



Espacios Públicos

ISSN: 1665-8140

revista.espacios.publicos@gmail.com

Universidad Autónoma del Estado de México  
México

Figuroa Serrano, David

Conflicto social, tradición e identidad étnica en la costa nahua de Michoacán

Espacios Públicos, vol. 11, núm. 22, agosto, 2008, pp. 353-366

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67602220>

- 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

# Conflicto social, tradición e identidad étnica en la costa nahua de Michoacán

Fecha de recepción: 27 de febrero de 2008

Fecha de aprobación: 2 de abril de 2008

*David Figueroa Serrano\**

## RESUMEN

*El conflicto por tierras y recursos naturales entre la localidad nahua de Cachán, comunidad de Pómaro y los rancheros mestizos, ha configurado un escenario de interacción social en la cual las diferentes perspectivas de la tradición generan discursos sociales que legitiman el territorio comunal nahua.*

PALABRAS CLAVE: conflicto social, identidad étnica, comunidad, territorio, tradición.

## ABSTRACT

*The conflict over land and natural resources between the nahua locality of Cachán, community of Pómaro, and mestizo ranchers has formed an arena of social interaction in which the different perspectives of social tradition have generated various discourses that legitimize the nahua communal territory.*

KEY WORDS: social conflict, ethnic identity, community, territory, tradition.

\* Licenciado en Antropología Social por la UAEM. Mtro. en Ciencias Humanas con especialidad en Estudios de las tradiciones por El Colegio de Michoacán. Candidato a Doctor en Ciencias Humanas por el Colegio de Michoacán.

## INTRODUCCIÓN

La historia de las localidades nahuas costeñas de Michoacán, está ligada a los diversos procesos sociales que ha vivido su comunidad. Ese es el caso de Cachán de Echeverría, mejor conocido por sus habitantes como Cachán de San Antonio, perteneciente a la comunidad de Pómaro, Michoacán. Esta localidad presenta diversas relaciones interculturales y confrontaciones por las tierras comunales, en las que ha estado en juego la continuidad cultural nahua. En ese sentido, los pobladores han interpretado su historia y asumido una identidad notoriamente influida por los conflictos sociales.

Esta población, a orillas del Océano Pacífico, se formó en la segunda mitad del siglo XX, a través de inmigraciones de indígenas nahuas provenientes de diversos poblados de la sierra, como San Pedro Naranjestil, La Vainilla y Los Encinos principalmente. No obstante, es hasta los años setenta cuando Cachán se convierte en Encargatura del Orden, dependiente del municipio de Aquila, Michoacán.

Así como otros pueblos costeros, Cachán mantiene nexos con otras localidades de la sierra. Los pobladores aún conservan lazos consanguíneos o de afinidad con personas de diferentes partes de la comunidad. En esa constante relación, el sentido comunitario se ha mantenido a pesar de la transición espacial. Sin embargo, aunque son parte de una misma comunidad y mantienen cercanía, cada localidad ha tenido un proceso propio de composición poblacional

y una historia particular, aunque ocasionalmente se conjunte con la de las demás localidades, asumiéndose como una historia “comunal”.

Los conflictos entre naturales<sup>1</sup> 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 éstos 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 a esto, del lado occidental también tuvieron 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.

En ese ámbito, los indígenas de la región están al pendiente de los proyectos gubernamentales federales que aún manifiestan la posibilidad de la compra de tierras comunales, principalmente las playas. Incluso de las leyes que puedan afectar esta propiedad comunal. La relación con el gobierno ha sido ambigua, en la medida en que reconocen y aceptan los apoyos económicos del gobierno, pero a su vez, ven como amenaza algunos proyectos e instituciones gubernamentales.

Otro ejemplo, es la incertidumbre que ha causado el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede). Algunos de sus representantes han mantenido pláticas con los pobladores de Cachán con el objetivo de regularizar la propiedad de las tierras. Según la propuesta oficial del gobierno, este programa ofrece certificados parcelarios y/o de uso común de propiedad de la tierra para dar seguridad jurídica. Sin embargo, algunos pobladores consideran que es una estrategia del gobierno para dismantelar la propiedad comunal. Helga Baitenmann menciona que

El Procede es un programa que aparenta tener como meta final medir los linderos y las parcelas del ejido y levantar planos definitivos para poder entregarles tanto a

ejidatarios como a vecindados certificados de derechos agrarios para las parcelas y el reconocimiento de los solares urbanos para su inscripción en el Registro Público de la Propiedad (1998:321).

En ese ámbito algunos creen que es mejor entrar al Programa de Certificación de Bienes Comunales (Procecom) porque los representantes de este programa les dijeron que ellos les ayudarían a mantener la comunidad legalmente, aunque otros se muestran más renuentes y piensan que ambos programas son lo mismo y sólo buscan afectarlos.

A partir de estas experiencias, los naturales han generado un rechazo hacia los no naturales, reflejado en los sentidos de identidad comunitaria. 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 y Pómaro, lo cual, se ha convertido en un ideal de vida.

En cierta medida, los conflictos locales e interétnicos tienen que ver con lo anterior. Es decir, los nahuas de Cachán y Pómaro están ponderando la importancia de vivir como la sociedad nacional y adquirir otro tipo de bienes. Por ello, cada vez se vuelve más recurrente buscar un trabajo asalaria-

do que asegure los recursos económicos y, por tanto, una forma diferente de vivir. En ese ámbito migrar hacia Tecoman, Colima, el Distrito Federal, o sembrar marihuana y amapola, son algunas de las opciones más recurrentes. También lo es convertirse en maestro bilingüe, aunque no todos pueden pagar esos estudios.

La convivencia entre naturales y no naturales se ha mantenido en relativa calma, principalmente porque estos últimos generan recursos económicos a los primeros por medio del turismo, el comercio, la mediería,<sup>2</sup> el peonaje o por los apoyos del gobierno como el programa OPORTUNIDADES y de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Sin embargo, la confrontación entre indígenas y mestizos permanece latente, expresándose de manera simbólica.

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. 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, el gobierno; así como las relaciones comerciales con diferentes grupos sociales, la migración, el aumento del narcotráfico, etcétera.

Las tensiones sociales se ven reflejadas en diferentes aspectos de la vida comunitaria, como lo son los rituales religiosos, donde incluso los encargados de organizar el culto pueden poner en crisis su práctica. Igualmente sucede con los músicos tradicionales, donde antiguos conflictos entre ellos pueden alterar el orden de un ritual religioso, ya sea una festividad o hasta una novena para un difunto. Así, la fiesta se vuelve momento, no sólo de unidad, sino de conflictividad y tensión.

La realización de estas prácticas tradicionales sigue generando una identidad dentro del mismo grupo (ya como católicos y como nahuas o naturales) y hacia el exterior. La práctica de estos rituales religiosos donde se manifiestan tensiones y discordancias tiene su fuerza en los elementos simbólicos que unifican (más no homogenizan) a la población. También en la acción social generalizada que le da continuidad, a pesar de que haya disputas por recursos económicos, por tierras, por intereses políticos y conflictos personales.

#### **BREVES REFLEXIONES TEÓRICAS PARA LA APLICACIÓN DE UN ESTUDIO DE IDENTIDAD ÉTNICA EN EL CASO NAHUA**

La interacción social que se hace manifiesta en la comunidad de Pómaro y, en especial, en la población de Cachán, está configurada a través de diferentes confrontaciones y treguas entre nahuas y mestizos, ya sea por la posesión de las tierras comunales y los recursos naturales de estas, así como la influencia política y social

de los mestizos en la organización nahua. En esa medida, el conflicto es fundamental para entender las relaciones sociales que se presentan en esta región.

En la sociología, el conflicto fue entendido inicialmente como un problema que afectaba las relaciones sociales, ya que se creía que el orden era el estado natural de las sociedades, posibilitando la cooperación de los individuos. Por ello los problemas que surgían afectaban las relaciones de sus componentes, en esa medida el conflicto era un aspecto negativo puesto que de él surgía violencia e irracionalidad.

En la visión de Talcott Parsons se conciben dos polos que oponen al orden social como forma ideal de la sociedad en contraposición a la anomia. No obstante, desde su perspectiva funcionalista y psicológica, este autor aporta elementos a un enfoque distinto que postula que el conflicto es un proceso natural en las relaciones humanas y en esa medida no siempre es negativo, e incluso puede generar ventajas o beneficios al propiciar una reflexión dentro del grupo.

A través de esta postura, dos corrientes principales retoman al conflicto desde las bases funcionalistas. Una de ellas es la visión clásica, que fundamenta su análisis en los aspectos conscientes de los grupos sociales y, por tanto, la búsqueda de poder es una causa de confrontación social. Por otro lado, está el enfoque microsociológico, donde el objeto de estudio se concentra en el individuo como parte de un grupo social. Ante ello, los factores inconscientes son tras-

centadales en la generación de conflictos y este es natural e inherente al ser humano.

A nivel general la teoría del conflicto plantea el reconocimiento de la funcionalidad del conflicto en la interacción social, es decir, el conflicto es una relación social con diferentes funciones que pueden ser positivas al ser una posibilidad de innovación y cambio cultural mientras puedan controlarse sus potencialidades.

Uno de los precursores de la teoría del conflicto es Lewis Coser. En su libro *Las funciones del conflicto social* este autor considera que el conflicto social puede contribuir al mantenimiento, ajuste o adaptación de las relaciones sociales y de sus estructuras. Todo conflicto beneficia la estructura del grupo aunque no siempre es esta la función del conflicto en todos los grupos.

Así es que el conflicto, dice Coser, tiene diversas funciones ya sea como una forma de medir fuerzas en los intereses antagónicos o incluso para equilibrar, estabilizar o integrar relaciones sociales. En esa medida el conflicto contribuye “a la conservación de los vínculos entre los grupos en cuestión y el medio ambiente que los rodea” (Coser, 1961:178). Considerando las relaciones sociales como procesos conscientes, el conflicto facilita la estructuración del medio social contribuyendo a definir relaciones de poder. Por tanto, el conflicto como tal no amenaza el equilibrio de la estructura sino la rigidez misma de la estructura a través de los sentidos de hostilidad que generen la ruptura.

Con un enfoque distinto, la perspectiva microsociológica de John Rex (1985), enmarca la teoría del conflicto en los problemas de mercado donde las relaciones económicas tienen un efecto clave en la formación e institucionalización de conflictos tras contemplarse que las relaciones sociales enfrentan diferentes intereses de los individuos. Siguiendo a Talcott Parsons, Rex considera que las condiciones psicológicas influyen en la composición estructurada del conflicto. En esa medida, critica la visión utilitaria del conflicto sólo como búsqueda del poder y aunque no descarta que los aspectos políticos y de poder son relevantes, la base del conflicto está en el intercambio económico.

A partir de la perspectiva marxista, John Rex plantea que el mercado, clase y lucha de clases son partes activas del conflicto. Por tanto, el intercambio económico, aunque es satisfactorio, también es inestable, perturbador y peligroso. Los principios del conflicto pueden ser verbales e ideológicos y este termina cuando una parte impone sus definiciones morales o cognoscitivas de la situación, o bien, cuando se llega a un acuerdo.

Esta postura aunque muy sugerente, en gran medida está limitada a las relaciones de mercado y sus efectos. Por el contrario, Raymond Mack y Richard Snyder (1974), en la misma tonalidad funcionalista, plantean que el conflicto social surge desde la interacción de dos o más partes. Estos autores argumentan que “una relación conflictiva es aquella en que las partes pueden ganar (relativamente) solo a expensas unas de otras” (1974: 21), por tanto, el con-

flicto solo existe con la acción de los grupos en tensión.

Mack y Snyder plantean que los conflictos son temporales y generan el desplazamiento del flujo de la interacción entre las partes en confrontación. El conflicto, al establecer fronteras del grupo social, fortalece la cohesión e identidad grupal, esto puede inducir a la hostilidad y la formación de prejuicios. La confrontación de estas partes se propicia por la escasez de posiciones y de recursos, por consiguiente, “una relación de conflicto siempre involucra el intento de adquirir o ejercer poder, o la adquisición o ejercicio del poder”.<sup>3</sup>

Así como estos enfoques, dice Ricardo García (2006), que dos tendencias teóricas son las que han dominado los estudios sobre el conflicto social: la corriente estructuralista y la subjetivista o individualista. La primera busca desentrañar los orígenes del conflicto, causas y fondo desde las estructuras sociales, por tanto, esta perspectiva asume que el conflicto son expresiones superficiales de condiciones esenciales y profundas. La segunda corriente observa el conflicto desde las interacciones sociales, de las relaciones interindividuales y desde la subjetividad del individuo. A partir de estas propuestas han surgido otras más, que buscan retomar desde diferentes puntos, a ambas teorías o incluso generando nuevas perspectivas de análisis.

Para este estudio, es importante centrar la atención en el conflicto como un elemento que condiciona o configura ciertas formas de organización, pero también tomando en

cuenta que este proceso resignifica la visión del entorno de los grupos implicados, así como las formas en que la cultura actúa en estos contextos. A partir de ello hay que tomar en cuenta que el conflicto no es tan sólo funcional y estructural, sino que es un proceso de interacción cultural donde se generan relaciones simbólicas entre los grupos en tensión. En ese sentido, la identidad étnica es un punto trascendente en dicho proceso. La generación de estereotipos, así como la posición antagónica de los grupos hace manifiesta la construcción identitaria desde la dimensión intercultural y la dimensión intracultural (Zárate y Vidal: 1998). El juego de las identidades no solo se forma de la dualidad de lo propio y lo ajeno, sino en la interacción social y el conflicto.

La confrontación que se genera entre grupos a partir de intereses concretos con sus variantes específicas (de género y de generación, de clase, etc.), postula una posición de enfrentamiento interno. Podría pensarse que en el caso de la costa nahua michoacana, cuando sus pobladores asumen una identidad étnica, ésta va dirigida hacia diferentes destinatarios como el gobierno que, dicen los comuneros, tiene la obligación de mantenerlos, o los mestizos quienes no tienen legítimamente la tierra. Sin embargo, la identidad también lleva una composición cultural interna al grupo. Según José Carlos Aguado y María Ana Portal, la identidad es una construcción simbólica. Esta construcción surge desde la historia, sus productos y lo que esto representa para sus creadores. En palabras de Aguado y Portal: “somos en función de nuestras prácticas y del significado colectivo que ellas adquieren” (1991:

32). Para estos dos autores, concretamente, la identidad “es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas (de apropiarse), que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (1991: 33).

Gilberto Giménez apunta que la identidad constituye la dimensión subjetiva de los actores sociales, es decir, es un atributo de los individuos en sociedad, quienes constantemente están actuando en procesos de interacción o de comunicación. La identidad “no es lo que uno realmente es, sino la imagen que cada quien se da a sí mismo” (Cirese, citado en Giménez; 1996: 13), dicha imagen de sí mismo, como individuo y como grupo, se genera a partir de la presencia del otro, el que no es como nosotros. En otras palabras, “la identidad emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades, en el proceso de interacción social [...]. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro” (Giménez, 1996: 14).

Las individualidades que conforman un grupo se autodefinen en un proceso de toma de conciencia de lo que son ellos como colectividad y de las diferencias con sociedades externas. Los individuos de una colectividad están formados en el universo simbólico de su cultura, la identidad surge en ese proceso de convencionalización. Como dice Giménez, “la identidad no es una ‘esencia’, sino un sistema de relaciones y de representaciones” (1996: 21). El individuo y la sociedad a la que pertenece actualizan las dimensiones de su identidad en los contextos emergentes.



Ante ello, hay que contemplar que existen múltiples identidades que se gestan en el interior de un grupo, entre ellas, la identidad étnica, la cual no sólo es un sentido de pertenencia o adscripción a un grupo determinado, sino que esta se formula al borde de las fronteras étnicas. En ese ámbito, la identidad étnica no es un elemento de distinción de un grupo, sino, a su vez, es elemento de diferenciación de otro.

En ese sentido, la identidad étnica es un proceso de identificación/diferenciación a partir de ciertos atributos simbólicos. Es importante destacar que la recreación de la identidad no surge a partir del reconocimiento de las diferencias y de la necesidad de autoadscripción y definición, sino también de los contextos sociales y de los referentes culturales que permiten afrontar la interacción cultural.

En cierta forma, la identidad permite disminuir las confrontaciones internas, aunque esto no significa que desaparezcan (Zárate: 2001). Así, los miembros de una sociedad, en efecto, pueden adoptar identidades sobre otras, desde una posición selectiva a partir de los referentes culturales. Es decir, desde sus creencias, normatividades, sus intencionalidades, “la identidad es, antes que nada, y más claramente en los mecanismos del mundo moderno, una opción sobre lo heredado y lo construido” (García de León, 1997: 5).

La identidad está en la dimensión simbólica, definida a través de la cultura del grupo. En palabras de Eduardo Zárate, “identidad quiere decir homogeneidad y semejanza sólo en

un nivel simbólico o imaginario. La unidad no puede existir en lo concreto porque éste es percibido de múltiples maneras por los actores sociales. Sólo la imagen, el mito, el símbolo o el modelo crean identidad” (2001: 222).

En ese ámbito, la identidad étnica, en tanto que es un proceso de apropiación de lo grupal, también responde a la adopción de ciertos símbolos que llevan implícitos una visión histórica que legitima al grupo en cuanto tal. A ello hay que decir, esta necesidad de identificación grupal y de diferenciación ante lo externo no corresponde únicamente a un proceso de contacto intercultural sino que mantiene una dimensión de conflictividad social.

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 propio[...] que caracterizan y da sentido a la acción política” (1991: 116).

En el caso de Cachán de Echeverría, los diferentes acontecimientos históricos y las disputas actuales, por la posesión y defensa de tierras comunales, han resaltado la necesidad de diferenciarse de los no naturales, lo cual no significa que sea algo nuevo o surgido a partir de las acciones recientes, es algo histórico. En la actualidad, la identidad indígena de los pobladores busca ser expresada constantemente, ya sea en la lucha política local y municipal, o con el interés de acceder a recursos económicos

gubernamentales, empero, la identidad no tiene solamente un fin práctico, un uso a conveniencia (aunque pueda parecerlo y en algunos casos lo sea), sino que en realidad está en formación constante desde lo cotidiano, los rituales religiosos y de los diferentes discursos sociales.

En ese sentido, la tradición se vuelve esencial en el proceso de recreación de la identidad étnica, ya que a través de la interacción social se revaloriza un sistema de símbolos que caracteriza y da sentido a las acciones sociales. En general, la tradición está presente en la cotidianidad, aunque no siempre es entendida de la misma forma por todos, dependen de las diferencias generacionales y de género, de los grupos formados para las actividades religiosas, laborales, políticas, etc. En esa medida, la tradición tiene diferentes variables asumidas como parte de la comunidad.

Las acciones sociales, aunque en muchos casos contradictorias, reflejan esa posición de valoración de la cultura nahua y rechazo a la otredad representada por el mestizo, pese a sus múltiples relaciones (comerciales, consanguíneas, amistosas, etc.). La normatividad comunal impide el acceso de los recursos comunales a los mestizos y su asentamiento en tierras comunales, no obstante, que cerca de la mitad de la comunidad está en manos de los no naturales.

Estas conflictividades, enmarcadas en la historia local a partir de experiencias particulares, no sólo tienen efecto en las acciones sociales sino en la generación de narraciones que realzan las características indígenas y las contraponen a lo mestizo.

Con ello, están definiendo un discurso identitario que a su vez refuerza dichas acciones sociales.

#### **LOS DISCURSOS SOCIALES, LA DEFENSA DE LA TRADICIÓN Y DEL TERRITORIO EN UN CONTEXTO DE CONFLICTIVIDAD SOCIAL**

Las diferentes confrontaciones en que vive la localidad actualmente —en los espacios políticos, luchas por la tierra, la defensa del territorio, etc.— se han concentrado en un discurso de identidad indígena. En este contexto, la tradición oral juega un papel importante como recurso para reconstruir sentidos identitarios, generar diferencias sociales y transmitir la cultura local. Las narraciones de la tradición oral, justifican y legitiman la propiedad de la tierra y de sus recursos, su organización comunitaria fuera de los espacios de control y decisión externa (lo mestizo y el gobierno). En otras palabras, esas narraciones reivindican al indígena frente al mestizo y su defensa de los recursos comunales.

El problema central de los pobladores se ha enfocado en la defensa del territorio comunal en contra de los mestizos catalogados como invasores y contra el gobierno. Sin embargo, detrás de ello, hay diferentes elementos que condicionan o estructuran este conflicto. Por un lado, el problema enfatiza la posesión de la tierra que se ha visto menguada. A su vez, los indígenas buscan los apoyos del gobierno como forma de subsistencia y como parte del control de los recursos de las tierras comunales.

En ese proceso, la lucha política por dirigir la comisaría de bienes comunales se ha agudizado a través de los intereses partidistas. El abanderamiento de la defensa del territorio a partir del discurso de la identidad indígena da elementos para buscar el cómo se genera ese proceso de construcción identitaria a través de la tradición. Con ello, las narraciones de la tradición oral como constructoras de la identidad no sólo están definiendo las características de lo mestizo, sino también están reforzando los aspectos culturales de los nahuas que regeneran y actualizan la forma de ver su propia cultura.

Como se hace evidente, Cachán no es una localidad que viva independiente a las relaciones con el exterior. Su historia, su percepción del entorno, su identidad, no es una composición que excluya las relaciones con la otredad, al contrario, se alimenta de éstas a través de las constantes experiencias que mantuvieron y aún mantienen con los mestizos, el gobierno y con otros grupos indígenas, tan lejanos cuando simbólicamente se les excluye de la vida comunal a través de la construcción identitaria, pero tan próximos en las relaciones sociales, como es notorio en las alianzas productivas o las relaciones familiares que ligan a muchos de ellos con los indígenas.

En sí, la convivencia con los *kixtianos*<sup>4</sup> es más común de lo que se puede pensar, puesto que muchos indígenas dependen económicamente de ellos. En esos casos, es común que no se haga una distinción entre mestizo e indígena y se les aprecia, pero a nivel general, ésta manifiesta una posición

antimestiza, desarrollada principalmente en los últimos 60 años, tras la pérdida del control en las tierras comunales. De igual forma, este discurso contra la otredad se ha alimentado de otras perspectivas históricas como es la idea del español como saqueador del oro de los indígenas en la época colonial. Esta percepción del español saqueador, continuada con las experiencias del llamado mal gobierno en la época de la cristiada, o el gobierno que hace unos años quiso comprarles las tierras, así como las múltiples facetas del mestizo en los terrenos comunales; ha derivado en una percepción renuente hacia “el exterior”, tras la sensación real de desigualdad.

Algunos pobladores de Cachán y de la comunidad de Pómaro manifiestan, abiertamente, la intención de recuperar las tierras que están en manos de los mestizos, aunque no hay una organización como tal, dispuesta a hacerlo todavía, pero la intensidad está presente y esta es alimentada por los discursos de identidad indígena y la percepción de opresión en la que ellos consideran están viviendo. Por el contrario, muchos mestizos que llevan años viviendo en la comunidad e incluso que nacieron en ella, consideran que por tales motivos, también tienen derecho a la propiedad de la tierra.

Los pobladores de la comunidad siguen ponderando la idea de no dejar que los mestizos se sigan extendiendo en las tierras comunales, aunque ellos, les han vendido tierras. La zona costera fue, en un tiempo, el último bastión controlado por indígenas, pero hacia el oriente los mestizos penetraron aparentemente sin mucho problema,

como fue el caso de Cuilala, Tizupan y Huahua. Aun así, Cachán es uno de los pocos pueblos que ha resistido a ello. En esa medida, este pueblo sigue manifestando su posición antimestiza. Más de un comunero ha comentado que no es buena la mezcla de sangre porque la sangre, indígena y la española son contrarias.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

A nivel general, la comunidad de Pómaro, en la actualidad, no se encuentra amenazada directamente por los mestizos, e incluso han llegado a negociar recursos de su territorio con particulares o empresas. Aun así, mantienen latente la presencia del *kixtiano* como invasor. El trasfondo de los problemas, que afectan a la localidad, se hacen presentes en la falta de tierras para cultivar, ya que una buena parte están acaparadas incluso por los mismos indígenas. Aunado a ello, los mestizos son los que principalmente generan las posibilidades laborales. Todo esto se conjunta con la visión histórica de saqueo e invasiones de las tierras. Los contrastes generados por enfrentamientos y treguas con agentes externos, están negociando sentidos particulares de la visión del mundo y de sí mismos. En esta narrativa indígena, se regenera una perspectiva histórica que refuerza la construcción de la identidad indígena nahua en sus diferentes facetas.

En ese sentido, los nahuas han manifestado que continúan con algunas tradiciones como la lengua nahua *pa que el gobierno nos crea que somos indígenas*; lo mismo sucede con

algunas danzas tradicionales. Claro está que no significa que las tradiciones se mantengan como una cuestión utilitaria, sino más bien las instituciones del Estado han generado una dependencia hacia los proyectos y apoyos gubernamentales que bien se podría pensar que están haciendo que las tradiciones no desaparezcan, pero también contribuyen a la modificación de su significado.

A partir de que el gobierno ha manifestado la importancia de las tradiciones indígenas vistas como únicas, es como muchas de estas han fortalecido la construcción identitaria, a pesar de que, localmente, ya se consideraban ancestrales. Aunado a estas tradiciones, hay otras prácticas que también han adquirido fuerza, asumiéndose como tradicionales, a partir de los conflictos por tierras. 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 si le tocan sus tierras.<sup>5</sup>

Los referentes de la tradición pueden ser diversos y aceptados en distintos grados, de acuerdo a los intereses locales. 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 o naturales dicen que en la comunidad sólo pueden vivir con gente de su mis-

ma sangre (naturales), ya que la *gente de razón* o *gente blanca* siempre buscan tener más, abusan de los indígenas y se corre el riesgo que se extiendan en propiedades, tal como sucedió en San Pedro Naranjestil, el referente más cercano que los comuneros expresan en la protección del territorio indígena. Las normas relativamente recientes, aplicadas al matrimonio entre indígenas y mestizos y la prohibición en la venta de tierras ahora son asumidas como parte de la tradición para justificar el rechazo histórico hacia los no naturales.

Aunque algunas personas, sobre todo las de mayor edad, consideran que entrar en la forma de vida de la sociedad nacional implicaría perder sus tradiciones, no obstante, a nivel general, los habitantes de Cachán y de la comunidad de Pómaro piensan que su base cultural, se sigue manteniendo en el costumbre.<sup>6</sup> En ese sentido, aunque aceptan la modernidad no la ven como un problema de pérdida de identidad, así en la cotidianidad se mantienen visiones tradicionales como la apertura y apropiación de elementos externos. Los comuneros han asumido esta posición social ante la paradójica acción del Estado quien, a través de algunas instituciones, busca que los indígenas continúen con su forma de vida tradicional (sin ningún cambio según el gobierno) y, por otro lado, les proponen acceder al desarrollo nacional, a través de la modificación de su estilo de vida y una forma de pensar occidentalizada.

Esta contraposición, se traduce en la apropiación que los nahuas han hecho de los discursos gubernamentales sobre el indíge-

na y que se han convertido en bandera identitaria para la lucha política y, a su vez, como estrategia para exigir al gobierno mayor apoyo a su comunidad tras el estado de pobreza y marginación en el que el mismo gobierno los ha catalogado.

En ese sentido, la visión de la tradición también ha sido creada o recreada por el gobierno, desde sus institutos y programas de apoyo a comunidades indígenas. Algunas de estas instituciones tienen, como base de acción, la recuperación de las tradiciones impulsando proyectos como la artesanía en barro y madera, o la recuperación, de los textiles con tintes naturales, la organización de foros de presentación para las danzas y la música tradicional, así como el apoyo económico a sus realizadores. La recreación de la tradición, desde estas instituciones, conlleva la composición discursiva del indígena como único agente de la tradición.

Los indígenas nahuas 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, por medio del comercio y la generación de empleos, aun así, no son dueños de trabajadores,<sup>7</sup> 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.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Los indígenas nahuas se hacen llamar naturales así como indios. El término de natural tiene su antagónico que es la gente de razón como los mismos indígenas llaman a los mestizos.
- <sup>2</sup> Así se le llama, en la región de la cost Sierra de Michoacán, a la relación productiva en la que dos individuos comparten gastos para lograr un determinado fin ya sea en la ganadería o la agricultura. Comúnmente en la ganadería, los mestizos ponen las vacas y los indígenas consiguen las tierras para pastoreo, así como la alimentación del ganado, al venderse las vacas, las ganancias van a medias o partes iguales, entre los miembros de la asociación.
- <sup>3</sup> Según Mack y Snyder, el poder es “el control sobre las decisiones (es decir el poder de disponer de recursos y posiciones escasas) y como la base de la influencia recíproca entre las partes (es decir, el control de las conductas)” (1974:22).
- <sup>4</sup> Este es el término nahua para referirse al mestizo, viene de la palabra náhua *ixta* o *izta* que significa blanco.
- <sup>5</sup> Entrevista realizada a Apolinar Méndez, poblador de Cachán, agosto de 2006.
- <sup>6</sup> El costumbre es un término utilizado por los pobladores como sinónimo de tradición.
- <sup>7</sup> Término que se le da a las tierras ocupadas para la siembra o la ganadería.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, Jorge E. (1997), “Un enfoque metodológico de las historias de vida”, en Garay, Graciela (comp), *Cuéntame tu vida. Historia oral: historias de vida*, México, Instituto Mora/CONACYT.
- Aceves, Jorge E. (compilador) (1993), *Historia oral*, México, Instituto Mora/UAM.
- Aguado, José Carlos y María Ana Portal (1991), “Tiempo, espacio e identidad social”, en *Alteridades*, año 1, núm.2, México DF, UAM-I.
- Alarcón, Alejandro (1998), *Pómaro: identidad y cambio social*, tesis de Maestría, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Baitenmann, Helga (1998), “Experiencias locales en la transformación del orden rural: el Procede en el centro de Veracruz”, en Sergio Zendejas, Pieter De Vries (editores), *Las disputas por el México rural*, vol. 1, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Brand, Donald D. (2004), “La costa de Michoacán”, en Gustavo Marín Guardado (comp.), *El fin de toda la tierra: historia, ecología y cultura en la costa de Michoacán*, El Colegio de Michoacán, México.
- Cochet Hubert, et al., (1988), *Paisajes agrarios de Michoacán*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Coser, Lewis (1961), *Las funciones del conflicto social*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Coser, Lewis (1967), *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Farrugúa, Francis (2004), "Narración y reconstrucción del pasado", en *Historia, antropología y fuentes orales*, núm. 32, Asociación Historia y Fuente Oral, Barcelona, Universidad de Barcelona, Universidad de Granada/UNAM.
- García de León, Antonio (1997), "Identidades", en *La Jornada Semanal*, núm. 133.
- García, Ricardo (2006), "ciudadanía y conflicto social y político en Colombia", en *Ciudadanía y conflicto. Memorias del seminario internacional*, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Giménez, Gilberto (1996), "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en *Identidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM
- Gledhill, John (2004), *Cultura y desafío en Ostula*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Mack, Raymond, Snyder, Richard (1974), *El análisis del conflicto social*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Madrazo, María (1997), *El hilo de la memoria. La transformación del relato oral*, Tesis de Maestría en Estudios Étnicos, Zamora, Michoacán, 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.
- Marín, 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 y Gerardo Sánchez (editores) (1985) *Relacion y memorias de la provincia de Michoacán 1579-1581*, Morelia, Universidad Michacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Parsons, Talcott (1982), *El sistema social*, Madrid, Alianza Editorial.
- Rex, John (1985), *El conflicto social*, Madrid, Siglo XXI.
- Thompson, Paul (1993), "Historias de vida y cambio social", en Jorge Aceves (compilador), *Historia Oral*, México, Instituto Mora-UAM.
- Vansina, Jan (1966), *La tradición oral*, Barcelona, Editorial Labor.
- Viqueira, Juan Pedro (2002), *Encrucijadas chiapanecas*, México, DF, El Colegio de México, Tusquets Editores.
- Zárate, José Eduardo (2001), *Los señores de Utopía*, México, El Colegio de Michoacán-CIESAS.
- Zarate, 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/UAM.