

Identidad y territorio en los pueblos nahuas de Michoacán

David Figueroa Serrano*

ISSN: 2007-6851

p. 31 – p. 44

Fecha de recepción del artículo: abril de 2019

Fecha de publicación: agosto de 2020

Título del artículo en inglés: *Identity and Territory in the Nahua Peoples of Michoacán*

Resumen

Este texto aborda las dinámicas de interacción entre la construcción identitaria y los conflictos territoriales en el contexto interétnico de las comunidades nahuas de Michoacán. Se da un panorama histórico de las políticas liberales e incursiones de rancheros a las tierras comunales nahuas, así como de las dinámicas contemporáneas de discursividad sobre el territorio, su protección y la consecuente identidad étnica nahua en situaciones de conflicto. Los contextos sociales de confrontación, negociación, ocupación y uso de los espacios han concentrado y privilegiado diversos discursos que configuran una relación con la historia y con el territorio comunal desde la visión estereotipada de la interacción con grupos étnicamente diferenciados. En este sentido, las narrativas que exponen las diferencias sociales están constantemente resignificando la memoria comunal.

Palabras clave: territorio, identidad, etnicidad, pueblos nahuas.

Abstract

This paper focusses on the dynamics of interaction between identity construction and territorial conflicts in the inter-ethnic context of the Nahua communities of Michoacán. There is give an historical overview of the liberal policies and incursions of ranchers and mestizo groups to the Nahua communal lands, as well as the contemporary dynamics of discursivity about the territory, its protection and the consequent Nahua ethnic identity in contexts of conflict. The social contexts of confrontation, negotiation, occupation and use of spaces have concentrated and privileged diverse discourses that shape a relationship with history and with the communal territory from the stereotyped vision of the interaction with ethnically differentiated groups. In this sense, the narratives that expose the social differences, are constantly resignifying the communal memory.

Keywords: territory, identity, ethnicity, nahuas.

* Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Equipo Regional Michoacán (davdatura@hotmail.com).

Introducción

En el estado de Michoacán existen cinco comunidades agrarias conformadas por población de origen nahua: Aquila, Huizontla, Pómaro, Coire y Ostula. Las dos primeras asentadas en la zona montañosa de la sierra-costa y las tres últimas colindantes entre ellas y con el océano Pacífico.

En los primeros años de la conquista española, la población indígena de la zona estaba conformada por grupos culturalmente diversos que habían sido nahuatlizados (Álvarez, 2008; Figueroa, 2015). Estos grupos fueron ordenados bajo aspectos de territorialización e integración comunal, con lo cual mantuvieron una relativa autonomía mediante las repúblicas de indios. Ya en el siglo XIX, con las políticas liberales del Estado mexicano, la situación del territorio indígena fue afectada drásticamente por el despojo e invasiones de rancheros proveniente de la Tierra Caliente, que redujeron considerablemente los territorios nahuas (Sánchez, 1988; Cochet, 1991). En gran medida, las invasiones y apropiaciones de tierras comunales, así como las migraciones de pobladores indígenas y no indígenas, se dieron en contextos de poca población, generando su reacomodo en diversos espacios costeros y serranos.

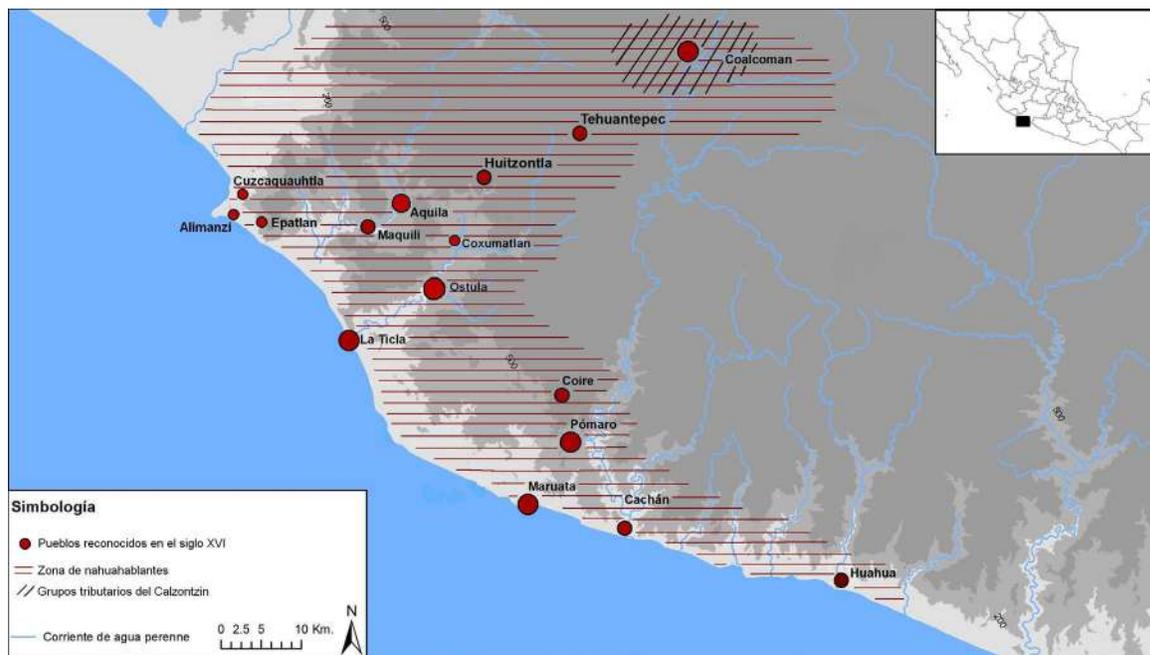


Figura 1. Zona de nahuahablantes en la costa del ahora Michoacán, siglo XVI. **Elaboración** © David Figueroa Serrano a partir de *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* (edición de René Acuña, 1987).

A la llegada de los españoles, la región de lo que serían los Motines era un espacio habitado por diferentes grupos étnicos que estaban en proceso de nahuatlización. Durante el siglo XIX, además de las cinco comunidades nahuas que aún existen, hubo otras poblaciones que dejaron de tener un régimen de propiedad comunal a partir de invasiones, arrendamientos y compras ilegales de sus tierras, tal es el caso de Maquili.

Posteriormente, en las primeras décadas del siglo XX se generaron migraciones nahuas de la sierra hacia los espacios del litoral (Cochet *et al.*, 1988; Cochet, 1991; Marín, 2003; Figueroa, 2015). Durante años, los nahuas realizaron migraciones periódicas para aprovechar recursos de esta zona, así como para la agricultura y el pastoreo de ganado. Al terminar la época de secas regresaban a la sierra para evitar las lluvias. Los pobladores señalan que “era insoportable” estar en la costa en esa temporada porque, entre otras inconveniencias, había que lidiar con el “maromero” o zancudo, insecto transmisor del paludismo. La migración poblacional para los siguientes años ya no se debía únicamente a la explotación de los recursos naturales, sino que estuvo planteada desde un interés de colonización del propio territorio comunal ante las invasiones de los grupos mestizos que avanzaban en el acaparamiento de tierras para el ganado (Cochet, 1991; Marín, 2003). Esta situación provocó un notorio crecimiento poblacional vinculado al desplazamiento forzado, así como el consecuente reacomodo de las poblaciones indígenas ante la competencia para asegurar tierras nuevas u otras consideradas como propias. De acuerdo con Sánchez (1988) y Cochet (1991), el desplazamiento hacia la costa permitió a los indígenas tener el control parcial de estas tierras ante la oleada de migraciones de rancheros no indígenas y ante los continuos saqueos de madera realizados por empresas extranjeras.

En ese contexto de interacción étnica, las reformas posrevolucionarias en materia agraria condicionaron circunstancias de tensión ante la solicitud de restitución de tierras de las comunidades nahuas costeras, a lo cual, los grupos mestizos también buscaron por vías legales acceder a tierras comunales, solicitando la dotación de ejidos. Las relaciones interétnicas se tornaron cada vez más tensas; en el caso de Pómaro, la dotación de tierras –ya que la restitución no procedió– provocó mayor presión de los grupos de rancheros no indígenas para hacerse de la propiedad de la tierra que reclamaban suya después de asentarse por algunos años en los predios que habían sido de la Pacific Timber Company para la explotación de madera, así como en otros terrenos que no eran ocupados por los comuneros nahuas. En el caso de Pómaro y Coire, los conflictos interétnicos se volvieron violentos, desatando enfrentamientos armados en la década de 1960 (Figueroa, 2015).

Cabe aclarar que las relaciones con los mestizos eran ya añejas. Desde finales del siglo XIX y primeras décadas del XX ya estaban asentados algunos grupos de mestizos en tierras comunales, a través de arrendamientos y la posterior solicitud de un permiso a las autoridades nahuas. A decir de los pobladores había buenas relaciones, hubo matrimonios entre ellos, amplios vínculos comerciales y de amistad. El sistema económico de los rancheros no indígenas basado en la cría de ganado se introdujo en estas primeras décadas del siglo XX, fortaleciéndose con la invasión de tierras a mayor escala en los años de 1950 y 1960, en una constante competencia por espacios productivos para el ganado y la agricultura.¹

1. Información obtenida mediante entrevistas en las comunidades nahuas de Michoacán, 2006–2017. Algunos autores como Cochet (1991) argumentan que fue a mediados del siglo XX cuando se introdujo con mayor fuerza el ganado. No obstante, de acuerdo con los comentarios de varios pobladores se habla del ganado a gran escala desde inicios del siglo XX.

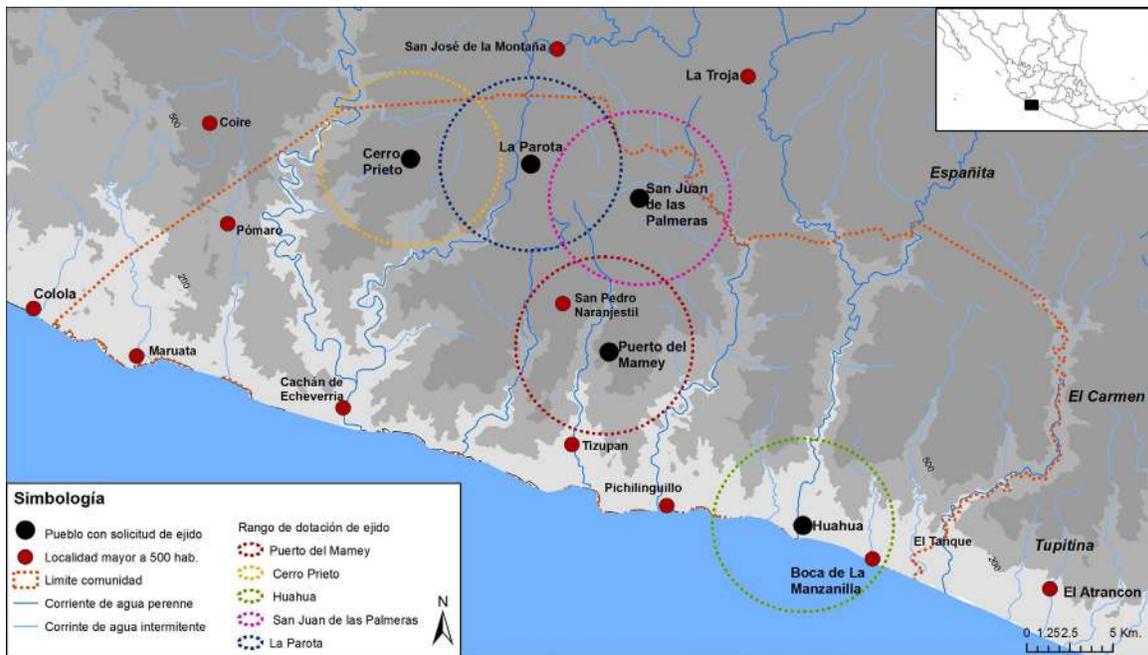


Figura 2. Localidades de población mestiza que solicitaron dotación de tierras ejidales en territorio de Pómaro. Elaboración © David Figueroa Serrano, con información de la SRA e INEGI.

En la segunda mitad del siglo XX, se efectuaron diversas peticiones de tierras ejidales por parte de las poblaciones formadas por rancheros no indígenas que necesitaban salvaguardar la posesión de sus terrenos, ante la declaración oficial de la dotación de tierras comunales de Pómaro, aunque ninguna de las solicitudes procedió ya que el rango de dotación propuesto estaba en tierras de la comunidad agraria de Pómaro.

Las comunidades indígenas con un sistema de propiedad comunal vieron modificada la estructura de propiedad de la tierra como consecuencia del fortalecimiento de la ganadería a partir de la mayor injerencia de los rancheros no indígenas de la región. También, los sistemas productivos empezaron a modificarse en la medida en que el sistema de tenencia de la tierra, así como la inserción de nuevos actores sociales, se hacían cada vez más influyentes; de tal manera que la economía indígena, ligada principalmente al cultivo del maíz, se vinculó a la ganadería en baja escala, a la pesca comercial, a la siembra de cultivos lícitos e ilícitos y al turismo.

A pesar de que la convivencia anterior entre indígenas y *kixtianos*,² o entre los mismos indígenas era de relativa cordialidad, la presión sobre la tierra y los recursos naturales, debido a la migración, el aumento poblacional, empresas privadas, etc., generaron tensión. Los conflictos entre “naturales” y rancheros no indígenas, así como con indígenas diferenciados por sus propias comunidades, 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 actores no indígenas, ya sea por

2. Los nahuas de la costa-sierra utilizan el endoetnónimo de “naturales”, a diferencia de los que no son nahuas que los pueden nombrar como “kixtianos”, palabra que tiene como base la palabra náhuatl “*ixta*” que significa “blanco”. De igual forma se utilizan indistintamente denominaciones como “gente de razón”, “no naturales”, “no indígenas” o “mestizos”.

medio del turismo, el comercio, las relaciones laborales, los proyectos gubernamentales y la migración, entre otros, han sido influencia importante en la organización de las comunidades nahuas.

A partir de las experiencias históricas, los “naturales” han generado un rechazo hacia los *kixtianos*, reflejado en los sentidos de identidad comunitaria. De igual forma, la pobreza y marginación en la que viven ha sido motivo de recelo en contra de éstos. A pesar de ello, las influencias en cuanto a lo que podría considerarse la forma de vida proveniente del “exterior” y la pretensión de vivir como la población no indígena –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, lo cual se ha convertido en varios casos en un ideal de vida. Cada vez se vuelve más recurrente buscar un trabajo asalariado que asegure los recursos económicos y, por tanto, una forma diferente de vivir. En ese ámbito, migrar hacia Tecomán, Colima, la Ciudad de México, o invertir los ahorros en alguna siembra comercial, son algunas de las opciones más recurrentes. También lo es convertirse en profesionista, sobre todo en maestro bilingüe, aunque no todos pueden pagar los gastos que implica trasladarse a una ciudad a estudiar.

El territorio y la construcción identitaria en contextos de diferenciación étnica

Los contextos sociales de confrontación, negociación, ocupación y uso de los espacios han concentrado y privilegiado diversos discursos que configuran una relación con la historia y con el territorio comunal desde la visión estereotipada de la interacción con grupos étnicamente diferenciados. En este sentido, las narrativas que exponen las diferencias étnicas están constantemente resignificando la memoria comunal.

Los problemas de las tierras, así como las diferencias económicas y políticas, han planteado un escenario de conflictividad no sólo contra los rancheros no indígenas o “mestizos”, sino también dentro de la comunidad. 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 y otros ligados a la organización de festividades religiosas, así como a la posesión de tierras, etc. Estas luchas sociales se entrecruzan con la defensa de las comunidades ante los no indígenas y el gobierno, así como con las relaciones comerciales con diferentes grupos sociales, con la migración y con el aumento del narcotráfico.

La defensa del territorio ha utilizado como bandera los discursos de identidad étnica. Con ello, las narraciones de la tradición oral en las comunidades nahuas, como constructoras de la identidad, no sólo están definiendo las características de lo “mestizo” o lo “no indígena”, sino también están reforzando los aspectos culturales que regeneran y actualizan la forma de ver su propia cultura.

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 dan sentido a la acción política” (Zárate, 1991: 116). En las comunidades nahuas, la identidad étnica se fue reforzando a través de una reelaboración de la historia, asimilada desde la interacción étnica. A nivel general, o por lo menos en uno de los discursos más representativos, los nahuas de Michoacán se asumen como descendientes de los aztecas.

[...] 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 [...].³

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 considera “contaminados”. Son comunes las expresiones en las que se manifiesta que los “no indígenas” no son de la misma sangre que los indígenas.

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 menciona 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 mediante la negación del “mestizo”. En esa medida, las narraciones orales manifiestan una construcción histórica como marco de interacción entre grupos culturalmente diferenciados. Esto ha compuesto una tradición oral politizada que tanto proclama la defensa de la tierra, así 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 nahuas, la lengua náhuatl es una base trascendental de la identidad indígena, aunque es recientemente asimilada, ya que por mucho tiempo hubo un desinterés por mantener esta lengua y algunos habitantes dejaron de hablarla y educaron a sus

3. Entrevista realizada a Gregorio Huerta, Pómaro, Aquila, Michoacán, enero de 2007.

hijos con el español como lengua materna. Algunas personas dicen que “por pena” ya no hablaban el náhuatl, pero ahora, a través de la escuela primaria se busca reaprenderlo y, sobre todo, fortalecer la continuidad del habla del náhuatl en la vida diaria de las comunidades. Algunas personas mencionan que es importante la recuperación de su lengua originaria porque ésa es la forma de hablar que les enseñaron sus padres y otros comentan que hablan la lengua náhuatl “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.

El discurso comunalista postula la autenticidad del indígena como verdadero dueño de la tierra comunal, así como el protector de ella 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 de que se extiendan en la posesión de tierras. En ese sentido, hay algunas prohibiciones para la unión de nahuas con mestizos. Un comunero comenta: “aquí tenemos usos y costumbres; una mujer de aquí, si se casa con un mestizo, pues se tiene que ir de aquí. Ya se chinga, no le tocan tierras, porque si no el esposo va a querer tener más tierras. No la van a aceptar en la comunidad, pierde sus derechos, y pues que se vaya allá de donde es su esposo, pero si se casa con uno de aquí, pues sí le tocan sus tierras”.⁴

Las poblaciones nahuas 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 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 con las interpretaciones que los habitantes hacen de las experiencias propias y ajenas a partir de referentes sociales diversos.

La tradición oral politizada implica la reapropiación de los referentes sociales para la construcción de perspectivas comunales. El sentido narrativo ha generado diversas visiones del territorio: el idealizado históricamente como propio y aquél en el que la comunidad desarrolla una gestión directa por la utilización y control de los recursos. A su vez, “la comunidad” no hace referencia a la participación de todos los actores sociales que viven en el espacio correspondiente a la figura de la comunidad agraria, sino a las personas que ostentan y que a su vez son identificadas como indígenas o “naturales”.

4. Entrevista realizada a Apolinar Méndez, en Pómaro, Aquila, Michoacán, agosto de 2006.

Territorio y comunalidad en las poblaciones nahuas

El hablar de territorio, en el caso de los nahuas de la costa-sierra de Michoacán, requiere identificar tanto las fronteras inter e intraétnicas, sobre todo con grupos de rancheros no indígenas que se han infiltrado por los linderos de las comunidades, así como la territorialización desde el uso, control y percepción de ciertos espacios.

Emilia Velázquez considera que el territorio es un “espacio marcado”, un “espacio vivido por los grupos sociales que lo habitan y que, a partir de prácticas y relaciones sociales particulares, se lo apropian, lo hacen suyo y, con ello, pasa a formar parte de su singularidad cultural, es decir, de su identidad, de aquello que los diferencia de los ‘otros’” (Velázquez, 2001: 17). Así, el espacio se convierte en elemento constitutivo de la organización social y de las diferentes formas de pensar.

En esa medida, las delimitaciones territoriales pueden depender de ciertas prácticas sociales que se realicen en espacios otorgados para ello –ya sea que el gobierno legitime esos espacios– o en espacios absorbidos o apropiados por cierto grupo –un grupo que se amplíe territorialmente–. El espacio se significa a través de las prácticas y creencias culturales; sin embargo, el territorio no se limitaría al marcaje del espacio como tal, debido a que las experiencias locales están cargadas de significados que reflejan la construcción del espacio desde las relaciones de frontera y la interacción con la alteridad espacial.

La delimitación del territorio nahua es relativa a partir de la flexibilidad de las fronteras comunales, ya que los territorios nahuas son espacios donde se generan relaciones sociales de articulación con actores sociales externos como lo son los representantes del gobierno, rancheros no indígenas, otros pueblos indígenas, activistas, académicos, entre otros. Incluso, estos actores amplían las relaciones sociales del grupo, llegando a ser tan importantes como las relaciones locales. Es decir, hay una interacción constante y multidireccional entre ellos. Así, la definición del territorio depende de las lógicas en que se concibe y organiza el espacio.

La organización de este “espacio significado” depende de las diferentes relaciones que se ejercen en él, ya sea del uso de la tierra, los espacios sagrados o los espacios de decisión comunal. También está la ordenación espacial jerarquizada provista por el gobierno (presidencia municipal, tenencias y encargaturas). Con ello, la comunidad como totalidad se ve fragmentada por jurisdicciones políticas y por los espacios productivos que están limitados al acceso público.

La comunidad está en función de sus fronteras socioculturales. El ideal de comunidad genera relaciones que mantienen bases identitarias, moldeando las relaciones entre actores sociales. Eduardo Zárate plantea que “no podríamos entender el significado de comunidad en la actualidad sin tener en cuenta que es consecuencia de una compleja combinación de discursos y prácticas provenientes de muy diversas fuentes” (Zárate, 2005: 63). Por tanto, el discurso elaborado por los actores sociales toma fuerza en las negociaciones y confrontaciones que rebasan sus fronteras culturales.

Aunque *comunidad* y *territorio* llegan a ser usados como sinónimo por los pobladores, en términos geográficos hay notorias diferencias. La comunidad es el espacio donde la cultura y la tradición se reproducen y actualizan en las relaciones de sus habitantes y de éstos con su entorno. La comunidad también es la organización política mediadora en las relaciones individuales y, en esa medida, responde a los problemas de tierras y recursos naturales.

La percepción de lo que es la comunidad ha variado de acuerdo con las experiencias sociales. Las diferencias generacionales han marcado perspectivas para entender lo comunal en diferentes ámbitos, desde una idea de “la comunidad es de todos” manifestada por la gente mayor, hasta los más jóvenes que ven la tierra desde una dimensión de propiedad privada y, por tanto, conciben a la comunidad sólo como mediadora en los problemas de tierras. A su vez, el territorio es entendido como el espacio geográfico que le pertenece a la comunidad y sobre el cual tienen poder de decisión.

De esta manera, la identidad y los contenidos culturales son entendidos desde las fronteras étnicas, es decir, desde los límites étnicos que definen al grupo (Barth, 1976). El territorio es el núcleo de consolidación de lo propio, donde se reconoce un legado de los antepasados a través de la posesión y utilización de las tierras comunales, y donde se construyen los sentidos de apropiación de un espacio, así como una memoria étnica.

El juego de las identidades puede tener muchas máscaras, diversos promotores y motivos que las fortalecen, y otras más que las ponen en tela de juicio. En cuanto a esto, los profesionistas, generalmente profesores –en las poblaciones nahuas son contadas las personas que han estudiado una licenciatura, principalmente estudian pedagogía y, en menor grado, otra licenciatura como derecho–, fortalecen las “tradiciones” con talleres de náhuatl y representaciones de los xayacates y diversas danzas tradicionales en las escuelas, o la recuperación de las narraciones de arraigo histórico. Al tiempo que este sector de profesionistas se está fortaleciendo, se ha ido convirtiendo en un factor de transición de la comunidad, puesto que ellos, desde distintos niveles y en su participación política, están generando diferentes tendencias comunales, aunque a veces limitadas por la inclinación partidista.

La formación de nuevos núcleos de participación genera otros tipos de dinámicas donde está implícita la necesidad de redefinir la identidad étnica en la encrucijada de las diversas disposiciones gubernamentales.

El comunalismo ha sido una estrategia de representación ante las instituciones gubernamentales, que se ha apoyado en narrativas sobre la protección del territorio, la autenticidad indígena y los conocimientos tradicionales sobre la naturaleza, con el propósito de fortalecer una proyección identitaria intracomunitaria, así como en la conjunción de fuerzas sociales para proteger los bienes comunales y en la negociación con diferentes instancias ante la posibilidad de proyectos que beneficien a sus pobladores. En la actualidad, en las diversas perspectivas de protección del territorio, tanto la de los comuneros más viejos y la gente que se dedica al campo y la

pesca, así como la de los profesionistas, la proyección de la memoria local complementa la visión de protección de la comunidad en relación al carácter étnico, prácticamente como elementos intrínsecos. Claro está que las prácticas de los grupos son diversas, en el caso de los profesores, aunque ligados en varios casos a intereses partidistas, también interactúan por medio de otro tipo de prácticas, generalmente tejiendo redes en áreas gubernamentales, generando beneficios sectoriales.

La etnicidad comunal que discursivamente antepone la condición de la “colectividad” sobre la visión liberal de la propiedad privada, en varias ocasiones ha funcionado más que como una ideología comunalista, como un discurso que responde a intereses grupales, incluso en las propias confrontaciones intraculturales. “Es necesario reconocer que los actores que encabezan, dirigen o construyen discursivamente este proyecto, también buscan un reacomodo o un reconocimiento como personas y, en última instancia, influir en el rediseño de las relaciones de poder comunales y regionales” (Zárate, 2005: 73). Aunque en las asambleas se pone de manifiesto la visión de la colectividad sobre los intereses particulares, en las prácticas sociales es común que los pobladores actúen desde intereses vinculados a un sistema cada vez más liberal. Un ejemplo de ello es la privatización de las tierras por parte de los mismos comuneros para evitar ceder espacios de cultivo a los vecinos. Los sistemas económicos locales son claramente parte de un proceso capitalista y, aunque la acción de los pobladores se respalda en lo comunal, en general la búsqueda se dirige hacia los intereses particulares, en los que los pobladores son partícipes de los sistemas económicos regionales.

En los últimos años la participación de los pobladores en una forma más directa ha promovido otros alcances de la etnicidad, respaldada en el ideal comunal, lo cual no siempre está condicionado a la preservación de lo “tradicional”, sino a la búsqueda de nuevos proyectos surgidos y manejados por la propia comunidad.

Francisco Javier Gómez menciona que “las subjetividades se establecen en relación con alianzas y conflictos que los diferentes grupos subalternos mantienen entre sí y con otras clases y fuerzas dominantes en el marco de la formación del Estado” (Gómez, 2004: 236). Las acciones como reactivación de la memoria ante simbolismos de poder se reflejan en las estrategias en las cuales la población, no sólo en la contienda política sino también en la vida local, está continuamente apropiándose del discurso comunalista, como forma de representación ante la alteridad, y en esas circunstancias, el espacio es constantemente remarcado o retomado como forma de entrelazarse con sus vínculos del pasado. Las narrativas respecto a los espacios de confrontación, así como las propias acciones sociales en las cuales los pobladores buscan mantener nexos sociales y espaciales, son prueba de ese proceso.

Comunalismo y participación política a manera de reflexión final

Los procesos de confrontación que han vivido las comunidades nahuas, ya sea en la definición de límites territoriales, experiencias de usurpación de predios, los proyectos gubernamentales enfocados al turismo u otros, o la notoria influencia del narcotráfico, dan una idea de cómo las diferentes situaciones donde se gesta una relación con el territorio y lo comunal han configurado escenarios diversos de negociación, participación y conflictividad entre las poblaciones nahuas y otros actores y circunstancias sociales.

En ese sentido, el discurso de confrontación interétnica tiene que ver principalmente con una búsqueda del control territorial y de sus recursos, mediante la participación política y una tradición oral politizada que implica la semantización de ciertos preceptos de la tradición oral, desde las tendencias actuales de acción política en los ámbitos municipales principalmente.

El conocimiento subjetivo y la identidad son un proceso reflexivo donde la vida es examinada y contada. La comprensión ontológica sobre el “ser indígena” se hace posible desde la configuración narrativa (Ricoeur, 2006). En ese ámbito, los contextos sociales han fortalecido y legitimado algunos discursos de construcción histórica y de propiedad del territorio comunal. Éstas han sido las narrativas que mayor injerencia tienen en la configuración de una memoria social. Por ello, las acciones sociales están enmarcadas en esos contextos de negociación, ocupación y uso del espacio, así como de la propia memoria social.

Los horizontes y contornos desde los cuales las comunidades nahuas perciben sus experiencias sobre el territorio consolidan diversas posibilidades discursivas que se entrelazan en una perspectiva de homogeneización étnica. Dicha homogeneización no está exenta de las diferencias, confrontaciones, posturas y despliegues de la memoria, surgidas por múltiples intereses locales que pueden trascender el posicionamiento mismo del origen y del rol desde el cual surgen. Las narrativas locales, en el sentido en que son reflejo de las situaciones del poder, también conllevan estrategias de representación del “ser indígena”. Así, la identidad étnica como construcción implica la adopción de ciertos símbolos que en un proceso de articulación étnica exponen una visión histórica y espacial que legitima al grupo en la medida en que el conflicto, como elemento simbólico, se hace presente en las relaciones interétnicas.

La etnicidad en gran medida se dirige a responder una situación en la que están en juego los niveles simbólicos de la representación del grupo en relación con su alteridad. En esa posición, la narrativa forma identitariamente a cada sociedad, que se construye desde sus referentes culturales. La narrativa vista ya sea desde su oralidad o en su dimensión ritual se puede comprender como producto y mecanismo a la vez, debido a que construye un vínculo con lo geográfico para significarlo y significarse a sí misma. La narrativa está determinada por fuerzas externas, fuerzas del contexto que derivan en una configuración discursiva, lo que sugiere que la narrativa está inscrita en la geografía local.

La continua interpretación de las experiencias por parte de los pobladores involucra una crítica local de la realidad vivida. De esta manera, el territorio ya no es sólo un discurso, puesto que desde su propia geografía es parte y fundamento de la memoria partícipe de la relación y organización del espacio desde las prácticas culturales. Por tanto, se puede definir que, consecuentemente, la narrativa impregna de sentido al territorio.

El territorio como geografía aprehendida por sus habitantes se representa desde las formas narrativas de una enmarañada memoria histórica. Mientras la dinámica cultural conlleve una compleja relación de oposiciones con colectividades u otros actores sociales, la multiplicidad de voces locales generarán una tensión que privilegiará las visiones de la propiedad territorial y la valoración colectiva desde lo comunal, aunque internamente siempre esté en juego la redefinición de lo local desde las formas múltiples de la memoria.

Bibliografía

- Acuña, René (ed.) (1987). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México: UNAM.
- Álvarez, Salvador (2008). "Conquista y encomienda en la Nueva Galicia durante la primera mitad del siglo XVI: 'bárbaros' y 'civilizados' en las fronteras americanas". *Relaciones*, XXIX(116). Zamora: Colegio de Michoacán, otoño, pp. 135-188.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.
- Cochet, Hubert (1991). *Alambradas de la sierra: un sistema agrario en México, la sierra de Coalcomán*. México: CEMCA / El Colegio de Michoacán / Orstom.
- _____ et al. (1988). *Paisajes agrarios de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Figuroa, David (2015). *Litorales de la memoria. Percepción del territorio y las relaciones interétnicas en Pómaro, Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Gómez, Francisco Javier (2004). "Recursos del pasado. Acción colectiva y sujetos posrevolucionarios en el contexto neoliberal". En Andrew Roth (ed.), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Marín, Gustavo (2003). *Vidas a contramarea: pesca, desarrollo y cultura en la costa de Michoacán* (tesis de doctorado en antropología). México: CIESAS.
- Ricoeur, Paul (2006). *Tiempo y narración. El tiempo narrado* (vol. III). México: Siglo XXI.
- Sánchez, Gerardo (1988). *El suroeste de Michoacán. Economía y sociedad 1852-1910*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Velázquez, Emilia (2001). "El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio". En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, XXII(87). Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 15-47.
- Zárate, José Eduardo (1991). "Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán". En Víctor Muro y Manuel Canto (coords.), *El estudio de los movimientos sociales. Teoría y método*. México: El Colegio de Michoacán / UAM.
- _____ (2005). "La comunidad imposible". En Miguel Lisbona Guillén (comp.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.