

ESTUDIOS DE CULTURA OTOPAME

10



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México 2016



USOS, LÍMITES Y FLEXIBILIDAD DE LA MEMORIA INDÍGENA EN GUANAJUATO

JORGE UZETA

El Colegio de Michoacán

Resumen: A partir de una discusión antropológica sobre la memoria y de algunos apuntes etnográficos referidos a asentamientos indígenas del noreste de Guanajuato, en este texto me interesa retomar propuestas que avanzan sobre la posibilidad de que las remembranzas sociales no estén definidas únicamente por el pragmatismo y la necesidad política, sino también por la imaginación auspiciada por sentimientos, simbolismos y actitudes (estilos o compromisos morales) locales.

Palabras clave: memoria, historia, poder, identidad, sentimiento.

Abstract: Building on anthropological discussions about memory, as well as my own ethnographic observations of indigenous communities in Guanajuato, Mexico, this essay follows in the footsteps of proposals that social memory cannot be defined only by pragmatic political necessity. Instead, I argue that the role of imagination, fed by local sentiments, symbolisms, and attitudes (moral styles and commitments), is crucial.

Keywords: memory, history, power, identity, feeling.

Pensando en la memoria

En un estudio nodal de la década de 1970, A. Warman atribuía a los campesinos del oriente de Morelos una memoria prodigiosa sobre la cual levantaban un “arsenal de estrategias para la supervivencia”. Esta gente extendía la notable “fidelidad” de sus recuerdos hacia un abanico de situaciones que iban de nociones de territorio y linderos, a veces centenarios, a precios de productos y a decesos locales previos a la Revolución. Se trataba, en todo caso, de un “pasado vivo” y “vigente”, cosa que permitió al antropólogo realizar una suerte de etnografía histórica en la que los documentos de archivo funcionaron solamente como recurso para ratificar información. Al estar subordinada a los fines prácticos de la sobrevivencia, tanto para aquellos campesinos como para Warman, la memoria tenía un valor social intrínseco (1976: 11-12).

Entre muchos más, trabajos de ese tipo han hecho evidente el interés de la antropología por el pasado, por todo lo que se dice de él y por sus efectos en curso. Para la época en que Warman publicaba su libro, ese posicionamiento disciplinario había remontado el funcionalismo ahistoricista y se abría epistemológica y metodológicamente al esfuerzo por hacer comprensibles otras culturas a Occidente o, en su defecto, a los Estados nacionales que emergieron con el proceso de descolonización de mediados del siglo xx. En términos de Evans-Pritchard, de lo que se trataba cuando se atendía antropológicamente al pasado era de traducir una cultura a otra, develar los órdenes estructurales subyacentes y hacer avanzar el esfuerzo comparativo inherente (Evans-Pritchard 2006 [1974]: 19-23). En paralelo, la perspectiva durkheimiana imponía la noción –por lo demás, difícilmente objetable– de que no había manera de hablar del pasado si no era a través de representaciones e imágenes de distinta índole (Burke 2006: 68).

Ecos de esos enfoques, que de hecho ejemplifican el “apoyo necesario” que, de acuerdo con Joutard (2007: 119), debe existir entre memoria e historia (y que aquí estará bajo cuestionamiento), pueden identificarse en propuestas en las que la memoria se revela como una capacidad para generar, por ejemplo, nociones compartidas de patrimonios ecológicos asociados a conocimientos precisos sobre sus manejos (Barragán *et al.* 2007: 49), o bien, como una serie de saberes sociales más amplios transmitidos mediante rituales, mitos y calendarios de distinto tipo (Florescano 1999: 318).

Lo que merece cierta discusión en esos posicionamientos es que, al carecer las representaciones del pasado por sí mismas de relevancia, así como la memoria que las constituye, se definen únicamente en términos de su uso práctico, tal como sugiere Warman. Tratando de deslindarse de esa posición, algunos autores han señalado varios problemas metodológicos, entre ellos los “desfases” que existen entre “las formas de construir el pasado” que refieren los propios actores sociales a partir de sus experiencias y lo que los antropólogos buscamos a partir de una perspectiva académica (Velázquez 2012: 1). En este sentido, y parafraseando a Halbwachs, es posible que seamos los investigadores sociales quienes agrupamos historia y memoria intentando introducir coherencia y orden en lo que es de suyo caótico, buscando reconstruir pasados ajenos mediante un esfuerzo de razonamiento (Halbwachs 1992: 183).

Los desfases señalados por Velázquez se suman a otros señalamientos que ahondan en las relaciones y diferencias entre memoria e historia. Por ejemplo, está el que argumenta que la historia deviene en una tecnología para la domesticación y la corrección de la memoria (Gnecco 2000: 172), o el que refiere a la memoria colectiva menos como un recuento del pasado y más como un

ardid para señalar lo que es socialmente importante (Sontag 2004: 99). Uno más sostiene que la experiencia de la modernidad fetichiza el pasado (Yelvington 2002) y, derivado de las anteriores, tenemos al que identifica la memoria con una forma de “riqueza”, “inalienable” en el sentido de que la experiencia que la sustenta resulta intransferible –asunto al que volveré más adelante–, en contraste con la historia, que sería un discurso “producido” específicamente para los demás (Ferry 2006: 301).

De un modo u otro estas vertientes analíticas aluden a la idea de que la memoria y la historia (incluyendo el olvido) constituyen un campo de lucha que implica relaciones de poder. Le Goff lo señala directamente al decir que “la memoria colectiva [...] no es sólo una conquista: es un instrumento y una mira de poder” (1991: 181), de lo cual se desprende su implicación en la construcción de dominios políticos y en la calidad cambiante de los marcos temporales en los que se produce la remembranza. Memoria e historia tendrían entonces un carácter de piezas o recursos en la lucha permanente por la construcción de disidencias, consensos y, en su caso, de hegemonías (Gnecco 2000; Alonso 1988: 51). Quizá por lo mismo ambas se entrelazan en la definición de identidades y sentidos de localidad y comunidad (Gnecco y Zambrano 2000; Le Goff 1991: 133).

Lo anterior resulta muy llamativo pensando en México, en el avance del multiculturalismo y el libre mercado sobre la fracasada construcción posrevolucionaria de la homogeneidad cultural nacional. De manera creciente, indígenas, ejidatarios, comuneros y vecindados rurales están recurriendo a sus propias nociones de pasado, las mismas que la ideología nacionalista intentó marginar, para demandar o en su caso renegociar desde prioridades locales sus derechos sobre recursos y espacios de toma de decisiones.

Sin embargo, la perspectiva esbozada anteriormente puede resultar aún más pragmática que la de los campesinos del oriente de Morelos justamente porque en ella el apego a lo que “realmente sucedió” o a la identidad “verdadera” o “auténtica” podría subordinarse a la consecución de objetivos económicos o políticos precisos. Es decir, los intereses prácticos de la sobrevivencia definirían el pasado e incluso las formas de autorreconocimiento. Lo que sucede con algunas localidades ejidales del municipio de Atarjea, al noreste del estado de Guanajuato, puede ejemplificar lo anterior.

Memoria práctica

Siendo básicamente una población surgida alrededor de la explotación de cinabrio, plomo, plata y oro, lo que se definía entonces como un mineral, Atarjea

fue punto de llegada para inmigrantes de toda la región de la Sierra Gorda, sobre todo de su porción queretana al menos durante los siglos XIX y XX. No hay certeza del año de su fundación, y justo porque los papeles que debían dar fe de ese hecho nunca aparecieron fue que terminaron por convertirse en el centro de un conflicto entre los pobladores y un empresario alemán, quien se hizo ahí de grandes extensiones de tierra con fines extractivos a partir de 1872.

La memoria del origen fue un elemento utilizado por los vecinos de entonces para exigir la restitución de tierras a pesar de que los gobiernos postrevolucionarios insistían en la necesidad de contar con pruebas documentales para iniciar ese proceso. Ante la ausencia de papeles, esa memoria del origen perdió relevancia gracias a la dotación agraria cardenista, que además sepultó la disputa abierta con el empresario ya referido. El bicentenario de la independencia y todos los programas de gobierno que le acompañaron volvieron a poner en discusión la cuestión del origen, terminando por imponerse la fecha de 1539 como año de fundación de Atarjea. En una entidad en la que el periodo novohispano suele presentarse como una época dorada dada la enorme riqueza que produjo la explotación minera, el año señalado luce como una opción muy atractiva para argumentar el derecho a la atención gubernamental y al beneficio de sus proyectos (Uzeta 2011). Si las versiones que aseguran como exacto ese año tan temprano de fundación se confunden con intereses y cuestiones prácticas, como el acceso a proyectos para estimular el turismo, por ejemplo, también lo hacen las discusiones sobre la identidad de las localidades que integran ese municipio.

Al ser lugar de llegada y partida para trabajadores ligados a la minería, alrededor de Atarjea se fundaron ranchos dedicados a su proveeduría agropecuaria. Pasado el tiempo, esos asentamientos se convirtieron en el eje de la vida local una vez que la minería colapsó a finales del siglo XIX, convirtiendo al agrarismo en la única opción organizativa viable. Entonces las localidades municipales crecieron a partir de los doce ejidos fundados en las décadas de 1920-1930 y la lógica ejidal arraigó de tal manera que la vida política y productiva del municipio se le subordinó durante más de medio siglo. Sin embargo, la modificación al artículo 27 constitucional a inicios de la década de 1990 estimuló la remembranza de las penas y los trabajos que mucha gente pasó para obtener las dotaciones ejidales, entre otros, los abuelos, padres y tíos de los actuales y ancianos ejidatarios. El rechazo frontal al Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede), que acompañó aquellas modificaciones constitucionales y que pretendía asegurar legalmente derechos individuales sobre parcelas ejidales, perfilando así propiedades particulares eventualmente mercantilizables, se entiende con aquellos antecedentes. Lo mismo el inicial rechazo al decreto con el que se fundó una

Reserva de la Biosfera en esos espacios ejidales. En ambos casos se puede leer una actitud pragmática, una especie de “no aceptamos esas medidas porque ponen en riesgo nuestro acceso a la tierra y a la producción agropecuaria de la que hemos dependido económicamente”. El punto a destacar, y en el que ese tipo de pragmatismo comienza a perder relevancia, es que las memorias locales expresaron también vínculos morales que los ejidatarios más viejos mantenían con sus predecesores ya fallecidos. Una suerte de “no aceptamos esas medidas porque estas tierras fueron conseguidas por nuestros padres y abuelos después de mucho sufrimiento que no banalizaremos” (Uzeta 2014).

En un nuevo requiebre ya se ha comenzado a rememorar y a argumentar en términos del perfil chichimeca u otomí de algunos asentamientos municipales. En efecto, a partir de la instauración de la ley indígena en Guanajuato (“Ley...” 2011) y de la conformación de un padrón estatal que contabiliza comunidades con ese perfil, destinado a facilitar la canalización de recursos federales y estatales para el desarrollo y la infraestructura, cuatro localidades de Atarjea argumentaron su calidad indígena: San Antón, El Piñonal, La Joya y El Carricillo (“Relación...” 2012). A diferencia de los gobiernos de la post-revolución, que demandaban documentos para avalar la restitución de tierras, y ante cuya ausencia procedían a dotarla para fundar núcleos ejidales, los actuales gobiernos han ido a preguntar directamente a los interesados si se reconocen o no como comunidades indígenas.

Esas localidades son básicamente campesinas y mestizas, pese a la existencia de relaciones sociales racializadas en las primeras décadas del siglo xx, a la presencia de basamentos prehispánicos en Casas Viejas (ejido de El Carricillo) y de algunas prácticas que podrían argumentarse como chichimecas u otomíes, entre ellas la veneración a cruces colocadas en las puntas de los cerros y el uso de coloridos bastones y máscaras de animales silvestres en las representaciones de la Semana Santa. Por cierto que no hay referencias al origen indígena de ninguna de las doce localidades municipales en los estudios realizados para la dotación de tierras en las décadas de 1920 y 1930, tampoco en ninguna de las recapitulaciones históricas populares versadas en huapangos locales. Parece irrelevante también que existan versiones de que El Carricillo, por ejemplo, fue fundado a inicios del siglo xx por inmigrantes queretanos del municipio de Ezequiel Montes (Uzeta 2011: 113), aunque es verdad que durante la inmigración sostenida durante la buena época de la minería llegaron, entre muchas más, familias indígenas a asentarse en algunas de las rancherías del lugar.

La capacidad de remembranza, estimulada por proyectos estatales de distinta índole, entre ellos la Reforma Agraria, el Procede y más recientemente el multiculturalismo, nos permite vislumbrar los matices que tiene el tipo de

pragmatismo rural con el que iniciamos este texto. De la memoria del origen, que en Atarjea se dirigió a argumentar los derechos sobre la tierra frente al Estado postrevolucionario en la década de 1920, se ha pasado a la memoria instrumental de la calidad cultural diferencial de algunas comunidades, dirigida a la consecución de recursos federales.

Memoria más allá de la práctica

Lo anterior también invita a pensar en el papel de la experiencia, de la vivencia directa de procesos y hechos específicos sobre lo cual se puede fundamentar la memoria, y principalmente sobre lo intransferibles que resultan ambas. Al tener estas cualidades, la experiencia y la memoria sólo pueden ser representadas mediante relatos, monumentos, rituales, imágenes, museos e historias construidas específicamente para destacar, tal como dice Sontag, la importancia de lo acontecido. Añadamos que la memoria tiene un uso creativo a partir de una “reconstrucción generativa” claramente opuesta a la “memorización mecánica”, lo que hace que se destaque su condición de “libertad” (Le Goff 1991: 136-138); en otras palabras, su perfil reconstructivo trasciende la fidelidad que supone el recuerdo, de ahí también que el tiempo de las memorias no sea necesariamente lineal, cronológico o inclusive racional (Jelin 2002: 21, 74).

En este punto debemos destacar el vínculo del tiempo de las memorias con formas particulares de ver el mundo –que desde nuestros intereses de investigación hemos asociado con mitos y cosmovisiones– y con las prácticas que les están asociadas. Buscando dar un giro al enfoque que concibe la memoria como expresión de un núcleo duro de raigambre mesoamericano y con las formas de transmisión de conocimiento práctico que ya he señalado, parece estimulante revisar el asunto a partir de la atención que Le Goff presta brevemente a la asociación entre memoria e imaginación que tanto interesó al surrealismo. Pese a que él refiere en específico a André Breton y al Manifiesto surrealista de 1924 (1991: 177), es Luis Buñuel quien sintetiza un razonamiento notable que viene a cuento de lo que expondré un poco más adelante. Elucubrando sobre el olvido y lo que define como “falsas memorias”, refiriéndose con eso a nítidos recuerdos personales sobre sucesos que luego de una reflexión se revelan imposibles (por ejemplo, la boda religiosa de amigos suyos, uno marxista, la otra agnóstica), Buñuel apunta lo siguiente:

La memoria es invadida constantemente por la imaginación y el ensueño y, puesto que existe la tentación de creer en la realidad de lo imaginario, acabamos por hacer una verdad

de nuestra mentira. Lo cual, por otra parte, no tiene sino una importancia relativa, ya que tan vital y personal es la una como la otra (Buñuel 1982: 15).

Si nos permitimos transpolar ese razonamiento a las memorias indígenas, coincidiremos con posiciones que se alejan de la idea de que esas remembranzas siempre son fieles a un hecho objetivo del pasado, además de ser discursivamente coherentes; nos distanciamos así de Warman y de los campesinos del oriente de Morelos. Incluso este cuestionamiento a la supuesta fidelidad nos permitiría sugerir que las memorias no tienen que ver única o necesariamente con sucesos constatables y con el tipo de historia positivista a la que estamos acostumbrados, aún a pesar de que las remembranzas puedan encuadrarse en un periodo de tiempo identificable. Precisamente es en las inconsistencias, divergencias e inestabilidades de la memoria en donde radica su fuerza y su vitalidad social, condiciones que en situaciones específicas pueden llegar a tener una notable relevancia política.

De tal manera, ese tipo de memorias asociadas con sentidos de singularidad pero no de realidad objetiva tienen que ver con la creación y actualización de formas de ser y acaso también con simbolismos en competencia, pero no con un pasado histórico incuestionable. Tal como lo ha argumentado de manera muy sugerente Marshall Sahlins (1988), todo ello resulta ser históricamente importante por su potencialidad a futuro pese a su marcado subjetivismo. A eso también se refiere Paul Friedrich cuando señala la existencia de chismes o “anécdotas de consenso”, bastante exactas para esbozar el ánimo y el talante político y aspiracional de los campesinos michoacanos con los que él trabajó, pero no siempre precisas en términos de una descripción de sucesos o incluso de su calidad de hecho objetivo, por decirlo así (Friedrich 1991: 316). Esbozo un par de ejemplos de lo anterior.

Huellas y leyes

De acuerdo con sus habitantes, en una localidad otomí del municipio de Tierra Blanca, en el noreste de Guanajuato, existen huellas del paso de la Virgen de Guadalupe que, encarnada en una paloma, se posó en varios puntos de la geografía local antes de seguir rumbo a la capital del país. Las huellas aludidas son imágenes pintadas en piedra –“pero no por mano del hombre”, como dicen algunos vecinos– cerca de antiguos veneros o caídas de agua ubicadas en dirección de los puntos cardinales y lo suficientemente distanciadas entre sí como para permitir identificar el territorio que muy probablemente asumieron como propio en términos ecológicos, productivos y rituales, mucho antes de los reajustes espaciales derivados de la Ley Lerdo de 1856. En efecto, esta Ley

mandataba la adjudicación de propiedades a sus arrendatarios (Florescano 2001: 325), lo que a la postre les permitió el acceso a un espacio más acotado. Aún hoy, algunas de las imágenes aludidas son punto de reunión de las procesiones realizadas cada 12 de diciembre. Una de ellas está asociada con unas cruces muy veneradas que resultan centrales en todo el ciclo religioso otomí y que están colocadas en la punta de un cerro sagrado y distante, el Pinal del Zamorano, al que se va en peregrinación cada mes de mayo (Uzeta 2004: 229).

Para mucha gente local se trata de señalamientos sobrenaturales, pese a que en términos antropológicos podamos suponerlos como un esfuerzo colectivo e históricamente profundo por incluirse en la nación mexicana mediante el uso de una poderosa imagen religiosa. Siguiendo el argumento antropológico, con eso han legitimado su calidad de interlocutores frente a diversas formaciones del Estado y de las élites guanajuatenses. Haciendo a un costado los problemáticos términos de “falsa” o “espuria”, es en ese último sentido que podemos hablar de una memoria flexible: algo cuya certeza termina por resultar irrelevante pero que, sin embargo, dibuja los contornos del grupo, lo que nos permite comprender ciertas actitudes y capacidades colectivas a partir de entramados simbólicos muy consistentes.

Además, sobre la memoria compartida del viaje de la Virgen hay muchas otras memorias de corte particular afincadas directamente en la experiencia de la convivencia familiar y comunitaria generada alrededor de las procesiones y las peregrinaciones: el tipo de cosas que implican sentimentalmente a los individuos, por ejemplo, la vez que la familia debió solventar un cargo de mayordomía realizando el demandante relevo de la misma en la punta del cerro, o el cotilleo familiar y barrial durante las comidas colectivas, en donde se llegan a socializar ensoñaciones que involucran a la Santa Cruz. O bien, en un nivel más anecdótico el haber presenciado la ocasión en que la tía solterona hizo reír a todos al rodar ladera abajo cuando regresaba de la peregrinación. Ese tipo de recuerdos, sujetos a la imaginación y a la experiencia, se vieron comprometidos cuando el mismo cerro al que se va en peregrinación le pareció útil como soporte de infraestructura en telecomunicaciones a la empresa Telmex, que colocó ahí enormes antenas repetidoras a costa del desplazamiento de las cruces santificadas. La amplia movilización que eso generó en 2006, así como una negociación en la que el gobernador de la entidad debió fungir como mediador entre las partes, dieron fe de la fuerza y determinación de los reclamos. Inadvertidamente dieron cuenta también de la utilidad práctica que las memorias pueden ganar en momentos determinados.

Cabe destacar que el expansionismo empresarial esbozado en el párrafo anterior tiene un papel muy relevante en la resignificación política más res-

trictiva y fundamentalista de las remembranzas y del simbolismo indígena. De manera que no es que las memorias sean intrínsecamente pragmáticas en términos políticos y de intereses económicos, sino que pueden llegar a serlo en función de su propia flexibilidad y de las relaciones que los grupos trazan con diversos agentes y con los proyectos que éstos encabezan. En estos términos, la flexibilidad de las remembranzas también puede prestarse a cierto tipo de olvidos políticamente motivados. Al respecto, en 2011 el congreso estatal de Guanajuato promulgó una ley indígena que se proponía proteger la raíz pluricultural de la entidad (“Ley...” 2011). Se trata de una normativa supuestamente fundamentada en la historia pero que recicla fórmulas en abstracto, como el respeto a la diferencia, la obligación de saldar deudas históricas y la realización de justicia social a través del desarrollo. Es una paradoja que, en aras de estos objetivos, se haya hecho tabla rasa de los efectos que en los dos siglos previos tuvieron las iniciativas liberales y los proyectos de la postrevolución entre los grupos indígenas más representativos de la entidad.

Si ejemplificamos con los otomíes de la Congregación de San Ildefonso de Cieneguilla y los chichimecas de la Misión de Chichimecas, municipios de Tierra Blanca y San Luis de la Paz, respectivamente, es claro que sus experiencias fueron radicalmente diferentes: los primeros lograron adquirir sus tierras a finales del siglo XIX gracias a que la ya mencionada Ley Lerdo habilitó a un grupo de arrendatarios que los incluía para la compra de fracciones de una hacienda cercana, operación aún muy recordada por los actuales otomíes y que terminó por acercar a sus abuelos a las fuerzas cristeras regionales y los opuso a las iniciativas agraristas del gobierno de Lázaro Cárdenas (Uzeta 2004: 77-80). La operación de compra les permitió generar cierto nivel de autonomía que los enfrentó con las élites mestizas que controlaron durante muchas décadas el municipio de Tierra Blanca, del que la Congregación es delegación política. Junto a la demanda de agua e introducción de servicios, la lucha otomí se centró entonces en el acceso a los espacios de toma de decisiones dentro del ayuntamiento.

Por su parte, los vecinos de la Misión de Chichimecas se comprometieron en la lucha contra los cristeros con el fin de recuperar espacios comunes que les fueron conculcados por haciendas y fundos mineros de la zona de San Luis de la Paz, en crecimiento aún a principios del siglo XX (Escutia 2010: 46). Lo anterior les generó animadversiones regionales que se sumaron a otras previas basadas en ese tipo de memorias flexibles ya esbozadas, esta vez las de las poblaciones mestizas colindantes que dibujaban a los indígenas como abigeos y borrachos. El miedo y la angustia que algunos ancianos chichimecas recuerdan a propósito de las incursiones cristeras y los asesinatos de la época se ven opa-

cados frente a la representación de valentía, orgullo y dignidad sintetizada en el “guerrero chichimeca nunca vencido por los españoles”, construida a partir de la tradición oral local, las fuentes documentales y bibliográficas (por ejemplo Powell 1984) y los discursos del Estado postrevolucionario (Uzeta 1997). Después de haber sido peones y recolectores, el reparto agrario los reconvirtió en campesinos y agricultores, enlazando la suerte de la comunidad chichimeca con la del ejido y con la dinámica de faccionalismos que absorbió al cacicazgo tradicional previo (Escutia 2010). Ante el colapso del ejido, derivado de una serie de factores entre los que destacan el abandono estatal, las ventas ilegales de tierras y el crecimiento demográfico, a inicios del siglo XXI despuntó un movimiento por el reconocimiento de una comunidad agraria que ha encajado bien en el marco del multiculturalismo promovido por la federación, el mismo que hoy considera “peticiones agrarias sobre bases culturales” (Liffman 2012: 240). De ahí la activación de una memoria chichimeca que recapitula sobre un territorio muy extenso que de hecho trasciende las fronteras del ejido.

Así, en los casos otomí y chichimeca, iniciativas de la postrevolución, como el reparto agrario y la conformación de ejidos, se entrelazaron con impulsos locales precedentes para generar nuevos órdenes y jerarquías así como nuevas racionalidades del espacio. Los procesos de reconfiguración del entramado rural, reabiertos a partir de las modificaciones constitucionales de 1992, destacadamente la redefinición del artículo 27 sobre tierras, volvieron a afectar diferencialmente a ambas comunidades indígenas.

En ese contexto, el reconocimiento político de las diferencias culturales podría compensar algunos efectos de las transformaciones constitucionales mencionadas. Sin embargo ese reconocimiento ha sido acompañado por diseños legales que olvidan u ocultan el cúmulo de experiencias y memorias indígenas derivadas de desarrollos históricos singulares. Todas aquellas particularidades y distinciones que hacen tan diferentes a otomíes y chichimecas guanajuatenses, y de hecho también a indígenas de los mismos grupos étnicos, pero de municipios distintos, han sido ignoradas por una ley indígena que iguala a todos en tanto grupos culturales subordinados. Con ello se falsean trayectorias históricas desde el gobierno, estimulando memorias y olvidos que calzan con aspiraciones de dominio político y de administración selectiva y discrecional de proyectos.

Líneas finales

A manera de recapitulación, se puede decir que la memoria y el olvido, con toda la carga simbólica y de selectividad que conllevan, parecen estar situados en el cruce entre la imaginación social, el poder y la historia. En el ámbito indígena

eso parece traducirse en un abanico de usos a veces simultáneos y compatibles, pero en ocasiones contrastantes: la memoria puede ser un medio destinado a (re)crear vínculos con un pasado constatable o inventado, puede ser vehículo para transmitir valores comunes, materializados y acumulados lo mismo en documentos y calendarios de distinto tipo que en relieves geográficos y edificaciones. También puede ser un recurso educativo y formativo desplegado en ámbitos rituales, uno meramente lúdico destinado para el disfrute más o menos inocuo, o bien uno dirigido a honrar los esfuerzos de los abuelos. Finalmente, y dependiendo de las circunstancias, puede presentarse también como un recurso político destinado a perfilar el tipo de interacción, oposición y negociación con instituciones de diversa índole. Así, los usos, límites y flexibilidades de la memoria parecen oscilar entre lo pragmático y lo que no lo es, representados respectivamente por la búsqueda de beneficios económicos o políticos y por compromisos morales con los antepasados o con lo divino.

En ese sentido, aquí he argumentado sobre la condición de “memoria” de sucesos que desde nuestro interés académico aparecen como objetivamente inverosímiles pero que los actores sociales articulan como hechos derivados de la experiencia. Para ello he recurrido a autores y artistas que aluden a la memoria en términos de su falsedad o de su carácter “espurio” (Sontag 2004: 99). Esos adjetivos resultan desafortunados en la medida en que conllevan juicios de valor que terminan por descalificar el propio estatus de las remembranzas. Por lo mismo, parece más pertinente aludir a la existencia de memorias flexibles cuya producción se encuentra a distancia de lo propiamente histórico, o al menos de una idea de la historia asociada con el desarrollo material y con la sucesión temporal de las acciones políticas que lo acompañan. Sin ser ajena al juego entre el poder y el dominio ni a la negociación y la resistencia, la flexibilidad de la remembranza depende entonces de la imaginación y del sentimiento (Gnecco y Zambrano 2000: 20), íntimamente ligados a experiencias intransferibles en la que se sustentan compromisos morales de distinta índole.

La imaginación y el sentimiento pueden constituir así el entramado simbólico en el que los propios actores debaten lo concerniente al sentido de las cosas y a su propia presencia en el mundo. Con lo anterior se trasciende el pragmatismo que Warman identificó entre los campesinos de Morelos y lo que “sistemas de autoridad y poder” específicos consideran lo “creíble” (Olwig, citado en Yelvington 2002: 229). De manera que las poblaciones indígenas contribuyen no sólo a construir o actualizar sus sentidos de diferencia y singularidad, sino también a generar las coyunturas más amplias en las que, por ejemplo, el paso de la Virgen por un cerro puede definirse como históricamente válido y como políticamente efectivo (Appadurai 1981; Rappaport 1998).

Por otra parte, el expansionismo empresarial, el multiculturalismo oficial y la incorporación al mercado de recursos antes al margen (como las tierras ejidales) han acompañado la generación de visiones del pasado con las que las élites políticas y económicas de Guanajuato reconocen la existencia de grupos indígenas, pero con las que también olvidan sus notables singularidades. Se trata de olvidos políticamente motivados que pueden llegar a amenazar la flexibilidad y la dimensión moral de la memoria indígena, llevándola a ajustarse a lo meramente creíble y pragmático.

Bibliografía

ALONSO, ANA MARÍA

1988 “The effects of truth: re-presentation of the past and the imagining of community”, *Journal of Historical Sociology*, I (1): 33-57.

APPADURAI, ARJUN

1981 “The past as scarce resource”, *Man*, 16 (2): 201-219.

BARRAGÁN, ESTEBAN, JUAN ORTIZ ESCAMILLA Y ALEJANDRO TOLEDO OCAMPO

2007 *Patrimonios. Cuenca del río Tecalpatepec*, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora.

BUÑUEL, LUIS

1982 *Mi último suspiro*, Plaza y Janés, México.

BURKE, PETER

2006 *Formas de historia cultural*, Alianza, Madrid.

ESCUTIA SOLÍS, EDITH REGINA

2010 “Tierra y poder en el ejido de Misión de Chichimecas, San Luis de la Paz, Guanajuato, 1920-2008”, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD EVAN

2006 [1974] *Ensayos de antropología social*, Siglo Veintiuno, Madrid.

FERRY, ELIZABETH

2006 “Memory as wealth, history as commerce: a changing economic landscape in Mexico”, *Ethos*, 34 (2): 297-324.

FLORESCANO, ENRIQUE

- 1999 *Memoria indígena*, Taurus, México.
 2001 *Etnia, estado y nación*, Taurus, México.

FRIEDRICH, PAUL

- 1991 *Los príncipes de Naranja*, Enlace-Grijalbo, México.

GNECCO, CRISTÓBAL

- 2000 “Historias hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”, Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas y memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad de Cauca, Bogotá: 171-191.

GNECCO, CRISTÓBAL Y MARTA ZAMBRANO

- 2000 “Introducción: el pasado como política de la historia”, Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (eds.), *Memorias hegemónicas y memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad de Cauca, Bogotá: 11-22.

HALBWACHS, MAURICE

- 1992 *On collective memory*, The University of Chicago Press, Chicago.

JELIN, ELIZABETH

- 2002 *Los trabajos de la memoria*, Siglo Veintiuno, Madrid.

JOUTARD, PHILIPPE

- 2007 “Memoria e historia: ¿cómo superar el conflicto?”, *Historia, antropología y fuentes orales*, 38: 115-122.

LE GOFF, JACQUES

- 1991 *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona.

“LEY PARA LA PROTECCIÓN DE LOS PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS EN EL ESTADO DE GUANAJUATO”

- 2011 *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guanajuato*, año XCVIII, tomo CXLIX (56), 8 de abril.

LIFFMAN, PAUL

- 2012 *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*, El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Zamora-México.

POWELL, PHILIP W.

1984 *La guerra chichimeca (1550-1600)*, Fondo de Cultura Económica, México.

RELACIÓN DE COMUNIDADES AUTO IDENTIFICADAS COMO INDÍGENAS

2012 Secretaría de Desarrollo Social y Humano, Gobierno del Estado de Guanajuato, Guanajuato.

RAPPAPORT, JOANNE

1998 *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*, Duke University Press, Durham.

SAHLINS, MARSHALL

1988 *Islas de historia*, Gedisa, Barcelona.

SONTAG, SUSAN

2004 *Ante el dolor de los demás*, Punto de Lectura, Madrid.

UZETA, JORGE

1997 *Historias locales e imágenes de identidad en Misión de Chichimecas*, Universidad de Guanajuato (Cuadernos del CICSUG), Guanajuato.

2004 *El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, El Colegio de Michoacán-La Rana, Zamora.

2011 *Memorias del margen serrano, Atarjea, Guanajuato, 1871-2008*, El Colegio de Michoacán, Zamora.

2014 "Expectations of order and campesino conservatism: memory, history and rural morality", *Dialectical Anthropology*, 38 (2): 133-151.

VELÁZQUEZ, EMILIA

2012 "Memoria y olvido sobre un reparto agrario tardío: una experiencia de investigación en antropología histórica en el sureste mexicano", ponencia presentada en el LIV Congreso Internacional de Americanistas, Viena.

WARMAN, ARTURO

1976 *...Y venimos a contradecir*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.

YELVINGTON, KEVIN

2002 "History, memory and identity", *Critique of Anthropology*, 22 (3): 227-256.