, la transmisión de los conocimientos locales se ha sustentado ampliamente en la oralidad. Como tal, la oralidad se desprende de un proceso histórico de dimensión tradicional. En la tradición oral están presentes las representaciones sociales que continuamente se están rehaciendo a través de las experiencias significativas. Desde esta posición, la tradición va más allá del hecho histórico y las narraciones que la componen no son aisladas, sino que son parte de un sistema intertextual.

La tradición oral implica el vínculo estructurado de la acción comunicativa, en el cual diversos matices se interrelacionan en la interpretación de lo transmitido, tal es el caso del proceso de experiencia entre lo individual y lo colectivo, los roles,

estatus y estratos sociales, así como relaciones y núcleos de poder que condicionan la viabilidad de un tipo de narrativa predominante en el enfoque que adquiere la tradición. En esa medida, la tradición oral implica un conocimiento y una comprensión de diversos sentidos, ya sea históricos, espaciales, ontológicos u otros. En esa índole, el tipo de comprensión se genera desde los horizontes en los cuales la memoria colectiva actúa.

Por tanto, la tradición oral no se circunscribe únicamente a un cierto tipo de representaciones narrativas, como los mitos, leyendas, cuentos, rezos, canciones, refranes, etc., una clasificación común, pero que en algunos casos puede limitar la diversidad intertextual. La perspectiva de esta investigación parte de la búsqueda de otros hilajes de la tradición que son explicados desde los contextos sociohistóricos: las problemáticas locales y las relaciones inter e intra comunales. En este tipo de narrativas está implícito un carácter histórico y cultural que ha sido transmitido generacionalmente. La oralidad es una forma de construir el entorno y, a su vez, de asumir las diferentes perspectivas que generan discontinuidades en el presente. En este sentido, la tradición al ser construida culturalmente se nutre de los referentes simbólicos.

Los procesos comunicativos tejen un puente con el pensamiento; sin embargo, hay que tener cuidado en asumir la oralidad y por consiguiente el lenguaje como una forma de comunicación únicamente. Por el contrario, lo que definen Gadamer y Ricoeur es la trascendencia del lenguaje como la forma en que el ser humano es y se representa en su entorno, el ser humano es lenguaje y se narra a sí mismo.

La narrativa representa la exégesis que los individuos hacen de sus experiencias, de su visión del mundo y de ellos mismos, es una constante reinterpretación del entorno. En ese sentido, la tradición oral, más que la transmisión de ciertas creencias y referentes sociales, es la exposición misma de las reinterpretaciones del mundo y del ser.

Partiendo de la perspectiva de Paul Ricoeur (2006), podemos entender que el conocimiento subjetivo y en sí la identidad no es una consecuencia unívoca de la percepción del ser por el sí mismo, sino que es parte de un proceso reflexivo donde la vida es examinada y contada. En ese sentido, en la textualidad y sus símbolos es donde se muestra el reflejo de la identidad subjetiva, tanto del individuo como de la colectividad. A esta condición de la representación ontológica, Ricoeur la denomina «identidad narrativa». El teórico se adentra en la configuración narrativa que eventualmente se dirige hacia la refiguración de la experiencia temporal.

La oralidad es una forma de construir el mundo, y podemos definir la tradición oral como la interacción de creencias, experiencias y formas de pensar de una sociedad, transmitidas generacionalmente e interpretadas desde la actualidad. En este sentido. Según Farrugia: «somos los productos de un relato social colectivo

que nos concierne y nos comprendemos a nosotros mismos a través de la historia que nos narra socialmente» (2004: 138). En esa medida, contamos historias al tiempo en que somos historias, un relato en el tiempo que sobrevive a través de las palabras y las imágenes que exponen la realidad. Con ello, se asume que la tradición es una construcción sociocultural que sobrepasa el carácter histórico, puesto que el pasado y la temporalidad más que ser el producto de las experiencias sociales, más bien pueden entenderse como los elementos que hacen posible la objetivación de la experiencia social en un proceso de dinamismo cultural.

La tradición además de ser un *continuum* que se hace y rehace desde el presente, se convierte en un proceso de índole interpretativa (Gadamer, 1991), a través de la redefinición de los contenidos y de códigos de interacción social. En esa medida, la tradición está muy lejos de ser sólo un sedimento cultural, como ha sido referida por algunos autores.

La interacción temporal de la tradición, en gran medida, orienta los significados sociales por los cuales transitan creencias, formas de pensar, etc. La tradición puede ser el fundamento de algunos actos sociales, pero también, de pensamientos, emociones y disposiciones que un grupo adopta ante su realidad. Construimos nuestras relaciones con el tiempo a través de una distinción de lo que pretendemos recordar o que es socialmente relevante; esto en sí mismo lleva a una discriminación de otros acontecimientos que se echan al olvido, es decir, nuestros recuerdos son asimilados a partir de determinadas referencias socioculturales. Según Halbwachs (2004), recordamos sólo en un contexto social y espacial. Recordamos en el interior de ciertos marcos en que están manifiestas las producciones culturales, propiciando una actividad constructiva del pasado, que tienen efecto desde esos marcos sociales.

El pasado está en continua formación, más allá de asumirse un pasado ya hecho y un presente con esas mismas condiciones. En ello, los referentes sociales no son únicos y uniformes, sino que mantienen discontinuidades de acuerdo a la percepción parcializada por los individuos, ya que estos recuerdan y construyen sus narrativas desde los recuerdos sociales. Aunque la tradición es una posición colectiva, adquiere diferentes connotaciones dependiendo de las exégesis individuales que componen dicha colectividad. En esa medida, la tradición es un conjunto de interpretaciones posibles del pasado, que actualiza la lógica cultural.

La tradición oral es uno de los ejes que nos permiten rastrear las significaciones que, en el caso que nos ocupa, se han dirigido al territorio, a la propia historia local y a las relaciones sociales intraétnicas e interétnicas. Es importante resaltar que la tradición oral es percibida de diversas formas por los habitantes —en ello intervienen las diferencias generacionales y de género, la Iglesia, el Estado, intereses políticos, etc.—. La tradición oral es un espacio utilizado y disputado

por diferentes actores sociales, modificando sentidos y generando cambios en ella. Por ello es relevante retomar tanto el contexto histórico de las relaciones interétnicas como la representación significativa que construye la narrativa social.

La oralidad en la construcción del territorio y la memoria social. El caso de la comunidad nahua de Pómaro

En el estado de Michoacán, México hay una diversidad étnica muy relevante: purépechas, mazahuas, otomíes y nahuas. Estos últimos ubicados principalmente en el municipio de Aquila, bordeando el Océano Pacífico. Pómaro es la comunidad más grande de lo que se conoce como la costa-sierra nahua, ya que la sierra madre del sur extiende sus brazos hasta el mar generando un paisaje diverso, entre pequeñas planicies y serranías que se pierden en las aguas de mar, así como barrancas que acompañan los pliegues de la sierra.

En el siglo XIX, las comunidades nahuas empezaron a sufrir invasiones de tierras por parte de rancheros mestizos provenientes de Tierra Caliente, quienes buscando espacios para la siembra y el ganado, incursionaron en las tierras comunales nahuas, a veces de forma amigable, y en otras generando confrontaciones. A ello se suma que desde principios del siglo XIX las políticas liberales que buscaban la privatización de tierras comunales se hicieron presentes, siendo cada vez más agresivas sobre todo en la segunda mitad de este siglo. Algunas comunidades nahuas desaparecieron, mientras que la comunidad de Pómaro, y sus vecinos Ostula y Coire lograron mantener su propiedad comunal, lo cual les fue ratificado con la Reforma Agraria en el siglo XX. No obstante, en el proceso se perdieron tierras, se generaron conflictos armados y, en el caso de Pómaro, se formaron poblaciones mestizas en tierras comunales al grado en que estos asentamientos representan un poco más de la mitad del territorio comunal.

Las diversas experiencias en torno al conflicto de las tierras y la puesta en duda del poder comunal dentro del territorio, habitado en gran parte por grupos mestizos, consolidó una visión esquematizada de las relaciones sociales. En ella, tanto los comuneros de Pómaro, como los mestizos avecindados reprodujeron una narrativa marcada por la historia, pero a su vez, reactualizada según ciertos criterios intersubjetivos. Los estereotipos sobrevivientes (no sólo de nombre, sino también de significado), originados en otros momentos, como fueron los «naturales» (indígenas) y la «gente de razón» (mestizos), siguieron siendo la forma de referencia en las relaciones interétnicas aunque en contextos temporales diferentes.

En la medida en que se generó una interacción con otros actores sociales como los representantes de los diversos niveles de gobierno, la discursividad de ambos bandos adquirió ciertas connotaciones, de acuerdo a los contextos. Es por ello que

en varios casos los mestizos en su discurso hacia el gobierno se autonombraron «comuneros de Pómaro» para poder acceder a los beneficios de la posesión legal de tierras comunales. A su vez, los nahuas de Pómaro construyeron un discurso enmarcado en la legitimidad histórica, partiendo de la idea de justificar la posesión territorial por el título primordial y el carácter «inmemorable» para fortalecer una condición de presencia antigua. En contextos más recientes, estas ideas han sido vinculadas a otros elementos, como lo religioso y el de la autenticidad indígena, en la cual los nahuas se asumen como los «auténticos mexicanos». Dichas tendencias se han revitalizado y fortalecido en un sentido de homogeneidad indígena representada en la visión identitaria. Además de ello, la narrativa de la identidad nahua ha retomado otros discursos como el que ha formulado el Estado sobre ellos, y han aceptado y se han apropiado de las características con las cuales han sido definidos como indígenas. En esta tendencia se han sumado a la narrativa identitaria las visiones de «la tradición», pero con los referentes de la otredad. El discurso identitario, por ende, ha sido formalizado mediante la narrativa de la historia oral y las contextualidades de frontera interétnica que han configurado el sentido ontológico de lo indígena.

Tanto en una acción política concreta como en el discurso identitario, los pobladores de Pómaro se asumen como originarios de una tradición azteca procedente del centro de México. Ya sea que los pomareños identifiquen este vínculo con los aztecas por la lengua náhuatl o incluso pueda haber ciertas reminiscencias que remiten a las migraciones nahuas antiguas, lo cierto es que estas representaciones del pasado han llevado a varios comuneros a autodefinirse como «auténticos mexicanos» a diferencia de los mestizos. En la reelaboración de la historia comunitaria de Pómaro se asume que ellos triunfaron en contra de los españoles, por eso preservaron el territorio comunal. Incluso en acciones políticas concretas se ha representado la condición nahua como elemento identitario; un ejemplo es el Consejo de Comunidades Indígenas Aztecas, formado por los representantes comunales de Pómaro, Coire y Ostula a mediados de la década de 1970, con el fin de resolver problemáticas de tierras.

Estas textualidades se han legitimado y fortalecido en su transmisión a las nuevas generaciones desde la oralidad, lo cual se vuelve trascendente en la medida en que los jóvenes posiblemente realicen resignificaciones de dichas versiones con los conocimientos que las instituciones educativas les provean respecto a «La Historia de México». Esta situación puede llevar a nuevas exégesis que conjuguen o contrapongan la historia oral en relación con la historia oficial. A pesar de que la escritura implica un conocimiento y un poder, no obstante, la fuerza de la tradición oral ha sido parte esencial en la legitimación de la propiedad del territorio.

Los músicos tradicionales, a quienes se les ha dado desde hace varios años un respeto muy relevante por ser, hasta cierto punto, unos de los principales defensores y detentores de la tradición, exponen en sus creencias características de su oficio ligadas al conocimiento ancestral que incluso está vinculado con ciertos rituales que anteriormente estaban relacionados con actos chamánicos.

La habilidad para hacer música y el conocimiento sobre la técnica para construir instrumentos musicales generalmente está relacionada con algunas creencias de elementos sobrenaturales, como los chaneques o el diablo, por ejemplo. Este aspecto se instituye en las narrativas tradicionales, haciendo de los saberes tradicionales elementos emblemáticos, tal es el caso de la música, la laudería y la medicina tradicional. En ese sentido, la memoria oral además de la interrelación de las narrativas orales, corporales o escritas, también es afectada por las formas prácticas y del conocimiento.

Las narraciones tradicionales

De manera general se pueden identificar cuatro tendencias narrativas que inciden significativamente en la formulación de la memoria social y la apropiación del territorio:

1. *La percepción histórica de la comunidad.* En ella se hacen presentes las narraciones sobre el origen de la comunidad, la conformación de poblados y la propiedad de las tierras, así como los problemas sociales a los que se enfrentaron en la defensa del territorio comunal.
2. *El uso de la tierra.* Hay diferentes narraciones que hablan de la transición productiva agrícola hacia lo ganadero. Un conjunto de historias hablan del ganado en la costa, vinculado a ciertos personajes sobrenaturales como el diablo y el brioso.
3. *Las relaciones interétnicas.* Éstas fueron modificándose a través del tiempo; en una primera etapa los indígenas comentan haber tenido buenas relaciones con los mestizos, pero después de las migraciones masivas de éstos y la pérdida de tierras se generó cierto recelo perceptible en las narraciones que plantean la defensa de las tierras y la protección de la comunidad. Así es que al mestizo simbólicamente se lo relacionó con la imagen del diablo o *amo kuali*. Aquí, el mestizo y el diablo están en contraposición al carácter católico, supuestamente intrínseco en la identidad nahua. También se generaron distintas narraciones orales en las que resalta la polución de los mestizos al no tener la «sangre pura» como la de los «auténticos mexicanos» o «naturales».
4. *Historias mítico-religiosas.* Las creencias religiosas han sido fundamentales en la cultura de los nahuas de Pómaro; éstas son un reflejo de la forma como se

conciben las entidades divinas, sobrenaturales y su relación con ellas. Incluso consideran que «el catolicismo»² les da su condición como indígenas.

Haciendo un breve acercamiento a las historias mítico-religiosas, podemos identificar en ellas un sustento de legitimidad étnica fundamentada en personajes bíblicos, así como la definición del «ser indígena» dada por la religión. Un ejemplo está en la percepción de los antepasados como «salvajes», que vivían como animales y se comían entre ellos, pero que han sido convertidos en «hombres» por la religión católica:

² Este es el término usado por la población para referirse al catolicismo.

identificar en ellas un sustento de legitimidad étnica fundamentada en personajes bíblicos, así como la

Porque aquí en México, era una isla donde vivía la lengua nahua, una isla era todo México y quedaron, como ahorita aquí, todo lo que era México rodeado, los naturales. Cuando el descubrimiento de Hernán Cortés con Colón todos ellos descubrieron esta isla mexicana... se sabía que aquí vivía gente. El catolicismo vino por el español, porque la gente naturala vivía como salvajes, no había religión de Dios, estaba como olvidado, entonces ya comenzaron a traer una religión católica y ahí vino, y ahí vino, y vino un padre a la nación de México, ya cuando quedó la religión católica, la gente, esta de nosotros muy adicta a la ley, a la palabra de Dios, ya comenzaron a haber padres y a leer la Biblia, y el catolicismo y se fue, y se fue haciendo un gobierno, una ley gobierno y ya se quedó y hasta la fecha la palabra de Dios, ya todos *semos* católicos. Pero ya te digo, antes no había un catolicismo, no había un Dios y la virgen.³

Hay historias mítico-religiosas donde aparecen personajes bíblicos en algunos parajes de la costa, tal es el caso del rey Salomón. En algunas versiones se asume que fue él quien llevó la religión católica a la comunidad, en otras se dice que el rey Salomón venía en el mismo barco de los españoles; en otras más, se lo relaciona con la posesión del conocimiento e incluso se lo llega a considerar nahua. El aspecto identitario fortalece una postura cultural que enraíza a los nahuas con un territorio inmemorial y legitimado por el linaje azteca. El mito dice que el rey Salomón hizo una noria que tenía mucha agua y llegó el águila real que venían siguiendo los aztecas y trató de posarse en esa noria, pero no cupo y se fue; por eso al lugar se le llamó Mexiquillo, porque ahí sería México, pero como quedó chica la noria entonces se le quedó el diminutivo. Después el rey Salomón hizo otra noria en otro paraje de la costa, pero tampoco cupo, porque al igual que la otra noria, ésta le quedó pequeña; a ese lugar se le quedó el nombre de Aguillilla. El águila siguió su viaje hasta llegar a lo que ahora es la Ciudad de México: «ahí sí cupo el águila real».⁴

³ Entrevista realizada a Graciano Jiménez Mendoza, comunero de Cachán, 27 de julio de 2006.

⁴ Entrevista realizada a un comunero de Pómaro, 27 de julio de 2006.

Las narrativas en que los pobladores exponen sus percepciones pueden cumplir diferentes funciones, entre ellas las de organizar y dar flujo a las estructuras del pensamiento, así como exponer la reacción social y el sentido de la experiencia comunal. Ese ha sido el caso de los mitos, que más allá de ser la «explicación» del mundo, son la puesta en escena en que el ser humano comprende y experimenta cierta forma de su existencia.

La memoria social en la legitimidad del territorio: el título de tierras comunales y su mitificación

Las diversas memorias entrelazadas en el imaginario nahua de esta región han construido una visión muy particular sobre el pasado indígena. En ella se asumen como un grupo de orígenes antiguos, anteriores a la llegada de los españoles, quienes supuestamente no pudieron derrotarlos. Este triunfo se ve reflejado en la posesión del territorio comunal aceptado por los mismos españoles, quienes según la tradición oral, les otorgaron el título de tierras, firmado por Hernán Cortés y Carlos V, el 5 de diciembre de 1533.

En la tradición oral, el «título primordial» ha adquirido un carácter mítico en la medida en que el documento original no ha sido visto por la mayoría de los comuneros; sin embargo, se habla de su existencia y se dice que fue escondido para evitar que cayera en manos de gente «extraña». Algunos pobladores dicen que el título «está escrito en nahua, castilla y rezo», este último haciendo referencia al latín. Esta visión ha servido para legitimar la propiedad de las tierras comunales y con él se amparan para evitar saqueos y despojos de sus tierras. Esta idea del título de tierras se ha introducido a otros documentos como el Estatuto Comunal de Pómaro generado por los representantes de la Asamblea Comunal en el 2005, donde se resalta la existencia y legitimidad del título de tierras comunales.

En sí mismo, el título «primordial» de Pómaro inmiscuye a diferentes personajes como Hernán Cortés que en la percepción indígena fue el conquistador que saqueó la comunidad, pero a su vez lo consideran como la persona que legitimó la propiedad de tierras comunales e incluso algunos dicen que vivió en la costa. Otros más dicen que los españoles perdieron contra los mexicas y por eso Cortés se vio obligado a firmar el documento y aceptar como legítimos dueños a los nahuas.⁵ En esta visión, no se contempla una perspectiva colonialista en la que los

⁵ Una de las danzas tradicionales de la región, como lo es la danza de la conquista o del paloteo, hace referencia a esta lucha donde los mexicanos resultan vencedores ante los españoles. No obstante, hay un coloquio de esta danza, en la cual, los españoles son los vencedores.

nahuas asuman su subordinación a la corona española. Por el contrario, ellos hacen referencia al territorio comunal como un espacio de autogestión en la que supuestamente han vivido sin

injerencias externas. Esta visión comunalista busca resaltar la autonomía de la comunidad de Pómaro respecto a los diferentes proyectos gubernamentales.

En este proceso de legitimación de la comunidad y de su territorio, los discursos históricos han tenido diferentes cambios y los argumentos que de ello se desprenden, aunque puedan manejar hasta cierto punto una continuidad, son planteados desde diferentes contextos y con ello, también el discurso se nutre de diversos elementos. Así es que alrededor del título de tierras se han gestado diferentes narraciones que resaltan el discurso identitario y territorial: lo que se busca es mostrar la antigüedad del pueblo y de sus posesiones territoriales. En ese sentido, el título de tierras es parte esencial de la memoria histórica de los nahuas de Pómaro. Así, el título se ha convertido en un símbolo de defensa de los intereses comunitarios, y la tradición oral lleva un papel fundamental en la transmisión de esta visión histórica.

Hacia una tradición oral politizada

Como lo muestra la intencionalidad de los diversos discursos que se han perpetuado desde la tradición oral, en ello no sólo se reproducen las creencias sobre el entorno, sino también posturas políticas que fortalecen un sentido de protección territorial. En ese sentido, los nahuas de Pómaro, ante la problemática histórica por tierras y el conflicto con los mestizos y los proyectos políticos de los diversos gobiernos, configuraron una posición discursiva en la que resaltan sus sentidos identitarios manifestados en el rechazo hacia la gente «no natural».

Retomando a Eduardo Zárate, la identidad étnica es una de las múltiples identidades culturales utilizada por los individuos de un grupo en los momentos de interacción, y «como tal implica la revalorización de un sistema de símbolos propios [...] que caracterizan y da sentido a la acción política» (1991: 116). En Pómaro, la identidad étnica se fue reforzando a través de una reelaboración de la historia, asimilada en la interacción con los mestizos. A nivel general, o por lo menos en uno de los discursos más representativos, los Pómaros se asumen como descendientes de los aztecas, como elemento esencial de su identidad étnica.

...Pómaro, quien, de donde vino, así me dijeron mis abuelos, que Pómaro es nieto, es hijo de los aztecas, entonces nosotros aquí no llegamos porque nos corrieron de allá, nosotros llegamos acá porque los reyes de Tenochtitlan mandaron fuerzas militares aquí, puro indígena, no había entonces españoles, pura fuerza de indígenas tuvieron que cercar a los purépechas porque lo que querían era dominarlos esa era, por eso hay por aquí, y si usted va por Jalisco, allá en Tamazula, allá hay indígenas,..., pero había mucha gente, pero se acabó esa gente a raíz de la conquista para acá, hace 400, 300, 200 años se acabaron esta gente...⁶

⁶Entrevista realizada a Gregorio Huerta, poblador de Cachán, enero de 2007.

Así como se consideran descendientes de los nahuas mexicas, también manifiestan diferencias con los nahuas del pasado, los «antiguos» que eran «salvajes» y no conocían la religión católica. Sin embargo, a partir de la llegada de los españoles y el catolicismo dicen ellos que ya son «otro» nahuas. Como puede notarse, hay una ambivalencia en el sentido en que se percibe a los «antiguos», sus ancestros, lo que los hace «auténticos mexicanos» con pureza de sangre, pero no iguales a ellos, puesto que ellos no tenían el catolicismo. Como se mencionó arriba, la idea de la «pureza de sangre» también es una forma de diferenciación con los mestizos, quienes al tener sangre de gente «blanca» se les consideran «contaminados». Son comunes las expresiones en las que, cuando se ve a un mestizo, se haga alusión a la sangre: «ellos no son de sangre como nosotros, son de otra gente».

A su vez, la *historia local* también se alimenta de algunos mitos que refuerzan la importancia de la región como base de la cultura nahua. Uno de estos mitos es el referido, líneas arriba, donde se cuenta que el rey Salomón estuvo en la costa: ahí vivió y construyó una noria en Mexiquillo para que llegara el águila de los aztecas. Lo que plantean algunos de los nahuas más viejos de la comunidad es que el rey Salomón había elegido la costa del ahora Michoacán para que fuera el primer asentamiento de los nahuas aztecas. Esta narración hace alusión a otro aspecto que para los indígenas es trascendente: ellos fueron los primeros pobladores de la costa y lo justifican a través de estas narraciones.

En general hay una constante reiteración de la identidad a través de la negación del mestizo. En esa medida, las narraciones orales manifiestan una construcción histórica que idealiza las relaciones interculturales, en la medida en que son un marco de interacción entre grupos culturalmente diferenciados. Esto ha compuesto una tradición oral politizada que tanto proclama la defensa de la tierra, como construye la identidad indígena que funciona en diferentes tonalidades, ya como reproducción cultural o como una posibilidad de acceder a recursos económicos del gobierno. En los discursos locales hay una apropiación de los símbolos de la historia oficial; no obstante, hay diferentes matices que contraponen discursos políticos con otros.

Desde la visión de los comuneros de Pómaro, la lengua náhuatl es una base trascendental de la identidad indígena, aunque es recientemente asimilada, ya que por mucho tiempo no se reconoció la importancia de la lengua materna y algunos habitantes dejaron de hablarlo y educaron a sus hijos con el español. Algunas personas dicen que «por pena» ya no hablaban el náhuatl, pero ahora, a través de la escuela primaria se busca reaprenderla, y sobre todo la continuidad del uso de dicha lengua en la comunidad permite que se mantenga. En esta medida, algunas instituciones del Estado apoyan la recuperación y el fortalecimiento de tradiciones locales.

Otro ejemplo de ello está en el Estatuto comunal de Pómaro, publicado en el 2005, en el cual no se considera como elemento indispensable para ser comunero el hablar la lengua náhuatl; sin embargo, informalmente todos los comuneros ahora lo ven como un requisito importante. Algunos dicen que porque esa es la forma de hablar que les enseñaron sus padres y otros comentan que hablan la lengua «pa' que el gobierno nos crea que somos indígenas». En realidad varios comuneros no hablan el náhuatl, aunque lo entienden. Lo mismo sucede con los niños: una gran parte de ellos han sido educados con el castellano como lengua materna, aunque discursivamente se manifiesta que «todos» hablan el náhuatl.

También se asume la normatividad como parte de la tradición; lo que dicen ellos se ha hecho «desde siempre». El discurso comunalista postula la autenticidad del indígena como verdadero dueño de la tierra comunal, así como el protector de ésta y de sus recursos naturales. Así es que los indígenas dicen que en la comunidad sólo pueden vivir con gente de su misma sangre («naturales»), ya que la «gente blanca», según ellos, siempre busca tener más, abusan de los indígenas y se corre el riesgo que se extiendan en la posesión de tierras. En ese sentido, hay algunas prohibiciones para la unión de mujeres nahuas con mestizos para evitar que la propiedad de la tierra recaiga en alguien que no sea nahua.

En contraste, un hombre nahua que se case con una mestiza sí puede seguir viviendo y poseyendo tierra, debido a que la herencia de la tierra es patrilineal. Las normas relativamente recientes, aplicadas al matrimonio entre indígenas y mestizos y la prohibición de venta de tierras ahora son asumidas como parte de la tradición, para justificar el rechazo histórico hacia los «no naturales».

La presencia de los mestizos en la comunidad es constante a través de la producción ganadera, el peonaje y la compra-venta de productos agrícolas, electrodomésticos, etc. A pesar de que los mestizos mantienen activa la economía local de la comunidad de Pómaro por medio del comercio y la generación de empleos, no son dueños de «trabajaderos»⁷ (en la zona controlada por los indígenas, a diferencia de San

⁷Término que se le da en la comunidad a las tierras ocupadas para la siembra o la ganadería.

Pedro y Guagua, poblados donde los mestizos mantienen el dominio de las tierras). Es así que los comuneros han

puesto restricciones a la participación de los mestizos, es decir, los comuneros no están del todo limitando la influencia mestiza, sino su posibilidad de decisión y posesión de tierras en la comunidad.

En este sentido, los habitantes de Pómaro generan diferentes estrategias que adquieren una expresión social ante los conflictos y problemas que se van gestando. En tal caso, la tradición oral no sólo es expresión de la cosmogonía de un grupo, sino que también interviene en la organización política y la formación de sentidos identitarios, así como en las acciones sociales donde están implícitas

las diferentes formas de pensar y de construir la comunidad. Precisamente en la tradición oral se expresa la confrontación entre creencias que son asimiladas de acuerdo a las interpretaciones que los habitantes hacen de las experiencias propias y ajenas a partir de referentes sociales diversos.

En el caso de Pómaro la tradición oral politizada implica la reapropiación de los referentes sociales para la construcción de perspectivas comunales. La tradición oral no actúa sola; de hecho, ésta aporta los elementos, las huellas, para el andamiaje significativo. Sin embargo, la organización semántica es obra de la memoria social. Como tal, la memoria actúa desde un carácter activo, en la medida en que ésta es la conjunción de diferentes flujos significativos de la sociedad. Es por ello que la formación de discursos sociales implica los flujos referenciales de la tradición oral (que como hemos visto, puede adquirir su fisonomía por los aspectos emergentes) y la acción configuradora de la memoria, desde la cual las diferentes textualidades confluyen —conjugándose, oponiéndose o recreándose—, para esquematizar la narrativa.

Memoria y territorio. A manera de cierre

Las representaciones sobre el pasado pueden tener configuraciones diversas de acuerdo a las intencionalidades, ya sea como una forma propia de legitimación ante la alteridad y para sí mismos, o en las demandas políticas «lo que generalmente hace el discurso es que «reduce», «olvida» u «oculta» algunas notables diferencias para resaltar la unidad» (Zárate, 2005: 72). En ese sentido, diversos grupos se apropian de una visión construida del pasado, lo cual suele ser diferente entre los profesores y otro tipo de colectividades dentro de la comunidad.

Las visiones históricas construidas socialmente llegan a ser un conjunto de imágenes diversas que pueden ser despojadas de su contexto en forma de un significado concreto. En varios momentos, los pobladores han retomado la visión construida por el Estado respecto a los pueblos indígenas y «sus valores». Esta representación del indígena ha perdurado en la elaboración identitaria de las memorias nahuas, que a su vez son conjugadas en otras formas discursivas en el juego político local y en las relaciones con el Estado.

Memoria social, identidad y territorio confluyen en diferentes momentos de transición comunal, puesto que las problemáticas, intereses y proyecciones locales llevan un sentido multidimensional donde la visión comunal se esquematiza desde la percepción del pasado indígena en el espacio en posesión y en su proximidad. Estos tres conceptos iniciales tienen sustento en la construcción discursiva que narra y privilegia un imaginario comunal. Como lo menciona Ana María Gómez:

el discurso delimita las fronteras geográficas y cronológicas con las que se puede representar y construir una identidad, la cual, por un lado, está siempre situada en relación con un territorio que, a su vez, no es un espacio geográfico, sino una tradición, una territorialidad: el pasado de ese espacio (Gómez, 2005: 271).

En esa medida, el territorio en sí mismo es parte fundamental del pasado y de la memoria local.

En el caso de la costa nahua de Michoacán, aunque podemos identificar una memoria hegemónica que está principalmente ligada a los referentes del desarrollo propuesto por las instituciones del Estado, no obstante, es notorio cómo interactúan diversos flujos de la memoria en los discursos que buscan resaltar una identidad «esencializada» de los indígenas nahuas respecto a los mestizos y al gobierno mismo.

Las narrativas creadas desde diversos horizontes respecto a la comunidad no están exentas de diferencias, confrontaciones, posturas y despliegues de la memoria, surgidos por múltiples intereses locales que pueden trascender el posicionamiento mismo del origen desde el cual surgen y de su función. Es evidente que en las relaciones de poder se hace uso de la narrativa sobre la identidad, lo comunal y el territorio nahua como una estrategia para ciertos fines, pero fundamentalmente están ligados a los procesos de negociación y acceso a los recursos comunales. La comunidad y la identidad étnica como visiones locales son una ficción necesaria para generar una homogenización en la colectividad. Esa ficción es una realidad consolidada en sí misma, en la medida en que el discurso hace de la realidad una metáfora del ideal de la organización y el control territorial. No obstante, las visiones compartidas y homogenizantes de lo cultural funcionan y actúan en procesos de tensión que permiten fortalecer las relaciones sociales para fines comunes, pero en lo cotidiano, en la continuidad social, son las relaciones asimétricas, los conflictos locales, la disputa por los espacios, entre otros, los que recrean las posturas y las formas de acción ante el poder, la posesión y el acceso a los recursos comunales.

Bibliografía

- Augé, M. 1998. *Las formas del olvido*. Barcelona, Gedisa.
- Eco, U. 2006. *La misteriosa llama de la reina Loana*. México, Debolsillo.
- Farrugia, F. 2004. «Narración y reconstrucción del pasado». *Historia, antropología y fuentes orales*. 32: 133-150.
- Gadamer, H. G. 2005. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.

- Gadamer, H. G. 1997. *Mito y razón*, Barcelona, Paidós.
- Gadamer, G. 1991. *El inicio de la sabiduría*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- Geertz, C. 1987. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- Gómez, A. M. 2005. «Lo muisca: el diseño de una cartografía de centro. *Chigys Mie*: el mundo de los muisca recreado por la condesa alemana Gertrud von podewils Dürniz», en A. M. Gómez (ed), *Muisca, representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. 248-296. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Halbwachs, M. 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona, Anthropos.
- Ricoeur, P. 2006. *Tiempo y narración. El tiempo narrado*. vol. III. México, Siglo XXI.
- Ricoeur, P. 2001. *La metáfora viva*. Madrid, Trotta.
- Vansina, J. 1966. *La tradición oral*. Barcelona, Labor.
- Velázquez, E. 2001. «El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio». *Relaciones*, 87: 15-47. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Zárate, J. E. 2001. *Los señores de utopía*. 2ª. ed., Zamora, El Colegio de Michoacán, CIESAS.
- Zárate, J.E. 1991. «Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán» en V. G. Muro y M. Canto (coord.) *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. 111-129. Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Zárate, M. 1998. *En busca de la comunidad. Identidades recreadas y organización campesina en Michoacán*. Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana.