

TRADICIÓN ORAL E IDENTIDAD ÉTNICA EN LA COSTA NAHUA DE MICHOACÁN, MÉXICO.

David Figueroa Serrano

El Colegio de Michoacán, México.

davdatura@hotmail.com, davfi@colmich.edu.mx

ETHNIC IDENTITY AND ORAL TRADITION IN THE NAHUA COAST OF MICHOACÁN, MEXICO

Resumen: Los grupos nahuas de la costa de Michoacán, México, están inmersos en diferentes conflictos por tierras y recursos naturales de ésta, ante grupos mestizos e intereses gubernamentales. En este contexto, los nahuas de Cachán, comunidad de Pómaro, han generado diversos discursos sociales que legitiman el territorio comunal. Estos discursos resignifican algunos mitos y creencias del imaginario nahua. 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 las acciones sociales donde está implícita las diferentes formas de pensar y de construir la comunidad.

Abstract: The Nahua groups living in the coastal area of Michoacán, Mexico, are involved in numerous conflicts over land and natural resources, confronting mestizo and government interests. In this context, the Nahuas of Cachán (belonging to Pómaro), generated various social discourses that legitimize their communal land tenure. These discourses resignify some myths and beliefs of the Nahua imaginary. In this case the oral tradition is not only an expression of the group's cosmogony but also interferes in the political organization and formation of ethnic identity, as well as in the social actions that imply different ways of thinking and community building.

Palabras clave: Tradición oral. Identidad étnica. Comunidad. Territorio. Conflicto social.
Oral tradition. Ethnic identity. Community. Territory. Social conflict.

Introducción

Las formas estereotipadas en que percibimos a los grupos culturales, distinguen entre dos tipos de sociedades: las modernas y las tradicionales, estas últimas entendidas como aquellas que tienen su principal referente en el legado ancestral; con ello, la tradición ha sido entendida como las sobrevivencias del pasado. Sin embargo, desde la postura de este artículo, la tradición va más allá de los vestigios del pasado en el presente, ya que ésta es en sí misma una continuidad cultural que manifiesta nexos temporales, no solo en el sentido de la reconstrucción histórica, sino de la transmisión de significados.

Este artículo tiene como objetivo adentrarse en los procesos de significación cultural de la población nahua de Cachán, comunidad de Pómaro, Michoacán, a través de la tradición oral. Aunque el uso de la tradición oral pareciera que no juega un papel importante en el contexto actual de la comunidad, en realidad refleja elementos por los cuales los nahuas han asumido determinadas posturas ante los conflictos por tierras y las relaciones interculturales. En esa medida, las narraciones orales están redefiniendo la identidad étnica.

1. Chachán en su contexto social

Bordeando el Océano Pacífico y semirodeada por la cadena montañosa de la Sierra Madre del Sur, la población de Cachán resalta como un conjunto de desniveles que bien pueden ir en pequeñas planicies rumbo a la playa, utilizadas para la siembra de maíz y papaya, como en diferentes barrancas tierra arriba ya formando parte de la cadena montañosa. En la sierra, producto de la unión del río San José y río Coalcoman, nace el río Cachán, el cual atraviesa el pueblo de norte a sur. Ésta es la principal fuente de agua de la población que de igual forma es aprovechado por las especies de peces y langostinos de agua dulce que en ella habitan. Todos estos aspectos forman un ambiente de abundante diversidad biológica. Esta diversidad, contrasta con la utilización de la tierra, en la agricultura y ganadería local.

Al formarse los primeros poblados costeros en la comunidad de Pómaro a mediados del siglo XX, las actividades productivas se diversificaron. De una economía ligada principalmente al cultivo de maíz, se vincularon principalmente a la ganadería en baja escala, a la pesca no sólo de autoconsumo sino comercial, siembra de cultivos lícitos e ilícitos, y el turismo. La población vinculada a un sistema de propiedad comunal, con el fortalecimiento de la ganadería a partir de la mayor ingerencia de los mestizos en la región modificó la estructura de propiedad de la tierra que poco a poco se ha estado convirtiendo en propiedad privada dentro de los terrenos comunales.

Los conflictos entre naturales¹ y mestizos están marcados históricamente por la invasión de tierras, problemática que sigue vigente. No obstante, están en constante relación entre ellos por cuestiones económicas, políticas e incluso de parentesco. De igual forma, los contactos con otros personajes “no naturales” han sido importante influencia en su organización indígena de Cachán, ya sea por medio del turismo, el comercio, las relaciones laborales, los proyectos gubernamentales, la migración, entre otros. Algunas de estas relaciones han generado fuertes confrontaciones y negociaciones con grupos mestizos y actores gubernamentales a partir de la intervención de estos en la cotidianidad local.

En la actualidad, legalmente a la comunidad de Pómaro le corresponden 75mil 420 hectáreas y posee títulos de tierras comunales expedido por la Secretaría de la Reforma Agraria en 1960 (Marín: 2004). Sin embargo, en términos reales el territorio que le fue reconocido legalmente no ha sido respetado, y ha menguado considerablemente, al rededor de la mitad está ocupado por mestizos, quienes se consideran propietarios legales de las tierras. Aunado

1 Los indígenas nahuas se asumen como “naturales” a diferencia de los mestizos que son llamados la “gente de razón”.

a esto, del lado occidental también se tuvo problemas con la comunidad nahua de El Coire. Las dificultades surgieron por los límites territoriales que marcaron las mediciones gubernamentales. De igual forma, tras el interés de las playas de las tres comunidades nahuas de la costa de Michoacán (Ostula, Coíre y Pómaro) se generaron diferentes conflictos con gobiernos estatales y federales que en la década de 1980 apoyaban la venta de tierras comunales a empresarios nacionales y extranjeros.

Esta problemática ha generado una postura de defensa del territorio comunal a través del discurso de identidad indígena. De igual forma, la pobreza y marginación en la que viven han sido motivo de recelo en contra de los “no naturales”. A pesar de ello, las influencias en cuanto a lo que podría considerarse la forma de vida proveniente del “exterior” y el deseo de vivir como los mestizos (una visión alimentada por el turismo, los proyectos de desarrollo gubernamentales y en gran medida los medios de comunicación), ha permeado en el pensamiento de los nahuas de Cachán, lo cual se ha convertido en un ideal de vida.

Los problemas de las tierras así como las diferencias económicas y políticas han configurado un escenario de conflictividad no sólo contra los mestizos, sino también dentro de la comunidad de Pómaro. Desde hace varios años se han generado pugnas por puestos políticos que permitan el acceso a ciertos recursos naturales y económicos como el venado, el huevo de tortuga, los apoyos gubernamentales; otros ligados a la organización de festividades religiosas, a la dirección de la música tradicional en ciertas celebraciones, etc. Estas luchas sociales se entrecruzan con la defensa de la comunidad ante los mestizos y los diferentes niveles del gobierno.

2. La tradición oral

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.

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 una discriminación de otros acontecimientos que se echan al olvido. Es decir, nuestros recuerdos son asimilados a partir de determinadas referencias socioculturales. Según Farrugia (2004), recordamos solo en un contexto social y espacial. Recordamos en el interior de ciertos “marcos” en que están manifestadas las producciones culturales, lo cual propicia una actividad constructiva del pasado, que tienen efecto desde esos marcos sociales.

La interacción temporal de la tradición, en gran medida, orienta los significados sociales por el cual transitan creencias, formas de pensar, etc. Según María Madrazo “la tradición tiene un significado colectivo, es aceptada en la comunidad por los grupos que la posee y transmiten, es reconocida por la función que desempeña: reproducir conocimientos, prácticas, creencias y valores originados en el pasado, pero que son esenciales en el presente para establecer la continuidad, identificación y cohesión cultural de la comunidad” (1997: 16).

La tradición oral se ha abordado desde diferentes perspectivas, una de ellas es el enfoque literario, tal como lo exponen Gloria Vergara (2004), Eugenia Revueltas (1992), Lilia Leticia García Peña (2005), entre otros. En este punto de vista, la tradición oral se retoma como una composición creativa del narrador que, aunque manifiesta elementos culturales dentro del relato, no obstante, es un mundo en sí mismo compuesto por palabras. Esta perspectiva contempla como tradición oral los cuentos, mitos, leyendas, rezos que se han guardado en la

memoria (o en documentos escritos) de los habitantes de un grupo específico. No obstante, no identifican la importancia de la tradición oral en la cultura de cada grupo y los intereses sociales por los cuales se mantienen dichas narraciones.

En otros casos, la tradición oral se concibe como un aspecto histórico y aunque se observa la importancia cultural de los relatos orales, no obstante estos se ven como sobrevivencias del pasado y de una cosmovisión en desaparición, un ejemplo de ello es María Ana Portal (1986). En esa línea, la tradición oral ha sido principalmente retomada como parte de la historia oral. Un autor clásico en este tema es Jan Vansina (1966) de quien han surgido los principales aportes respecto a la tradición oral como un conjunto de testimonios sobre el pasado transmitidos oralmente.

En ese mismo campo histórico, José Carlos Sebe Bom Meihy (1992) considera que la tradición oral, junto con la historia oral de vida y la historia oral temática son las tres vertientes de la “Historia Oral”. Según este autor, “la historia oral de vida” se remite a la experiencia individual, a diferencia de la “historia oral temática” que se vincula a los testimonios como fuentes sobre un tema en específico, aunque se vale de otros documentos. Este tipo de historia oral da menor importancia a la experiencia individual.

Según este autor, la tradición oral “es una tercera variante de la Historia Oral. Mientras la Historia Oral de la Vida y la Historia Oral Temática tratan de cuestiones sincrónicas al momento vivencial del entrevistado, la Tradición Oral, por interesarle las transmisiones de lo arcaico, percibe al individuo como un vehículo de transmisión de mitos y tradiciones antiguas” (Sebe Bom Meihy, 1992: 10).

En una perspectiva distinta está Jorge Aceves (1997), quien manifiesta que la “historia oral” y la “tradición oral” son diferentes y una no contiene a la otra, puesto que, aunque ambas trabajan con fuentes orales, sus objetivos y formas de proceder son distintos. Incluso una gran diferencia es que la historia oral parte desde los testimonios de las personas, es decir, desde las experiencias individuales, sobre todo en el caso de las historias de vida, como una división de la historia oral. En cambio, aunque la tradición oral hace uso de las narraciones de las personas, no obstante, su campo es el de la colectividad.

Reforzando esta posición, Paul Thompson (1993) manifiesta que la historia oral no solo es una metodología sino un movimiento, la cual surgió en cierta medida, del intento de utilizar la tradición oral en las sociedades sin escritura. Desde esta posición la tradición oral sigue siendo una fuente de conocimiento del pasado, aunque diferente de la historia oral.

Concretamente, más allá de historia oral, la tradición oral tiene un sentido activo en la cultura, en la colectividad, por tanto es más un objeto de estudio que una fuente sobre el pasado, puesto que lo que concierne a la tradición no es solo el pasado, sino su expectativa del presente y cómo la cultura a generado y formalizado significados a partir de las contextualidades y la forma de hacerle frente a la realidad.

Desde este punto de vista, considero que la tradición oral es la interacción temporal de las experiencias que en su interpretación social reproducen creencias, formas de pensar, que hacen manifestas las preocupaciones, problemas y respuestas de una sociedad ante su entorno social. Con ello, se asume que la tradición es una construcción sociocultural.

A partir de esta idea, la tradición oral en Cachán es observada desde su contexto sociohistórico, lo que nos permiten comprender cómo incide en la actualización de sentidos identitarios y en la vida comunitaria. Es importante resaltar que la tradición oral es percibida en diversas formas por los habitantes, en ello intervienen las diferencias generacionales y de género, la Iglesia, el Estado, la escuela primaria, intereses políticos, etc. En esa índole, la tradición oral es un espacio utilizado y disputado por diferentes actores sociales, modificando sentidos y generando cambios en ella, no obstante, estas visiones de la tradición oral convergen en los símbolos identitarios indígenas.

En ese sentido, los nahuas de Cachán generan su relación con el pasado a través de la memoria social. En ella se asumen como un grupo de orígenes antiguos, anteriores a la lle-

gada de los españoles, quienes supuestamente no pudieron derrotarlos. Este triunfo, dicen ellos, 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.

Este título 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 dentro de la comunidad y se dice que fue escondido para evitar que caiga en manos de gente “extraña”. Algunos pobladores dicen que el título “está escrito en nahua, castilla y rezo” este último haciendo referencia al latín. En la tradición oral de los pobladores nahuas, el título de tierras es el documento que legitima la propiedad de las tierras comunales y con él se amparan para evitar saqueos y despojos de sus tierras (aunque ellos han realizado venta de tierras a personas de otros pueblos, a pesar de no ser permitido). Esta idea del título de tierras se ha introducido a otros documentos como el Estatuto Comunal de Pómaro realizado en el 2005 donde se resalta la existencia y legitimidad del título de tierras comunales.

Este documento, en sí mismo inmiscuye a diferentes personajes como Hernán Cortés que desde la percepción indígena se le ve como 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 nahuas². En esta visión, no se contempla una perspectiva colonialista en la que los 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 ingerencias 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, no obstante, son planteadas desde diferentes contextos y con ello, también el discurso se nutre de diferentes elementos componentes. Así es que alrededor del título de tierras se han gestado diferentes narraciones que resaltan el discurso identitario: lo que se busca es mostrar la antigüedad del pueblo y de sus posesiones territoriales.

Según la tradición oral, el título de tierras respalda la posesión de tierras, aguas de río y de mar, así como los recursos naturales que se encuentran en dicho territorio, en ese sentido, el título de tierras, es parte esencial de la memoria histórica de los nahuas de Pómaro. Así, este título es un símbolo de defensa de los intereses poblacionales, y la tradición oral lleva un papel fundamental en la transmisión de esta visión histórica.

El discurso en el cual el título se convierte en parte esencial, o en otro sentido, el título como discurso, lleva en sí mismo una relación entre mito, historia y legitimación, como lo resalta Hans Roskamp (2007) esto nos llevan a entender los documentos más allá de su origen impreciso. Por el contrario, su importancia se encuentra, entre muchas otras cosas, en su carácter de memoria histórica de los nahuas, donde están implícitos los diferentes intereses indígenas a través del tiempo, ya sea por aspectos políticos, económicos, u otros que comúnmente desembocan en la reconstrucción de la identidad étnica.

Esta perspectiva del título de tierras y la tierra legitimada por Cortés se entremezcla con otro elemento clave en la cosmovisión nahua de Pómaro: la religión católica. Para los pobladores de esta comunidad fue importante la llegada de los españoles porque les trajeron “la verdadera religión”. Las creencias religiosas han sido fundamentales en la cultura de los nahuas, estas son un reflejo de la forma en que se conciben las entidades divinas, sobrena-

2 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 resultan vencedores los mexicanos ante los españoles.

turales y su relación con ellas. Algunas creencias intrínsecas a la religión católica se han adaptado al contexto indígena, en ellas, aparecen personajes bíblicos en algunos parajes de la costa, tal es el caso del rey Salomón.

Algunos dicen que el rey Salomón vino en el barco de los españoles y otros más lo relacionan con la posesión del conocimiento e incluso lo consideran “natural” (o indígena). A través de la aceptación del catolicismo como elemento identitario del indígena, es como el rey Salomón adquiere un carácter mítico respecto a la transición de una etapa a otra: la de los indígenas “salvajes” que por medio del catolicismo se convirtieron en los nuevos indígenas “hombres”. De igual forma el rey Salomón es parte de otras narraciones tradicionales y de hecho es considerado el personaje que legitima el origen de los nahuas y el papel de la costa del actual Michoacán como una especie de tierra prometida a la cual llegarían los aztecas migrantes en busca del lago donde encontrarían un águila posada sobre un nopal.

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 el lugar se le llamó Mexiquillo, porque ahí sería México, pero como quedó chica la noria entonces se le quedó el diminutivo. Después el águila llegó a otro lugar conocido como Aguililla pero tampoco cupo, porque al igual que la otra noria, esta le quedó pequeña. El águila siguió su viaje hasta llegar a lo que ahora es la Ciudad de México donde pudo posarse y por tanto se convirtió en el lugar elegido para fundar el señorío azteca.

El rey Salomón, por tanto, es quien trae la religión católica y a su vez quien otorgó las tierras a los actuales indígenas nahuas. En ese sentido el rey Salomón, también se contrapone a otro personaje que en cierta forma puede ser ligado al pasado “salvaje” de los naturales: el diablo.

Según diferentes narraciones indígenas, el diablo se había posicionado de la sierra de Pómaro y se cuenta que algunos parajes tenían encantos, ya fuera por que ahí estaba el diablo o porque había chaneques o duendes; pero al llegar los sacerdotes bendijeron la sierra y el diablo rompió su encanto y dejó de aparecerse constantemente. En este conjunto de historias, su puede ver un anacronismo en el cual, la llegada de los sacerdotes hace referencia a los evangelizadores españoles del siglo XVI, pero a su vez, se dice que cuando el diablo estuvo posicionado de la sierra fue hace 50 años aproximadamente. En esta índole, la llegada del catolicismo se vincula con la instauración de la parroquia en la comunidad de Pómaro por la década de 1950.

De igual forma se cuenta que en esa época un sacerdote, al reprender a algunos pobladores por sus acciones, estos influenciados por el diablo lo asesinaron, el sacerdote antes de morir dejó como venganza una maldición de sequía en el pueblo de Pómaro. En ello, se ve la separación entre los dominios del diablo y un nuevo régimen por medio del catolicismo. Precisamente en la memoria social se entrelazan los hechos de la llegada de los españoles y la instauración de la parroquia como un mismo acontecimiento y en una misma época.

Estas narraciones tradicionales también se vinculan con la historia del “brioso”, de quien se dice era un ermitaño que vivía en la costa, en tierras del actual Cachán. Este personaje, algunos pobladores lo nombran como un santo y otros más como un dios del agua. Se dice que este ermitaño solo hablaba con el sacerdote cuando este venía cada año a oficiar misa al pueblo, y el sacerdote le decía a la gente que no lo molestaran, pero algunas personas lo desobedecieron y le buscaron “pleito” algunos dicen que los mataron y otros más que el ermitaño decidió irse llevándose consigo las lluvias, por ello, la región carece de abundantes precipitaciones pluviales. Como puede verse, esta historia se relaciona en cierta forma con la del sacerdote que dejó la maldición de la sequía en Pómaro cuando sus pobladores lo desobedecieron.

Retomando la figura del diablo, puede verse que su importancia va más allá de ser una oposición con la religión católica, es probable que este personaje esta actualizando algunas creencias del imaginario nahua, ya que, como lo mencionan algunas narraciones, había

recintos donde los animales y las riquezas abundaban, pero posteriormente fueron vistos como lugares donde “espantan”. Ese es el caso de los parajes donde se dice hay “encantos” y a pesar de que ahí pueden abundar los peces o haber dinero enterrado, para la mayoría de la gente en esos lugares está el diablo o los duendes. Es ese ámbito, el diablo, en sus múltiples imágenes, fue vinculado con los mestizos, ya que las historias donde éste aparece coinciden con la época en que se intensificaron las migraciones mestizas a la comunidad, y de igual forma, el diablo se le representa con características atribuidas a los mestizos, ya sea su vestimenta, su forma de hablar solo en “castilla”; el poder económico, así como la supuesta violencia o los problemas que provoca con su presencia. De igual forma, se dice que el diablo dotó de ganado a algunas personas de los pueblos de la comunidad, siendo la ganadería una de las actividades que difundieron los rancheros mestizos.

En ese ámbito, la figura del diablo parece tener una relación con una de las épocas de mayor contacto con los mestizos y por consiguiente, con un sistema productivo distinto: la ganadería. Con ello, los conflictos sociales están asociados a una ocupación del entorno. Michael Taussig (1993), quien se enfoca al caso del diablo entre los campesinos del Cauca de Colombia, plantea que este personaje representa un proceso donde un medio de producción está siendo suplantado por otro; las creencias en el diablo forman una mediación dinámica de oposiciones que aparecen en un momento crucial del desarrollo histórico local y regional.

En el caso de la comunidad de Pómaro, posiblemente el diablo manifieste tal proceso de transición entre dos sistemas productivos distintos; no obstante, también es probable que este sistema productivo fuera rápidamente asimilado, y en tal caso el acaparamiento de tierras por parte de los mestizos y la consecuente pérdida de los medios de producción que dejaron en desventaja a los indígenas, fueron los motivos que sustentaron el antagonismo contra los mestizos, lo cual, los vinculó simbólicamente con el diablo. En ese sentido, el diablo como un eje simbólico en las relaciones interétnicas pudo haber representado la confrontación de dos lógicas de producción distintas, aunque en este caso, la confrontación se dirigió no hacia el sistema productivo como tal, sino hacia los actores sociales antagónicos a los indígenas desarticulando la influencia de estos en su sistema cultural.

Las creencias se modifican “a partir de un conflicto en el mundo del significado, de una cultura que lucha creativamente para organizar nuevas experiencias con una visión coherente que se vivifica con implicaciones para actuar sobre el mundo” (Taussig, 1993: 32). En tal caso, el diablo, quien como los duendes, en algún momento se le relacionó con la abundancia de recursos para quienes pactaban con él; o que simbolizó al mestizo; actualmente es visto desde una dimensión religiosa, es decir como antagónico de Dios. Se dice que del diablo surgen los malos pensamientos y es la causa de los asesinatos, incluso dicen los indígenas que ellos no asesinan, quienes lo hacen son los mestizos a quienes “el chango se [les] sube a la cabeza”³. En contraparte, el carácter ambiguo del diablo se hace presente en algunas anécdotas donde se dice que este se le aparece a la gente borracha o a la gente que hace “el mal” como reprimenda contra sus acciones. En ese ámbito, el diablo puede ser una fuerza correctiva, una figura moral.

4. La tradición oral política

La tradición oral en Pómaro no solo se reproduce desde las creencias sobre el entorno, sino en la medida en que un legado cultural redefine posturas sociales. En esa medida, los nahuas de Cachán, ante la problemática histórica por tierras y la conjunta conflictividad con los mestizos, configuraron una posición discursiva en la que resaltan sus sentidos identitarios manifestados en el rechazo hacia la gente “no natural”.

3 “Chango” es otro nombre que se le da al diablo. Ignoro el motivo por el cual el diablo recibe el nombre de este animal, lo cual genera un interés para investigar posteriormente.

Retomando a Eduardo Zarate, 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 propio [...] que caracterizan y da sentido a la acción política” (1991: 116). En Cachán, la identidad étnica, en el sentido en que es una construcción social a partir de elementos simbólicos apropiados por sus habitantes, se fue reforzando a través de una composición histórica asimilada en la interacción con los mestizos.

Los nahuas de Cachán y en general de la comunidad de Pómaro, se asumen como descendientes de los aztecas, aunque retoman el catolicismo (que los separa de los antiguos considerados por ellos como “salvajes”) como elemento esencial de su identidad étnica. Esta ambigüedad en la identidad indígena también se ve representada en la sangre, ellos se asumen por su origen azteca como la gente con pureza de sangre a diferencia de los mestizos quienes al tener sangre de gente “blanca”, entonces por esta última están “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”.

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 política que tanto proclama la defensa de la tierra así como construye la identidad indígena que funciona en diferentes tonalidades, ya como reproducción cultural así como una posibilidad de acceder a recursos económicos del gobierno. De igual forma, 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.

La lengua nahuatl es una base de la identidad indígena trascendente para ellos, aunque es recientemente asimilada, ya que por mucho tiempo se dejó de hablar y de enseñarse a los hijos, algunas personas dicen que “por pena” ya no hablaban el nahuatl, pero ahora, a través de la escuela primaria se busca reaprenderla. En esta medida, algunas instituciones del Estado apoyan la recuperación y 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 nahuatl, sin embargo informalmente todos los comuneros ahora lo ven como un requisito importante. Algunos dicen que porque esa es su forma de hablar que les enseñaron sus padres, y otros comentan que hablan la lengua “pa que el gobierno nos crea que somos indígenas”.

También se asume como parte de la tradición la normatividad, que dicen ellos se ha hecho “desde siempre”:

“[...] La comunidad es la que decide y no el comisariado ni el encargado. Nosotros tenemos una ley y no nos las pueden quitar y ese es el motivo que nos están metiendo zancadillas a ver si firmamos [...] La comunidad es un gobierno [...] la orden nosotros la hacemos, aquí por escrito, firmamos. El gobierno no nos puede quitar esos derechos, le han hecho mucha lucha, [...] nosotros somos los dueños de tierras, aguas y maderas de la comunidad. Yo soy comunero auténtico [...]”.⁴

El discurso comunalista postula la autenticidad del indígena como verdadero dueño de la tierra comunal así como el protector de esta y de sus recursos naturales. Así es que los indígenas dicen que en la comunidad solo pueden vivir con gente de su misma sangre (“naturales”), ya que la “gente blanca”, según ellos, siempre buscan tener más, abusan de los

4 Fragmento de entrevista realizada a Graciano Jiménez, habitante de Cachán. Agosto de 2006.

indígenas y se corre el riesgo que se extiendan en la posesión de tierras.

Los indígenas han encaminado su identidad a partir de la diferencia con el “exterior”. Precisamente, 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 Cachán y la comunidad de Pómaro por medio del comercio y la generación de empleos, aun así, no son dueños de “trabajaderos”⁵, 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 Cachán y Pómaro generan diferentes estrategias que adquieren una expresión social ante las conflictividades 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 las acciones sociales donde está implícita las diferentes formas de pensar y de construir la comunidad.

A manera de conclusión

A nivel general, la comunidad de Pómaro, y en este caso Cachán, ha estado inmersa en diferentes conflictos sociales, intereses políticos y la necesidad de recursos económicos. De igual forma los indígenas de la costa (que no se asumen como costeños, sino como campesinos) traen presente el panorama de pobreza y sometimiento en gran medida planteado por las mismas instituciones del Estado.

En este contexto, la memoria social de los indígenas, constantemente está resignificando y construyendo su pasado y su identidad, definiendo diferentes visiones sobre la comunidad. Está tiene variantes dependiendo de diferencias generacionales, de género y posiciones sociales y económicas de los habitantes, que a pesar de expresar una identidad étnica ante el exterior, no obstante, esta lleva diferentes intereses locales que están lejos de ser homogéneos.

En la actualidad, algunos pobladores de Cachán buscan que en la comunidad penetre ampliamente el “desarrollo” propuesto por el Estado. Con ello, posibilitar la entrada a empresas privadas y al mismo gobierno, en aras de una mejor situación económica, y para acceder a los estilos de vida planteados por la “sociedad nacional”.

Otros consideran que lo más conveniente para su comunidad es mantener una posición renuente ante los proyectos externos ya que dar acceso a estos provocaría la pérdida de las tierras comunales y de sus tradiciones. Otras opiniones están en puntos intermedios. Actualmente en Cachán se han aceptado apoyos gubernamentales para la construcción de cabañas en la playa, para mantener las expresiones de la tradición como la artesanía, la danza, la música, etc., estos apoyos son bien aceptados por los comuneros, no obstante, hay incertidumbre respecto a lo que sucederá con la comunidad. Algunas personas de mayor edad a pesar de defenderla, consideran que la comunidad desaparecerá pronto puesto que las nuevas generaciones ya no le dan importancia a la tierra. La mayoría de los jóvenes se sienten atraídos por lo “exterior”, no obstante, las mismas instituciones del Estado han posibilitado la retransmisión de la tradición fortaleciendo ciertos símbolos de la identidad nahua. En esta medida, las generaciones mas jóvenes están aprendiendo la lengua nahuatl, las narraciones tradicionales, continúan participando en las danzas tradicionales, etc.

Con ello, la tradición se refleja en los actos cotidianos, en la participación diaria de los habitantes en la vida local y comunal, en las creencias donde se percibe la influencia de los medios masivos de comunicación, el narcotráfico, el turismo, las instituciones gubernamentales, intereses grupales, etc.

De igual forma, la tradición es en sí misma una posibilidad para conformar discursos

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

sociales. En este ámbito, el hablar de tradición oral política es relevante en la medida en que ésta nos muestra cómo la historia local así como los diferentes referentes culturales han servido como un panorama expresivo en las relaciones interculturales.

Siguiendo a Farrugia, “el discurso, la historia narrada de los individuos y de los grupos es a todas luces lo que se muestra como instrumento de producción y de reproducción social. El relato es presentado de manera explícita como fundador y constructor de experiencias compartidas, como generador de un texto social colectivo reconocido, que redobla a su vez la existencia reiterándola con su relato signifiante” (2004: 140). En esa posición, la narrativa forma identitariamente a cada sociedad que se construye desde sus referentes culturales, pero como construcción, la narración no está acabada, es decir se compone a través de la transmisión oral, desde la cual es contada y es apropiada por los demás miembros regenerando sus significados. Desde esta perspectiva es posible identificar el proceso comunicativo que la tradición oral genera en un grupo.

La tradición oral refleja la confrontación entre creencias que son asimiladas de acuerdo a las interpretaciones que los habitantes hacen de sus experiencias. En ese sentido, a pesar de que la tradición sea utilizada con diferentes fines grupales, generando diferencias, también unifica al grupo. Por tanto, es un espacio que expresa la diversidad de posturas sociales al tiempo en que reproduce la lógica cultural de la comunidad.

Bibliografía

ACEVES LOZANO, Jorge E.

1997 “Un enfoque metodológico de las historias de vida”, en Garay, G. (Comp). *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*. México: Instituto Mora/ CONACYT.

ACEVES LOZANO, Jorge E. (Comp.)

1993 *Historia oral*. México: Instituto Mora/ UAM.

1998 “Curso de historia oral e historias de vida”, en *Lecturas de apoyo, UMSNH Escuela de Historia, UACH Maestría en Desarrollo rural Regional*. Curso realizado en Morelia, Michoacán.

ALARCÓN OLVERA, Alejandro

1998 *Pómaro: Identidad y cambio social*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán. (Tesis de maestría en antropología).

ALCALÁ, Graciela

1986 *Los pescadores de la costa de Michoacán y de las lagunas costeras de Colima y Tabasco*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto

2004 *Gente de costumbre y Gente de razón*. México: Siglo XXI editores.

BRAND, Donald D.

2004 “La costa de Michoacán”, en Marín Guardado, Gustavo (Comp.). *El fin de toda la tierra: Historia, Ecología y Cultura en la costa de Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

CAMARENA OCAMPO, Mario

1997 “Memoria y comunidad”, en Garay, Graciela de (Coord.). *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*. México: Instituto Mora/CONACYT.

COCHET, Hubert

1991 *Alambradas de la Sierra: un sistema agrario en México, la sierra de Coalcomán*. México: CEMCA, El Colegio de Michoacán, ORSTOM.

COCHET, Hubert; y otros

1988 *Paisajes agrarios de Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- FARRUGIA, Francis
2004 "Narración y reconstrucción del pasado", en *Historia, antropología y fuentes orales*, 32.
- GARCIA PEÑA, Lilia; GONZÁLEZ, Gabriela
2005 *Lenguajes de la tradición oral en el estado de Colima*. Colima, México: Universidad de Colima.
- GLEDHILL, John
2004 *Cultura y desafío en Ostula*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- MADRAZO MIRANDA, María
1997 *El hilo de la memoria. La transformación del relato oral*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán. (Tesis de Maestría en Estudios Étnicos).
- MARÍN, Gustavo
2003 *Vidas a contramarea: pesca, desarrollo y cultura en la costa de Michoacán*. México: CIESAS. (Tesis de doctorado en Antropología).
- MARÍN GUARDADO, Gustavo (Comp.)
2004 *El fin de toda la tierra: historia, ecología y cultura en la costa de Michoacán*. México: El Colegio de México, CICESE, El Colegio de Michoacán.
- OCHOA, Álvaro; SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo (Edits.)
1985 *Relacion y memorias de la provincia de Michoacán 1579-1581*. Morelia: Universidad Michacana de San Nicolás de Hidalgo.
- PORTAL, Ana María
1986 *Cuentos y mitos en una zona mazateca*. México: INAH.
- RAMÍREZ SEVILLA, Luis
1999 "los frutos de la costa", en *Frutos del campo michoacano*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- REVUELTAS, Eugenia; PÉREZ MARTINES, Herón, (Comps.)
1992 *Oralidad y Escritura*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- SÁNCHEZ DÍAZ, Gerardo
1979 *El suroeste de Michoacán. Estructura Económica y Social 1821-1851*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- SEBE BOM MEIHY, José Carlos
1992 "Definiendo la historia oral", en *Historias*, 30: 8-13.
- TAUSSIG, Michael
1993 *El Diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.
- THOMPSON, Paul
1993 "Historias de vida y cambio social", en Aceves, Jorge (Comp.). *Historia Oral*, México: Instituto Mora/ UAM.
- VANSINA, Jan
1966 *La tradición oral*. Barcelona: Editorial Labor.
- VERGARA, Gloria
2004 *Palabra en movimiento. Principios teóricos para la narrativa oral*. México: Editorial Praxis, Universidad Iberoamericana.
- ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo
1991 "Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán", en *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana.
- 2001 *Los señores de Utopía*. México: El Colegio de Michoacán, CIESAS.