

EL HACER COTIDIANO SOBRE EL PASADO

FLORENCIA RIVAUD DELGADO

Florencia Rivaud Delgado nació en la ciudad de México en 1981. En 2006 terminó sus estudios de licenciatura en sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México y recibió apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, del cual fue becaria, para la realización de la tesis *El hacer cotidiano sobre el pasado. La construcción de la memoria intersubjetiva en San José Lagunas*. Para cursar sus estudios de maestría recibió una beca del Conacyt. Participó en la obra *Psicología y ciencias sociales. Extensión temática*, publicada en 2008, con el artículo “La reconstrucción intersubjetiva del pasado: caminos para abordar mejor a la memoria desde las disciplinas sociales”. En el primer semestre del 2009 estudió en la Universidad Complutense, donde trabajó en el desarrollo de su tesis de maestría bajo la tutoría del doctor Emilio Lamo de Espinosa. En 2010 culminó en la UNAM su maestría en Estudios Políticos y Sociales, con la tesis *El hacer cotidiano del pasado. Apuntes para una sociología de la memoria*.

COLECCIÓN
LA PLURALIDAD CULTURAL EN MÉXICO
Núm. 21

Coordinador
José del Val

CUADERNOS DE LA CÁTEDRA INTERINSTITUCIONAL ARTURO WARMAN

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
EL COLEGIO DE MÉXICO, A. C.
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
COLEGIO DE ETNÓLOGOS Y ANTROPÓLOGOS SOCIALES, A. C.

El hacer cotidiano
sobre el pasado

EL HACER COTIDIANO

SOBRE EL PASADO

**LA CONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA
INTERSUBJETIVA EN SAN JOSÉ LAGUNAS**

Florencia Rivaud Delgado



Universidad Nacional Autónoma de México
México 2010

Rivaud Delgado, Florencia

El hacer cotidiano sobre el pasado: la construcción de la memoria intersubjetiva en San José Lagunas / Florencia Rivaud Delgado. – México : UNAM, Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial : Programa Universitario México Nación Multicultural, 2010.

172 p. ; 22 cm.

Bibliografía: p. 165-168

ISBN 978-607-02-1677-0

1. San José Lagunas (Tlapa de Comonfort, Guerrero) – Historia. 2. San José Lagunas (Tlapa de Comonfort, Guerrero) – Condiciones sociales. 3. Tenencia de la tierra – Guerrero – Tlapa de Comonfort – Alpoyecancingo. I. Universidad Nacional Autónoma de México. Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. II. Universidad Nacional Autónoma de México. Programa Universitario México Nación Multicultural. III. t.

972.7183-scdd20

Biblioteca Nacional de México

Primera edición: 25 de agosto de 2010

© D.R. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.

PROGRAMA UNIVERSITARIO MÉXICO NACIÓN MULTICULTURAL

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES Y FOMENTO EDITORIAL

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio,
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

ISBN: 978-970-32-1679-6 (obra completa)

ISBN: 978-607-02-1677-0 (tomo 21)

Impreso y hecho en México

Prólogo

En enero de 2006, la joven estudiante de sociología Florencia Rivaud Delgado llega al pueblo de San José Lagunas, ubicado en La Montaña de Guerrero, una de las siete regiones de esta entidad federativa, cuyos complejos rasgos distintivos —ruralidad, marginación, pobreza y una fuerte presencia de población indígena—, revelados típicamente por la bibliografía socio-demográfica y antropológica, en realidad esconden otra complejidad mayor que el libro en construcción irá develando en una sostenida progresión, resultado de las primeras impresiones que se pretenden captar bajo la “mirada sociológica”, hasta la convicción de que la memoria y la construcción de la historia de los lagunenses enmascara y revela por igual factores de identidad, de legitimación de la propiedad de la tierra, de la política y del poder.

Hecho insólito para una sociedad que se supone “ágrafa” o “sin historia” es el encuentro inicial con un *texto* que narra la historia de San José Lagunas y que fue entregado a Rivaud por uno de los lagunenses, contándole “casi con urgencia la historia de su padre, Pantaleón Ramírez, fundador del pueblo.” Punto inicial de una serie de interrogantes, el decurso de la investigación la llevará —como suele sucederle a los mitógrafos y mitólogos— a una doble vía de indicios y señales: por una

parte, a descubrir que existe más de una versión de la historia del pueblo (con coincidencias centrales y diferencias marginales o a la inversa), por otra, a indagar sobre una categoría basal e innovadora: la de la construcción de la *memoria intersubjetiva* de los lagunenses, que supere las limitaciones de otras herramientas conceptuales (como la de *memoria colectiva* de Maurice Halbwachs) y se convierta en puerta de entrada a una *sociología de la vida cotidiana*. Doble vía, también, para indagar sobre otros indicios convergentes (políticos, productivos, migratorios, rituales, parentales) y sobre el dinamismo y vivacidad de la sociabilidad resultante de los procesos de interacción entre los individuos.

No resulta aventurado sostener que, como todo buen libro, la tesis de licenciatura en sociología con que Florencia Rivaud Delgado culmina la primera etapa de su carrera universitaria, admite y promueve lecturas diversas y complementarias. El texto ofrece no sólo la exposición de los supuestos teóricos en los que se apoya –y que asume o discute– junto a los datos de campo y su sistematicidad expositiva, sino también de los derroteros y las vicisitudes de la investigación. En efecto, aunque enmarcada formalmente en los estudios sociológicos, Rivaud Delgado hace explícita la lección de Georges Devereux cuando afirmaba que la antropología se sitúa como ciencia del comportamiento no tanto en el sujeto o sujetos estudiados sino en la construcción que elabora el investigador en sus relaciones con él o ellos, y de éstos entre sí. Mérito no menor, pues también como en el caso de Devereux, Rivaud Delgado muestra cómo se pasa “de la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento” como vía consciente de la puesta a prueba de las categorías iniciales, a la instauración de un orden conceptual más comprensivo y explicativo de los datos, no pocas veces elusivos.

Operación fundamental, sobre todo cuando el objeto parece desplazarse de un testimonio inicial (la *escritura* de la historia del pueblo de San José Lagunas, presentada como emblemáticamente interesada por uno de los protagonistas del libro) y de *opiniones* comunitarias conver-

gentes o divergentes, a estructuras más estables, aunque dinámicas, que dan cuerpo y sentido a las construcciones intersubjetivas de la memoria.

Además de la riqueza de los datos, la madurez del trabajo se revela en la claridad con que son planteados interrogantes para nuevas indagaciones que, así, aparecen como programáticas para su futuro como investigadora. Son éstos, entre otros más, los factores que los miembros del jurado del Premio “Arturo Warman” valoraron al momento de decidir concederle, unánimemente, la distinción a La Mejor Tesis de Licenciatura en la Segunda Edición (2008) del mencionado galardón que otorga la Cátedra Interinstitucional “Arturo Warman”.

A mis abuelos, por su huella y por haber transmitido en mi familia la necesidad de recordar y mantener vivo el pasado, aun cuando la nostalgia parezca demasiada.

A mi madre, por tranquilizar con palabras mi torbellino y por enseñarme que con la calma crece la fuerza.

A mi padre, porque de su recuerdo se desprende mi lado más desbordado y porque con los años hemos aprendido a habitarlo y disfrutarlo juntos.

A mi hermano, por esta memoria cómplice que hemos construido en este ir y venir de palabras –escritas, orales, omitidas– que nos hace ser a uno tan el otro y tan distintos, pero, sobre todo, indispensables.

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México por todo lo aprendido tras sus puertas. Espero que a través de mí hable siempre su espíritu.

A Amapola, Andrea, Ana, Chac, Emi, Gerardo, Laila, Martín, Melina, Nico, Pablo, Ro y Vale, por ser siempre ese rincón cálido y fraternal, porque mi presente sería imposible sin nuestro pasado.

A Diego, por los recuerdos y por la lección de vida que me dejó su muerte.

A mis colegas Christian, Bernardo, Dante, Darío, Héctor, Iván, Evelyn, Gaby, el Rasta, Sofía D. y Sofía L., por haber sido la sal y la pimienta de esta carrera y por lo mucho que aprendí de mí misma a través de ustedes.

A la familia por ser la tela en la que se teje mi memoria más antigua y porque sonamos, pese a todo. Especialmente a mis tíos capitalinos, Florencio, Maricarmen y la QK, por su curiosidad por mis proyectos y por ser siempre un amoroso respaldo. Y a aquellos que nos han acompañado a través de los años, completándonos con sus risas y sus abrazos.

A Sergio Sarmiento, porque esta tesis nunca hubiera estado completa sin su lectura y su disposición a aprender conmigo.

A François Lartigue por nuestras enriquecedoras pláticas, por sus preguntas y por darme absoluta libertad en el proceso de elaboración de esta tesis.

Al CIESAS, por el apoyo otorgado para la realización de esta tesis.

A las personas de San José Lagunas, por contarme su historia entre sonrisas y por acogerme en esos largos días de la Montaña. Y porque desde luego, esta tesis no hubiera sido posible sin su interés por reconstruir su pasado conmigo.

A quienes no nombro –por olvido, selección o prudencia– pero cuya huella forma parte de mí y está, sin duda, integrada en este trabajo.

Hay un agrado en observar la arcana
arena que resbala y que declina
y, a punto de caer, se arremolina
con una prisa que es del todo humana.
La arena de los ciclos es la misma
e infinita es la historia de la arena;
así, bajo tus dichas o tu pena,
la invulnerable eternidad se abisma.
No se detiene nunca la caída.
Yo me desangro, no el cristal. El rito
de decantar la arena es infinito
y con la arena se nos va la vida.
En los minutos de la arena creo
sentir el tiempo cósmico: la historia
que encierra en sus espejos la memoria
o que ha disuelto el mágico Leteo.

JORGE LUIS BORGES

Introducción

A pesar de lo condicionada que parece estar nuestra vida por el mecanismo y la objetividad de las cosas, en realidad no podemos dar un paso ni articular un pensamiento sin que nuestros sentimientos revistan las cosas de valor y las dirijan de acuerdo con nuestro hacer.

GEORGE SIMMEL

Comencé a reflexionar acerca del tema del que se desprendería esta tesis durante mi primera visita a San José Lagunas, un pequeño pueblo cercano a la ciudad de Tlapa, en la Montaña de Guerrero. En esa ocasión conocí a Ponciano Ramírez, un señor de unos 80 años que quiso entrevistarse conmigo apenas supo que estaba en el pueblo y que iba a “hacer un estudio”.

En nuestra primera conversación, Ponciano contó casi con urgencia la historia de su padre, Pantaleón Ramírez, fundador del pueblo. Durante más de dos horas me narró con detalle las aventuras y desventuras que Pantaleón y su hermano, Valeriano Ramírez, tuvieron que sobrellevar para comprar las tierras, convencer a la gente de que viviera ahí, levantar el censo y construir la iglesia. En aquel momento no pude comprender del todo por qué me contaba la historia, ni puse suficiente atención a los detalles, pero Ponciano me sorprendió cuando me entregó un pequeño texto engargolado con unas borrosas fotos de San José Lagunas en la portada y me dijo que esa era la historia del pueblo, que él la había escrito.

Revisé con atención el texto, pero su contenido no llamó mucho mi atención, era la misma historia que me había contado Ponciano y fotocopias de algunos documentos de tenencia de la tierra, además de un breve texto en el que se describía el pueblo. Lo que despertó mi curiosidad fue que existiera una historia escrita y que me la hubieran dado así, en nuestro primer encuentro, sin conocernos.

La manera en que me fue entregado el texto me hizo sospechar que quizá Ponciano quería que yo conociera esa historia antes que cualquier otra, de ahí surgió la pregunta que desencadenaría esta investigación: ¿Por qué Ponciano Ramírez escribió la historia de San José Lagunas?

A partir de esta pregunta comencé dos procesos de investigación, distintos pero siempre entrelazados, a través de los cuales la fui construyendo como un problema sociológico. Por un lado, realice un trabajo de campo en San José Lagunas, consistente en una serie de entrevistas a través de las cuales fui registrando las diferentes maneras de reconstruir la historia que Ponciano escribió. Y, por otro lado, hice una investigación en el plano de la teoría sociológica, buscando encontrar una red conceptual que me permitiera describir y comprender lo sucedido en San José Lagunas.

El trabajo de campo en San José Lagunas fue entre enero y junio del 2006. En los primeros meses del año, los habitantes de San José Lagunas no trabajan la tierra, la dejan reposar y esperan a que empiecen las lluvias, ya que no tienen sistemas de riego y su agricultura es de temporal. Por ello, hay en el ambiente del pueblo un cierto toque vacacional: los hombres se sientan en sus azoteas a tomar el sol y a desgranar hasta que baja el sol; las mujeres tienen listo el almuerzo hasta las diez de la mañana; los niños pasan las tardes libres jugando canicas en las calles y los animales andan sueltos, ya que no hay peligro de que se coman las cosechas, y se persiguen unos a otros. Por las noches el pueblo es ruidoso, los perros persiguen a los burros y a los puercos, los caballos corren por las calles, los burros rebuznan, los marranos se

pelean entre ellos y los perros arman peleas campales. El que la población estuviera en este periodo de espera resultó muy ventajoso para mi trabajo, ya que era fácil encontrar a todos en su casa, ocupándose en desgranar o limpiar el maíz, trabajos en los que los podía ayudar mientras conversábamos.

Durante mi primera visita a San José Lagunas me dediqué a presentarme con sus habitantes, me acerqué a platicar mis intenciones con las autoridades; con los maestros, con las señoras de las tiendas, con los encargados de la caseta telefónica y con todos aquellos que me encontraba en la calle. Busqué pues, que el mayor número de personas supiera quién era y qué hacía ahí; esto me permitió comenzar a ganar confianza y a realizar entrevistas. Acercarme a la gente resultó mucho más fácil de lo que me había imaginado. La mayoría me hacía pasar rápidamente a sus casas y comenzaba a contarme cosas sin que yo tuviera que decir casi nada. Se mostraban muy sorprendidos de que hubiera regresado, como se los prometí en mi primera visita, y de que hiciera un viaje tan largo completamente sola para llegar a su pueblo.

La primera intención de mi trabajo de campo fue hacer entrevistas en torno al tema de la historia de la fundación del pueblo, con la idea de comparar lo que me narraban con aquellas palabras escritas por Ponciano. No hice una selección rigurosa de mis entrevistados, por el contrario, platiqué con todos los que me lo permitieron y acepté todas las sugerencias de la gente del pueblo del tipo, "vaya con mi papá, él sabe mucho" o "¿ya fue con tío¹ Agapito?" Como les expliqué que mi tema de investigación tenía que ver con la historia del pueblo me refirieron inmediatamente a la gente de mayor edad, bajo el argumento de que "ellos son los que saben". Aun así, procuré realizar entrevistas a gente de diversas edades, sexos y filiaciones políticas.

¹ En San José Lagunas se refieren a las personas mayores como "tío", "tía", "abuelito" o "abuelita", aun cuando no exista realmente ese lazo familiar.

Antes de realizar las entrevistas escribía una lista de preguntas que me funcionaban como guía, pero siempre prefería dejar que las conversaciones siguieran su propio rumbo. Hacía una primera pregunta que generalmente bastaba para que mi interlocutor contara una larga historia, a partir de la cual entablábamos una conversación. Esta flexibilidad en las entrevistas dio pie a que cada uno de mis entrevistados fuera trayendo nuevos temas a la mesa, entre los cuales encontraba algún detalle que jamás se me hubiera ocurrido preguntar, a partir del cual surgían nuevas preguntas.

Permanecía en San José Lagunas durante una o dos semanas o hasta que las conversaciones se volvían demasiado repetitivas. Cuando no se me ocurrían nuevas preguntas y me invadía la sensación de que ya no había más que saber, regresaba a la ciudad de México y transcribía las grabaciones de mis entrevistas, procurando hacerlo palabra por palabra, de la manera más fidedigna posible; después las leía con calma e iba descubriendo pequeños detalles, espacios vacíos, contradicciones en las narraciones; a partir de esto realizaba nuevas preguntas y regresaba a San José Lagunas.

En un principio me encontré con que todos mis entrevistados me contaban una historia más o menos igual, con variaciones que parecían superficiales. Fue sólo después de varias visitas a la comunidad que fui comprendiendo que cada quien hablaba desde una posición, a partir de la cual construía su versión de la historia. Al comprender esto pude comenzar a realizar preguntas que me llevaran a confrontar las versiones, a partir de detalles muy pequeños.

Seguí una metodología básicamente intuitiva, preguntando sobre aquello que llamaba mi atención hasta encontrar nuevas diferencias. Este proceso me hacía sentirme como detective, por la manera en que iba descubriendo pequeños rastros, huellas, que al darles seguimiento sacaban a la luz nuevas historias. Después de algunas visitas a la comunidad mis esfuerzos dieron resultado, encontré en una entrevista

una versión absolutamente diferente de la historia que me había sido narrada una y otra vez por Ponciano y por el resto de mis entrevistados. A partir de ese momento, mi trabajo de campo se enfocó en dar seguimiento a la nueva versión, preguntar a todos por ella y encontrar qué relación tenía con la historia escrita por Ponciano.

Los resultados de este minucioso proceso están expuestos en el segundo capítulo de esta tesis, en el que describo, a través de las palabras de mis entrevistados, las diferentes versiones sobre la historia del pueblo.

A lo largo de mi trabajo de campo en San José Lagunas me fue quedando más claro por qué la escritura de la historia había llamado tanto mi atención. Mientras reconstruía a través de mis entrevistas los eventos que provocaron la inquietud en la familia Ramírez por escribir la historia, cobraba cada vez más importancia el tema de la memoria. Comenzaron a surgir nuevas preguntas ¿por qué es tan importante la forma en que se recuerda el pasado?, ¿existe una memoria colectiva?, ¿qué consecuencias pueden tener la memoria y el olvido en la vida social de una comunidad?, ¿cómo se relaciona la memoria con la acción social?, ¿cuál es la diferencia entre la historia y la memoria?, ¿cuáles son las diferencias entre la memoria oral y la escrita?

A partir de estas preguntas, el tema de la escritura de la historia de San José Lagunas fue pareciéndome más complejo. Al realizar las entrevistas ya no me limitaba a seguir la pista de las diferentes formas de rememorar la historia, sino que buscaba comprender cómo se fueron construyendo las diversas versiones y cuál es la importancia de esta memoria. Mientras tanto, comencé una amplia exploración acerca del tema de la memoria, buscando conceptos, teorías, trabajos previos que me permitieran comprender lo sucedido en esta comunidad.

A partir de este momento, los dos niveles de investigación que en un punto parecían distantes —mis observaciones en San José Lagunas y las lecturas de teoría sociológica— comenzaron a incorporarse. Mis entre-

vistas y mis observaciones en la comunidad estaban marcadas por aquellos intereses que las lecturas habían desencadenado, y mis lecturas, a su vez, eran siempre hechas a partir del trabajo de campo, ya que buscaba ejemplificar lo leído con las palabras de mis entrevistas, confrontar los conceptos con aquello que había observado.

La pregunta que dio origen a esta investigación surgió de una manera inesperada, casi daría la impresión de que me “topé” con el tema de mi tesis. Sin embargo, mientras construía mi tema de investigación, el caso de San José Lagunas fue convirtiéndose en un ejemplo, casi un pretexto, para abordar una inquietud que tenía en mente (lo que de hecho hizo posible que esta pregunta llamara tanto mi atención) y que tiene que ver con la forma en que puede abordarse desde la sociología el tema de la memoria.

La memoria está presente prácticamente en todos los enfoques sociológicos, ya sea en la forma de la historia que explica las condiciones materiales y culturales de una sociedad, de la historicidad de un hecho social, del conjunto de saberes compartidos a partir del cual dotamos de sentido a nuestro entorno presente, de las tradiciones o de las experiencias que anteceden a una acción. Para la sociología queda claro que la sociedad, como los sujetos, no podemos desprendernos de nuestro pasado y que el análisis de esta temporalidad es siempre importante para comprender el presente.

Fue Maurice Halbwachs quien comenzó a tratar el tema de la memoria de manera directa, a través del concepto de *memoria colectiva*, que tiene una gran capacidad de expresar la inevitable relación que una sociedad tiene con su pasado. Comúnmente escuchamos hablar de ésta y no sólo en el espacio académico; se habla, por ejemplo, de la memoria colectiva del pueblo judío o árabe en relación con el conflicto entre Israel o Palestina, o de la memoria de la dictadura que ha quedado marcada en la identidad del pueblo argentino o chileno. En estos casos, el concepto tiene una gran capacidad expresiva, ya que enfatiza la im-

portancia que un acontecimiento pasado tiene en la comprensión de un acontecimiento presente.

Es quizá la facilidad de este concepto para remitirnos a algo que podemos observar, lo que le ha permitido ser aceptado de manera casi acrítica por un buen número de científicos sociales, lo que ha ocasionado, desde mi punto de vista, que aquella "sociología de la memoria" iniciada por Halbwachs no haya tenido un seguimiento en la teoría sociológica. Por ello me pareció sumamente importante profundizar en el marco teórico que lo envuelve, y analizar qué tan útil es para comprender el papel que tiene la memoria en la vida social.

La teoría de Halbwachs me pareció de gran utilidad como primer acercamiento a una forma de abordar el tema de la memoria desde la sociología; sin embargo, me encontré con grandes dificultades en el momento de intentar comprender lo sucedido en San José Lagunas a partir de los conceptos que en ella desarrolla. Esta dificultad radica en que para Halbwachs la memoria colectiva es una emanación de un ser colectivo que trasciende a los individuos, que si bien interiorizan esta memoria, no tienen la posibilidad de generarla; bajo esta idea, no cabría la posibilidad de que los habitantes de San José Lagunas estuvieran transformando la memoria de la comunidad a través de las diversas formas de contarla y, en este caso, escribirla.

Ante tal dificultad comencé a construir mi mirada sociológica sobre la memoria y el olvido a partir de varios autores, pertenecientes a diversas disciplinas, en especial la sociología, la antropología y la historia. La propuesta de Paul Ricoeur me permitió dar cuerpo a la crítica sobre el concepto de memoria colectiva, e iniciar nuevos recorridos teóricos, para acercarme al tema desde la fenomenología de lo social, que me llevó después a la sociología de la vida cotidiana, a la que me acerqué a través de Schutz, Berger y Luckmann y Michel de Certeau, fundamentalmente. Por otro lado, la lectura de los textos de Jacques Le Goff me hizo ver que la memoria es un objeto de poder y que la orali-

dad y la escritura juegan un papel central en las luchas por conseguir el dominio sobre ella.

En el tercer capítulo de esta tesis expongo esta mirada sociológica sobre la memoria, que tiene como eje central el cuestionamiento del concepto de *memoria colectiva*, creado por el sociólogo Maurice Halbwachs, que me llevó a la necesidad de construir la noción de *memoria intersubjetiva*, con la intención de comprender el proceso de construcción de una memoria compartida en el devenir de la vida cotidiana. A partir de este concepto, me introduzco en el tema de la tradición oral y la tradición escrita, cuyas definiciones me ayudaron a enfatizar la importancia del acto de la escritura en el caso de San José Lagunas.

En un principio, el objetivo de esta tesis era *explicativo*, en tanto que buscaba responder a un *por qué*. Sin embargo, conforme avancé en la investigación me fue pareciendo evidente que la riqueza de lo sucedido en San José Lagunas no se encontraba sólo en la posibilidad de establecer un orden causal, que me permitieran dar cuenta de las razones que habían llevado a la escritura del texto, sino en la capacidad que mi trabajo de campo me otorgaba de observar cómo se entretejían las intencionalidades de los actores y cómo a partir de ello la memoria tomaba sentidos distintos. Es por ello que preferí no permanecer sólo en la explicación y busqué elaborar esta tesis desde una sociología *compreensiva*, entendida en términos de Maffesoli como aquella que “describe lo vivido por lo que es, y se conforma con discernir de esta manera los propósitos de los diferentes actores involucrados”.²

En el cuarto y último capítulo busco exponer las respuestas que la pregunta inicial de esta tesis desencadenó. A través de mi trabajo de campo pude comprender la relación entre algunas pugnas de poder al interior y al exterior de la comunidad y el texto escrito por la familia Ramírez, lo que me dio pie para abordar un tema central en el análisis

² Michel Maffesoli, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México, FCE, 2005, p. 15.

sociológico de la memoria: su relación con el poder y con la historia. En esta relación cobra especial importancia la escritura, como una acción diferenciada de la oralidad, cuya intención, en este caso, es generar un documento a partir del cual pueda legitimarse una historia.

Al seguir los pasos que provocaron la escritura de la historia en San José Lagunas y las consecuencias que esto ha tenido al interior de la comunidad pude observar un hacer cotidiano sobre el pasado, en el que la memoria intersubjetiva se va modificando, transformándose por momentos en historia, pero sin quedar nunca detenida.

En la escritura de esta tesis he buscado mostrar el proceso de construcción de mi objeto de estudio. Por ello, comienzo mostrando el material recopilado en mi trabajo de campo de manera "bruta", es decir, sin realizar sobre él un análisis —aunque sí mi inevitable interpretación— con la intención de que el lector me pueda acompañar a lo largo de todo el recorrido de mis entrevistas. Después de esto, paso a la construcción de mi postura teórica sobre la memoria, ya que sólo a través de la noción de memoria intersubjetiva cobró sentido el asunto de San José Lagunas como un problema sociológico. Por último, el tercer capítulo busca exponer aquello que los ires y venires de la memoria muestran en esta comunidad acerca del papel que juega la memoria en la vida cotidiana.

La Montaña de Guerrero y San José Lagunas

El contexto regional y el primer acercamiento a la comunidad

Para comenzar esta tesis me parece indispensable hacer una breve descripción del escenario donde ocurren los sucesos a partir de los que escribo, es decir, el pueblo de San José Lagunas. Con la intención de hacer una descripción lo más amplia posible, comienzo el capítulo esbozando un panorama general de la Montaña de Guerrero, con el fin de contextualizar a San José Lagunas en su entorno regional.

La Montaña de Guerrero

Y allí donde se encuentran las montañas, los hombres han de asirse precariamente a pequeñas parcelas de suelo cultivable, expuestas al deslave, a la erosión y a las inundaciones.

ERIC WOLF

San José Lagunas se encuentra ubicado en el municipio de Alcozauca, que pertenece a la Montaña, una de las siete regiones que conforman el estado de Guerrero, junto con las de Tierra Caliente, Centro, Norte, Costa Chica, Costa Grande y Acapulco.

La Montaña se ubica en el noreste del estado entre los 16° 52' y los 18° 08' de latitud norte y los 98° 12' y 99° 30' de latitud oeste, colindando con el estado de Oaxaca. Se divide en 17 municipios¹ que ocupan 10.77 por ciento del estado que, a su vez, representa apenas 3.3 por ciento del territorio mexicano.² El territorio de la Montaña se extiende por la Sierra Madre del Sur, ocupando una parte de la depresión del río Balsas, por lo que cuenta con pocas alturas superiores a los dos mil metros, aunque se encuentran niveles muy contrastados.³

Por la complejidad geográfica y la composición de su población, la Montaña no es una región homogénea, por el contrario, se caracteriza por la diversidad de sus zonas y localidades. De acuerdo con la diferenciación hecha por Beatriz Canabal,⁴ pueden distinguirse dentro de ella cuatro subregiones, diferenciadas esencialmente por el medio ambiente y sus habitantes. La primera es la de la Cañada; incluye a los municipios de Olinalá, Cualac, Huamuxtitlán, Xochihuehuetlán, Alpoyeca y Tlaxi-taquilla; habitada por nahuas y mestizos, se caracteriza por tener tierras con mayores recursos, más cercanas a los ríos y una mayor diversidad de cosechas. Posee un mayor acceso a vías de comunicación y servicios.

La segunda es la de los municipios colindantes con Oaxaca y cercanos a la ciudad de Tlapa, incluye Atlix-tac, Copanatoyac, Xalpatláhuac y Alcozauca; es la subregión donde coinciden los tres grupos étnicos preponderantes en la Montaña (mixtecos, nahuas y tlapanecos); posee

¹ Aunque en algunos textos se cuentan hasta 20 municipios, para fines prácticos retomaré la división realizada por el Gobierno del Estado de Guerrero, donde se incluyen los siguientes municipios: Acatepec, Alcozauca, Alpoyeca, Atlamajcingo del Monte, Atlix-tac, Copanatoyac, Cualac, Huamuxtitlán, Malinal-tepec, Metlatónoc, Olinalá, Tlacoapa, Tlaxi-taquilla de Maldonado, Tlapa de Comonfort, Xalpatláhuac, Xochihuehuetlán y Zapotitlán Tablas. Sin embargo, pueden contarse hasta 24 municipios si se incluyen a la Montaña Baja y a la Costa Montaña.

² Mario Martínez Rescalvo y Jorge Téllez Obregón, *La Montaña de Guerrero. Economía, historia y sociedad*, México, Instituto Nacional Indigenista-Universidad Autónoma de Guerrero, 1991.

³ Esto es lo que la distingue de la Sierra, ubicada en la parte occidental del estado, donde el filo mayor es más alto y posee mayor continuidad.

⁴ Beatriz Canabal, "Estrategias de sobrevivencia y el contorno regional", en Beatriz Canabal (coord.), *Los caminos de la Montaña: formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México, CIESAS/UAM-Xochimilco, 2001, pp. 25-62.

también una gran diversidad de cosechas, ya que en las pocas tierras cercanas a los ríos se siembran algunas frutas, cacahuete, calabaza y chile; sin embargo, la mayor parte de las tierras son de temporal y en ellas se siembra maíz. Es en esta subregión, en el municipio de Alcozauca, donde se encuentra San José Lagunas.

La tercera subregión está conformada por los municipios de población fundamentalmente mixteca y tlapaneca: Metlatónoc, Atlamajalcingo del Monte y Malinaltepec. En el último se siembra café, aunque sin muchas posibilidades de comercialización; mientras que los otros dos viven en condiciones de marginación sumamente graves, ya que no poseen tierras ricas para sembrar.

La cuarta subregión está poblada básicamente por tlapanecos, abarca los municipios de Tlacopa, Zapotitlán Tablas y el municipio de Acatepec, creado en 1993, pero que todavía no es incluido en los registros oficiales. Estos municipios tienen las mayores extensiones de bosques; siembran fundamentalmente maíz y jamaica.

A pesar de estas diferencias internas, la Montaña es una región con una historia caracterizada por la presencia de diversas etnias que han convivido y construido prácticas estrechamente vinculadas con un territorio que es también diverso y complejo. Y que indudablemente está marcada por la pobreza y por una relación lejana con el Estado mexicano, lo que la ha llevado a la exaltación de las luchas locales por el poder.

Considero importante subrayar que la Montaña se constituye como región no sólo por sus características geográficas, económicas y culturales, sino por las prácticas de diversos actores –sus habitantes, el gobierno o los investigadores, por ejemplo– que la han mirado y nombrado como tal. Una región con estas características es una fuente de identidad y de creación cultural para sus habitantes: “De esta manera, la noción de región sociocultural no se reduce a su dimensión ecológica, demográfica, económica o política, sino que también aparece revestida

de un exuberante ropaje simbólico que se ha ido confeccionando pieza por pieza en el curso del tiempo”.⁵

Es a partir de este concepto que buscaré describir a la Montaña, por ser el contexto regional en el que se encuentra San José Lagunas, con base en sus características espaciales, históricas, económicas y culturales.

El territorio

El acceso a las montañas de Guerrero es complicado, ya que sólo existe una carretera central, que mantiene comunicada a Tlapa; el resto de los caminos son brechas de terracería que frecuentemente sufren deslaves, especialmente en la época de lluvias, cuando los pueblos pueden quedar incomunicados durante días por la destrucción de los caminos. Esta falta de comunicación tiene que ver, por un lado, con la marginación de su población y la falta de programas de desarrollo y, por el otro, con la difícil constitución geográfica de la zona.

La región está conformada por un sistema montañoso complejo en el que sólo se forman algunos valles pequeños. En el entorno de la depresión del río Balsas, las alturas van de mil a 1 500 metros sobre el nivel del mar; en la zona sur de la región se sube a la Sierra Madre del Sur, donde se alcanzan alturas hasta de tres mil metros sobre el nivel del mar, mientras que en la parte más cercana al Pacífico –la llamada Costa-Montaña– se encuentran las alturas mínimas, alrededor de los 500 metros sobre el nivel del mar.

Debido a la irregularidad de su altura cuenta con distintos climas, desde los muy calientes y tropicales ubicados en la región cercana a la Costa, hasta los húmedos y fríos de las zonas más altas. En el municipio de Alcozauca el clima es subhúmedo, puede ir desde lo cálido has-

⁵ Sergio Sarmiento, “El consejo nacional de la Montaña de Guerrero y la participación social en los programas de desarrollo social”, en Tomás Bustamante y Sergio Sarmiento (coords.), *El Sur en movimiento. La reinvención de Guerrero del siglo XXI*, México, Laguna, 2001, p. 385.

ta lo templado dependiendo de la altura; con una temperatura media anual de 22° y lluvias de agosto a septiembre. Debido a esta diversidad de climas puede encontrarse una vegetación diversa, generalmente conformada por bosques. Tan sólo en Alcozauca hay cinco tipos de vegetación: bosque de pino-encino, bosque espinoso, bosque tropical caducifolio, vegetación riparta y bosque de junípero.⁶

De la depresión del río Balsas surgen arroyos que mantienen irrigadas algunas de las pocas tierras planas de la zona; del Balsas se desprenden los ríos que corren por Alcozauca, entre los que destacan los de Igualita, Ahuejutla, Alcozauca, el río Grande, el Bravo y el Atlacostic.⁷

La mayor parte de las tierras que pueden ser destinadas a la agricultura se encuentran en pendientes de 25° o más, por lo que resulta sumamente complicado retener el agua para los cultivos. La mayoría de las tierras, 98.5 por ciento, se riegan por temporal, sólo el 1.47 por ciento que se encuentran cerca de los ríos poseen riego.⁸ No existe en la región un sistema modernizado de producción agrícola. Se utilizan dos sistemas tradicionales: el *tlacolole*, que es el conocido sistema de roza-tumba-siembra, en el que se utiliza la coa y se favorece la erosión de la tierra, y el *barbecheo* en el que se utiliza la yunta para labrar la tierra, lo que le permite mantener más humedad.⁹ Como consecuencia de esto, la mayor parte de la población de la Montaña sólo siembra maíz para el autoconsumo, que generalmente les dura entre tres y seis meses.

Sólo algunos municipios se han destacado por su producción agrícola, por ejemplo el arroz y el mamey en Alpoyecá, Huamuxtitlán y Tlapa, o el café en Malinaltepec. En Alcozauca, 98.5 por ciento de las tierras destinadas a la agricultura son de temporal, sólo 1.47 por ciento cuentan con

⁶ Página del Gobierno de Guerrero, en: www.guerrero.gob.mx, consultada el martes 30 de agosto de 2005, a las 11:05 am.

⁷ *Idem*.

⁸ Datos del Gobierno del Estado de Guerrero en: www.guerrero.gob.mx

⁹ Miguel Mijangos, "Sociedad y naturaleza en la Montaña de Guerrero", en Tomás Bustamante y Sergio Sarmiento (coords.), *op. cit.*, pp. 362-382.

sistemas de riego.¹⁰ El producto principal es el maíz, aunque también se siembran el frijol, la sandía, el tamarindo, la guayaba y el zapote.

Los pocos pastizales ubicados en los valles y el terreno montañoso permiten cierto desarrollo de la ganadería, fundamentalmente caprina y ovina. En los terrenos inaccesibles para la siembra son explotadas las maderas, que en algunos casos se trabajan y en otros son vendidas en forma de leños. Los suelos poseen algunos yacimientos de oro, plata y plomo que fueron explotados durante la época colonial.

La población

Debido a la compleja constitución geográfica, las comunidades en la región se encuentran sumamente dispersas entre sí. Según el censo realizado por el INEGI en el año 2000, existen en los 17 municipios que conforman la Montaña 975 localidades, de las cuales 30.5 por ciento tienen menos de 50 habitantes, 15.7 entre 50 y cien habitantes y 36.6 tienen entre cien y 500. Esto quiere decir que sólo 27 por ciento de las comunidades poseen más de 500 habitantes, por lo que puede definirse como una región eminentemente rural.¹¹

Aunque la Montaña de Guerrero no es una región densamente poblada, su crecimiento demográfico no deja de ser sorprendente. Cuando los españoles tomaron las tierras después de la Conquista calcularon, por los tributos recaudados, que había alrededor de 73 mil indios en la zona.¹² Para 1950, habitaban alrededor de 160 mil habitantes, que para 1960 ya habían ascendido a 202 mil.¹³

¹⁰ Página del Gobierno de Guerrero en: www.guerrero.gob.mx

¹¹ Lo rural, definido a partir del número de sus habitantes, son aquellos asentamientos de 2 500 personas o menos.

¹² Maurilio Muñoz, *Mixteca-Nahua-Tlapaneca*, Memorias del INI, vol. IX, México, Ediciones del INI, 1963, p. 10.

¹³ *Ibid.*, p. 20.

Según el censo realizado por el INEGI en el año 2000, de los 3 079 649 habitantes del estado de Guerrero, 295 054 viven distribuidos en los 17 municipios montañosos. La Montaña de Guerrero es la región del estado con el mayor número de Hablantes de Lengua Indígena (HLI). Anteriormente era conocida como la zona Mixteca-Nahua-Tlapaneca, ya que en ella habitan estos grupos étnicos, además de los amuzgos, que se encuentran en menor cantidad. Ese mismo año se registraron en el estado de Guerrero 136 681 hablantes de náhuatl, 103 147 de mixteco, 90 443 de tlapaneco y 34 601 de amuzgo.¹⁴

Los nahuas se encuentran dispersos por toda la región, con mayor presencia en el Alto del Balsas, continuando hasta la Montaña en los municipios de Tlalixtaquilla, Tlapa y Copanatoyac, extendiéndose hacia la Costa por Atlixac, hasta colindar con el municipio tlapaneco de Tlacoapa. Los tlapanecos, que se autodenominan *mee'phaa*, que quiere decir "la gente del rostro pintado",¹⁵ habitan en la zona que rodea la ciudad de Tlapa, en los municipios de Atlixac, Malinaltepec, Tlacoapa y Zapotitlán Tablas. Los mixtecos o *na savi*, "la gente de la lluvia",¹⁶ permanecen fundamentalmente en la zona que colinda con Oaxaca, en Alcozauca, la mayor parte de Metlatónoc y parte de Tlapa, Xalpatláhuac y Copanatoyac. Mientras que los amuzgos, que se nombran *nomndaa nánncue*, "los hombres de la palabra de agua",¹⁷ se encuentran en Xochistlahuaca, Tlacoachistlahuaca y Ometepepec, aunque los dos últimos no están oficialmente considerados como parte de la región por estar ubicados más en la Costa.¹⁸

La distribución de los diferentes grupos indios en la región da cuenta de un proceso en el que los grupos dominantes, nahuas y mestizos,

¹⁴ Datos del censo realizado por el INEGI en el año 2000, en www.inegi.gob.mx

¹⁵ Jaime García Leyva, "Por los caminos del sur indígena", en *Ojarasca*, núm. 79, 2003, en www.jornada.unam.mx, consultada el 24 de septiembre 2005, 6:08 pm.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Diagnóstico estatal del estado de Guerrero en www.ciesas.edu.mx, martes 13 de septiembre de 2005, 10:50 am.

tomaron las mejores tierras y relegaron a los grupos con mayor antigüedad en la región, los tlapanecos y mixtecos, obligándolos a desplazarse hacia los terrenos más montañosos, con menos tierras laborales y de más difícil acceso.¹⁹

En 1960 el municipio de Alcozauca tenía 8 068 habitantes, de los cuales 888 hablaban español, mientras que 7 180 hablaban sólo mixteco.²⁰ Actualmente el municipio tiene 15 828 habitantes, de los cuales 73.52 por ciento es HLI, principalmente náhuatl y mixteco; 55.4 por ciento de ellos no hablan español y 59.7 por ciento de los adultos mayores de 15 años son analfabetos.²¹ San José Lagunas tiene 715 habitantes, de los cuales la mayoría hablan mixteco y sólo 30 no hablan español.²²

El primer boom migratorio para la región se dio en los años cuarenta y desde entonces se ha conservado como una práctica sumamente común entre los habitantes de la Montaña, de tal forma que para la temporada de secas de 1990 habían salido entre 30 y 40 por ciento de los jefes de familia. Los polos de atracción desde entonces y hasta ahora son fundamentalmente Sinaloa, Morelos, Baja California y Acapulco.²³

De acuerdo con los conteos realizados por el INEGI en el año 2000, se estima que en ese año habían en Guerrero 655 538 migrantes, de los cuales 73 215 fueron a Estados Unidos y 582 323 estaban en otro estado. Sin embargo, la información sobre migración obtenida por el censo realizado ese mismo año se estima a partir del lugar de residencia en 1995, por lo que las cifras cambian radicalmente; a partir de este parámetro se contabilizaron 63 296 migrantes, de los que 10 664 estaban en otro país y 52 632 en otro estado de la República mexicana.

La información sobre la migración en los municipios de la Montaña también está estimada a partir del lugar de residencia en 1995 como

¹⁹ Beatriz Canabal, *op. cit.*, p. 61.

²⁰ Maurilio Muñoz, *op. cit.*, p. 21.

²¹ Cifras del Censo de Población y Vivienda, INEGI, 2000.

²² *Idem.*

²³ Beatriz Canabal, *op. cit.*, p. 42.

parámetro, por lo que se calcularon 3 873 migrantes, de los que 797 estaban en otro estado y 3 076 en otro país. En el caso de Alcozauca se registraron 330 migrantes, 28 internacionales y 302 estatales, por lo que ocupa el tercer lugar en expulsión de migrantes entre los 17 municipios que conforman la Montaña de Guerrero.

Es importante subrayar que las cifras obtenidas en el último censo posiblemente cambien sustancialmente cuando se contabilicen los migrantes de acuerdo con el lugar de residencia en el año 2000, como sucede con los datos en el ámbito estatal.

La historia

Antes de la llegada de los españoles, la región era habitada principalmente por tlapanecos, mixtecos —ubicados en la zona colindante con Oaxaca y cuya presencia se debe a la influencia de los poderíos mixtecos independientes del Imperio azteca— y los nahuas, cuyo número se volvió significativo a partir de la conquista mexicana de la región.²⁴

En la época prehispánica, el territorio de la Montaña perteneció casi por completo al reino de Tlachinollan, encabezado por los tlapanecos. El reino fue dominado por los mexicas, quienes lo nombraron Tlauhapan o Tlappan y recibieron tributo de sus habitantes hasta la llegada de los españoles.²⁵

Durante la época colonial, la región de la Montaña y de la Costa Chica se manejaban de manera casi autónoma, constituían un corredor entre el actual estado de Puebla y el Pacífico, que no alcanzó mayor importancia por estar habitado fundamentalmente por indios. Las mayores haciendas se encontraban en los alrededores de Tlapa, Alcozauca

²⁴ Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, INI-CIESAS, 2002, p. 31.

²⁵ Mario Martínez Rescalvo y Jorge Téllez Obregón, "El municipio de Tlapa de Comonfort", en Martínez Rescalvo y Téllez Obregón (coords.), *Acercamiento etnográfico a Tlapa y sus comunidades: visión sociocultural*, México, Universidad Autónoma de Guerrero / H. Ayuntamiento de Tlapa de Comonfort, 2002.

y Olinalá, donde existía una familia de caciques indios que poseían las tierras y con la que los españoles debieron cohabitar.²⁶

Muchas de las haciendas se dedicaban a la producción agrícola, aunque tomaron más importancia las dedicadas al ganado menor. Entre ellas existieron las *haciendas volantes* que, a diferencia de las haciendas tradicionales que se encontraban en todo el país, no poseían tierras, sino que estaban conformadas por grandes rebaños a los que grupos de pastores de origen fundamentalmente nahua llevaban de tierra en tierra, desde la Montaña hasta la Costa Chica.²⁷ Los hacendados a los que pertenecían estos rebaños volantes habitaban predominantemente en Puebla, Tecamachalco o Petlalcingo; aunque otros pertenecían a algunos jesuitas.

El pastoreo trashumante constituyó una ocupación importante entre los indígenas, tanto para aquellos que cuidaban el ganado —en su mayoría nahuas hablantes de español que eran traídos de los alrededores de Puebla— como para los otros, que recibían un pago por dejarlos pastar en sus tierras y por la venta de maíz. Fue hasta la Revolución mexicana que las haciendas volantes se desbarataron, dejando libres a grandes grupos de pastores que trashumaron un tiempo más para luego establecerse en algunos poblados como Tlaquilcingo, Alpoyeca, Huipila, Mexcalapa y San José Lagunas, entre otros.²⁸

La zona de la Montaña fue evangelizada por los agustinos, que fueron los últimos frailes en llegar a México y se adentraron en la zona entre 1530 y 1540. Su vinculación con los indios fue difícil, debido a que los *principales*²⁹ les prohibieron acercarse a ellos, por lo que pasaron meses comiendo maíz crudo que recogían. Cuando les fue permitido el

²⁶ Danièle Dehouve, *op. cit.*, p. 112.

²⁷ Danièle Dehouve, "Las haciendas volantes de la Sierra de Tlapa, origen e historia", en Danièle Dehouve, Roberto Cervantes y Ulrik Hvilstoj, *La vida volante. Pastoreo trashumante en la Sierra Madre del Sur, ayer y hoy*, México, Jorale editores-Universidad Autónoma de Guerrero, 2004, pp. 81-102.

²⁸ *Ibid.*, p. 98.

²⁹ Puesto de autoridad que se le otorga a los más viejos; ver *infra*, p. 12.

contacto, los agustinos comenzaron a reunir a la población en torno a sus monasterios, a bautizar a los indios y a distribuir crucifijos. La evangelización fue una conquista espiritual, que tuvo la forma de una guerra en la que "...los españoles y los indios tuvieron un lenguaje común por medio del cual se entabló un diálogo real: ese lenguaje fue el dominio sobre los elementos naturales en el cual compitieron unos y otros".³⁰ Las armas en esta batalla eran los milagros, como profetizar un terremoto, cruzar un río sobre un caimán o provocar muertes sorpresivas a algún enemigo. Con el tiempo esta lucha fue dando como resultado un profundo sincretismo religioso, en el que los indios retomaron una buena parte de las enseñanzas de los frailes sin dejar de practicar sus antiguos rituales.

Ejemplo de este sincretismo son las fiestas de petición de lluvias y otros rituales vinculados con los ciclos agrícolas. En casi toda la región se festeja a San Marcos, que es el nombre español impuesto a la deidad precolombina del trueno y de la lluvia; se realizan rituales en las cimas de los cerros, en muchas ocasiones adentro de cuevas y en torno a representaciones de los dioses hechos de piedra. Este tipo de festejos son realizados por mixtecos, nahuas y tlapanecos.³¹

Desde el comienzo de la Colonia hasta mediados del siglo XIX, la región de la Montaña perteneció a Michoacán, México y Puebla; era un territorio poco poblado cuya economía giraba en torno a algunos mercados y a la producción de subsistencia. Desde entonces ya se encontraba en una condición de alta marginación, por lo que los indios hacían constantes movilizaciones para lograr el reconocimiento político de sus territorios como municipios. Conscientes del abandono en que sus gobiernos los tenían, participaron activamente en las luchas que llevaron a la consolidación del estado de Guerrero en 1850, al grado de que la

³⁰ Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, p. 139.

³¹ Danièle Dehouve, *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México, CIESAS/Porrúa, 2001, p. 108.

inclusión de la Montaña al nuevo estado fue sometida a referéndum entre los indígenas.³²

A pesar de las esperanzas de los montañeros de salir de la marginación mediante su inclusión en el naciente Guerrero, con el tiempo se hizo evidente que el nuevo estado:

[...] heredaba las condiciones geográficas y económicas que eran un lastre para remontar el atraso y marginación de los pueblos sureños; además, con el agravante de que el nuevo estado nacía en medio de una aguda pobreza económica y de recaudación fiscal debido a los múltiples conflictos que vivía el país y sus pobladores divididos y enfrentados por discrepancias políticas, que se nucleaban en torno a caudillos, lo que los colocó en condiciones aún más débiles ante los grandes retos que imponía el nuevo Estado.³³

La creación del estado de Guerrero no alejó a los pueblos indígenas de la Montaña de la marginación; permanecieron en el mismo aislamiento casi total de los procesos estatales durante muchas décadas más. En el periodo revolucionario, los pobladores de la Montaña tuvieron contacto con el Ejército Liberador del Sur, que reclutó a varios combatientes en la región.

A pesar de participar activamente en las luchas que dieron forma al Estado mexicano, los montañeros no tuvieron un contacto constante con él hasta la época del cardenismo, cuando comenzaron a extenderse las escuelas rurales y algunos primeros proyectos fallidos de modernización del campo. Especialmente años después, cuando Lázaro Cárdenas encabezó un estudio de los pueblos indígenas de Guerrero con la intención de plantear posibilidades de desarrollo alrededor del río Balsas.³⁴

³² Jaime Salazar Adame, "Historia del Congreso del Estado de Guerrero. El Congreso trashumante", en Tomás Bustamante y Sergio Sarmiento (coords.), *op. cit.*, pp. 65-83.

³³ Florentino Cruz Ramírez, "Introducción", en Tomás Bustamante y Sergio Sarmiento (coords.), *op. cit.*, p. 18.

³⁴ Diagnóstico estatal de Guerrero, en www.ciesas.edu.mx, consultado el martes 13 de septiembre de 2005, 10:50 am.

Durante la década de los años setenta, la Montaña de Guerrero permanecía en un alto grado de marginación. Esto, sumado al contexto internacional, permitió que el municipio de Alcozauca fuera ganado por el Partido Comunista Mexicano en 1979, lo que dio a la zona el mote de "Montaña Roja". Alcozauca fue el primer bastión de la izquierda en México y fue gobernado posteriormente por el Partido Socialista Unificado Mexicano (PSUM), la Unión Popular Guerrerense (UPG) y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), este último gobernó el municipio hasta las últimas elecciones (realizadas en el año 2005), que fueron ganadas por el Partido Revolucionario Institucional (PRI).³⁵

A partir del liderazgo del profesor Othón Salazar surgieron diversos proyectos para organizar a los pueblo de la Montaña de Guerrero, que se fueron desarticulando sucesivamente y después fueron apagados por la presencia de otras organizaciones, como los partidos políticos o algunos grupos guerrilleros.³⁶

Aunque existieron programas de apoyo desde la década de los años sesenta, el Estado comenzó a otorgar apoyos monetarios directos a los municipios de la Montaña durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari, a través del Programa Nacional de Solidaridad (Pronasol); con el trabajo conjunto de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) y del Comité para el Desarrollo del Estado de Guerrero (Copladeg), se entregó ayuda financiera de más de un millón de pesos por municipio.³⁷ Este flujo de recursos se ha mantenido durante los sexenios siguientes, acompañados por los programas de apoyo del Plan Nacional de Desarrollo y de programas de asistencia focalizados, como el Programa de Apoyos Directos al Campo (Procampo), el Programa de Educación, Salud y Alimentación (Progresá) y el Programa de Desarrollo Humano Oportu-

³⁵ Danièle Dehouve, *Ensayo de geopolítica indígena...*, p. 170.

³⁶ Sergio Sarmiento, *op. cit.*

³⁷ Danièle Dehouve, *Ensayo de geopolítica indígena...*, p. 162.

nidades, aunque estos programas no han logrado disminuir los índices de marginación de la región.

La estructura de gobierno

El gobierno encabezado por el presidente municipal, en torno al cual se establece el Ayuntamiento, es el que tiene mayor jerarquía en la división municipal. El ayuntamiento se encarga de ejercer la justicia, cobrar impuestos, del registro civil y de organizar las fiestas nacionales y las elecciones. Sujetas al municipio están las *comisarias*, cuya figura legal de gobierno es el comisario –y las *rancherías* o delegaciones– los pueblos menores a 200 habitantes, que cuentan con un representante de ranchería y un delegado.

En las localidades de la Montaña se emplea el sistema de “usos y costumbres”, en el que prestarse para un cargo es un servicio a la comunidad que se entiende como un deber por todos los miembros; este deber del servir abarca tanto a los puestos explícitos en la legislación como a otros cargos que tienen un valor local.³⁸

La elección de quienes ocuparan la Comisaría se realiza en asamblea “a mano levantada”. Durante años en la Montaña sólo existió el PRI, pero las luchas entre partidos políticos –encabezadas en principio por el PC y sus sucesores y actualmente por el PRI y el PRD– se introdujeron con fuerza a principios de los años noventa, cuando los habitantes de la Montaña comenzaron a inscribirse en ellos y a seleccionar candidatos por partido para presentar a la asamblea.

El cuerpo político-administrativo de las comunidades tiene como eje al comisario y a sus ayudantes, que comenzaron a ser remunerados en 1993,³⁹

³⁸ *Ibid.*, p. 37.

³⁹ Aunque en este año se legisló la remuneración de las autoridades, en muchas comisarias aún no se aplica esta ley. Este es el caso de San José Lagunas, donde ser comisario es un puesto honorable pero que nadie quisiera aceptar, ya que trae repercusiones económicas para el que lo toma debido a que no puede sembrar y tiene que encargarse de algunos gastos –como refrescos, gasolina, papel, etcétera.

pero incluye otros puestos de carácter religioso y tradicional que son completamente ajenos a la estructura gubernamental establecida por el Estado.

Los cargos religiosos son también obligatorios dentro de la comunidad y poseen mucho valor en su interior; están bajo el mando de las autoridades civiles, aunque su competencia es exclusiva de los asuntos de la Iglesia. Estos cargos son: el fiscal, que ayuda al cura en el sacerdocio y tiene responsabilidades específicas en cada municipio; los sacristanes, encargados de asistir al padre en el culto, limpiar el templo y tocar las campanas, y los mayordomos, que tienen la responsabilidad de organizar y administrar la fiesta de un santo.⁴⁰

Otra autoridad no legalizada es la de los principales, un grupo de hombres de edad que pueden o no haber participado en el sistema de cargos de la comunidad —dependiendo de cada municipio— y que desempeñan un papel central en las actividades de la vida comunitaria, ya que su opinión tiene un peso especial en las asambleas y en otras decisiones.⁴¹

Como un cuerpo aparte de las autoridades civiles están las agrarias, que se ocupan de las tierras comunales; deben mantenerse en contacto con las autoridades estatales y federales en el tema —el Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización, y la Secretaría de la Reforma Agraria, respectivamente—, y convocar a asambleas, así como la resolución de pleitos entre particulares.⁴²

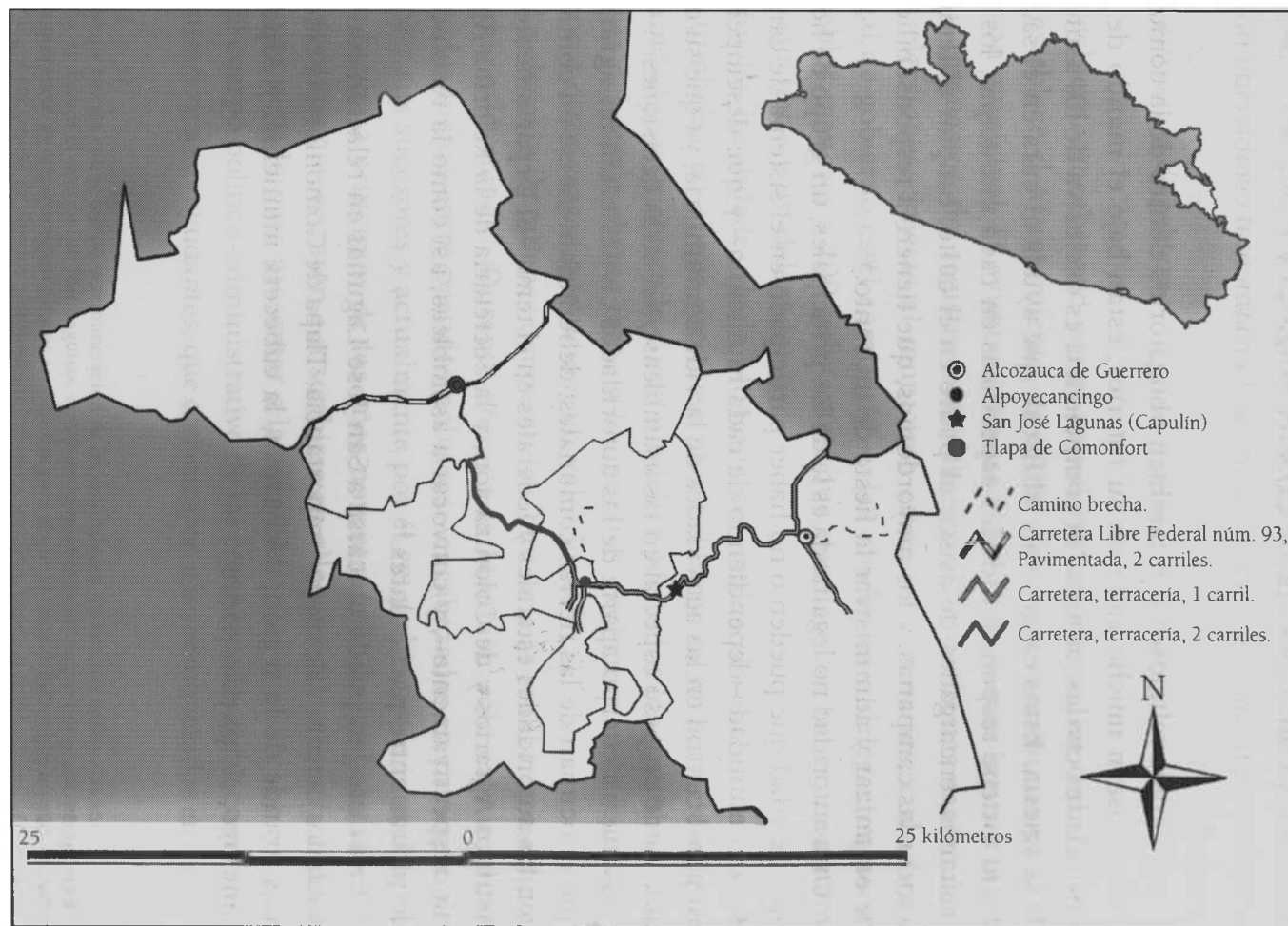
En la imagen puede ubicarse a San José Lagunas en relación con los poblados cercanos de mayor importancia: Tlapa de Comonfort, la ciudad más grande de la región; Alcozauca, la cabecera municipal y Alpoyecancingo, el “pueblo padre”.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 54-56.

⁴¹ *Ibid.*, p. 62.

⁴² *Ibid.*, p. 63.

Tlapa de Comonfort, la ciudad más grande de la región; Alcozauca, la cabecera municipal, y Alpoyecancingo, el “pueblo padre”.



San José Lagunas, un panorama general

*Yo aprendí a pronunciar tu nombre compuesto/ por
catorce letras SAN JOSÉ LAGUNAS,/ Guerrero pueblo
de hombres con sombrero./ ¿Crees que podré olvidar
que eres mi cuna?/ Lugar donde existe el afluyente,
la laguna/ ¡El hogar de mis padres tan queridos!/
¿Crees que podré olvidar tanta hermosura?*

ANÓNIMO

Como la gran mayoría de las comunidades de la Montaña de Guerrero, San José Lagunas es eminentemente rural, no sólo por el número de sus habitantes –menos de mil– sino también por la forma en que las prácticas sociales, culturales y económicas están construidas a partir de una estrecha relación por el espacio en que se habita, entretejiéndose para dar forma a la identidad y los modos de vida de los actores sociales.

San José Lagunas forma parte del municipio de Alcozauca, en la zona de la Montaña que colinda con Oaxaca. Se encuentra a una hora de camino en coche de la cabecera municipal y a una hora y media de Tlapa, la ciudad más importante de la región. Está alojado en uno de los pequeños valles que se forman en la compleja red montañosa, a una altura aproximada de los 1 800 metros sobre el nivel del mar. Colinda al noreste con los pueblos de Ahuejutla y Xonacatlán, al sur con Xochapa, al noreste con Yerbasanta, al este con Alcozauca y al oeste con Alpoyecancingo e Igualita.

El clima en San José es templado y no muy húmedo; no tiene acceso a ninguno de los ríos más cercanos –el Alcozauca y el Igualita–, pero posee una pequeña laguna que se encuentra a las orillas del pueblo, cuya agua no es suficiente para servir para el riego debido a que se encuentra demasiado contaminada como para ser utilizada para beber o lavar.

El pueblo está rodeado por cinco grandes cerros, cada uno tiene un tipo de vegetación predominante: al este los ocotes o pinos y los pastos; al norte los sabinos, el encino amarillo, el maguey y la palma; al oeste el encino amarillo, la palma y el maguey, y por el sur el maguey, el guaje, la palma y el árbol de copal.⁴³

Las principales fiestas son ofrendas al patrono, san José, que se celebra el 18 de marzo y a san Mateo, que es el santo que comparte la iglesia con san José y que se festeja el 20 de septiembre. Según cuentan en el pueblo, la imagen de san Mateo viene de Amapilca —un pueblo muy cercano a Alcozauca—; los habitantes de ese pueblo se encontraban asustados debido a los acontecimientos provocados por la Revolución mexicana y la lanzaron al río, pero la imagen no fue arrastrada por la corriente, sino que quedó en medio del río, que se abrió para rodearla, hasta que la gente de San José se enteró y fue a rescatarla.

El domingo de la semana del miércoles de ceniza se festeja el Carnaval, en el que el principal suceso es el sacrificio de los gallos: los cuelgan amarrados de los pies a una cuerda que va de un extremo a otro de una de las calles del pueblo y un grupo de hombres compite por arrancarles la cabeza, corriendo por toda la calle a caballo y jalando el pescuezo del gallo hasta que se desprende. Según me explicaron matan a los gallos como un castigo, porque fue el gallo quien con su canto anunció el nacimiento de Jesús, por lo que lo consideran un aliado del diablo. Fausto Vega me contó que este festejo ha cambiado mucho con los años:

En la fiesta de carnaval, salen las mujeres, sacan al cura, le buscan máscara, le ponen la cara, le buscan las mujeres, llevan su canasta. Y a bailar en la calle y ahí si iban todas las señoras. Y al cura también, llevan su burro y lo van montando al revés y así andaban. Iban casa por casa y si paraban un pañuelo con

⁴³ Información incluida en el texto sobre San José Lagunas escrito por Rodrigo Ramírez, hijo de Ponciano Ramírez.

unos palos en el frente de la casa, un pañuelo rojo, pues ya ahí llegan a tomar, a bailar, con su cigarro. Pero si van a otra casa ahí donde hay otro pañuelo... pero no todos eh, no más los que quería los que preparan su trago. Antes se tomaba mezcal, puro mezcal y algunos preparan su atole o tamales para que también coman. Porque todo el día andaban bailando, tocaban la música.⁴⁴

Los habitantes de San José Lagunas también dan mucha importancia a otras celebraciones como la Semana Santa, el 10 de mayo (día de las madres), el 30 de abril (día del niño) y la clausura del curso del kínder y la primaria.

La mayoría de los habitantes de San José Lagunas proviene de otros pueblos de la región mixteca de Guerrero y Oaxaca —esta diferencia de orígenes todavía es recordada por muchos habitantes de San José Lagunas, que me han explicado que la familia Vega vino de Petlacala el Grande en Oaxaca o que la familia Reyes vino de Zoyatlán—, por lo que el mixteco es el idioma que hablan la mayoría de los habitantes. Sin embargo, otro sector de la población —las familias Leal, Diego y Eulogio— habla el “mexicano pastoreño”, que es como llaman ellos a la mezcla de náhuatl y español hablada por los pastores de las haciendas volantes.

En el caso de San José Lagunas, las familias de pastores siguieron dedicándose a la cría de chivos mucho tiempo después de la desaparición de las haciendas volantes, ya que tras su desintegración durante la Revolución mexicana los hacendados no recuperaron sus chivos, sino que estos se quedaron en manos de los pastores, lo que les permitió acomodarse en el pueblo con una buena posición económica. El caso más claro es el de la familia Leal, que compró el llano de *Yozo Káe* y habitó ahí hasta que se fueron a vivir a San José Lagunas; actualmente la familia Leal sigue siendo una de las más acomodadas del pueblo, ya que la cría de chivos a la que se dedicaron durante años les permitió

⁴⁴ Entrevista con Fausto Vega, 24 de enero de 2006.

comprar varias tierras e invertir en otro tipo de negocios –tuvieron una fábrica de mezcal y actualmente son dueños de una de las “pasajeras” (como llaman ellos a las camionetas que viajan todos los días a Tlapa).

Por el número de habitantes, San José Lagunas tiene la categoría de Comisaría, por lo que está comandado por un comisario y sus ayudantes. Sin embargo, los habitantes de San José Lagunas decidieron desde hace algunos años –diez años según el texto escrito por el hijo de Ponciano, aunque en entrevistas me han dado fechas distintas– dividir al pueblo en dos: una parte correspondiente a la comisaría, gobernada por el PRI, y otra que pertenece a la Delegación⁴⁵ San Mateo (tomando el nombre de la otra imagen de la iglesia), gobernada por el PRD.

Según cuentan los pobladores del lugar, la división entre partidos comenzó con el movimiento encabezado por Othón Salazar a principios de los años ochenta, que llevó al Partido Comunista Mexicano (PCM) a ganar la presidencia municipal en Alcozauca. Aunque en un principio la mayoría del pueblo apoyó el movimiento, con los años se fueron decepcionando y surgió una fuerte división entre partidos: “A consecuencia de las ideas políticas establecidas desde el año de 1980 a la fecha, ha repercutido ideológicamente entre los habitantes de la comunidad, lo que ha ocasionado el divisionismo y a retomar otros procedimientos de elección de sus representantes, como son por planillas, de acuerdo con los partidos políticos existentes”.⁴⁶

Después de que en 1980 el PCM tomara la Comisaría, fue gobernada sucesivamente por el PSUM y el PRD, durante casi 20 años. A finales de la década de los años noventa se unificó un grupo priísta dentro del pueblo que recobró el poder en la Comisaría. Desde ese momento, el grupo

⁴⁵ Actualmente se llaman *delegaciones* a lo que antiguamente se conocían como *rancherías*, poblados con menos de 200 habitantes que cuentan con un delegado y un suplente. Pueden constituirse delegaciones dentro de las *comisarias*. Danièle Dehouve, *Ensayo de geopolítica indígena...*, p. 49.

⁴⁶ Rodrigo Ramírez Basán, *Trabajo de investigación*, San José Lagunas, 2002, p. 9 [inédito].

perredista, apoyado por el gobierno municipal, configuró una Delegación al interior de la Comisaría.

La división entre partidos se expresa fundamentalmente en los servicios, ya que cada partido posee su propio tanque de agua, su propia caseta telefónica, su propia *pasajera*, su propia banda musical y hasta su propia entrada al panteón. Sin embargo, la división es flexible ya que los grupos no están peleados entre sí, sólo separados; acuden a las mismas fiestas, se casan entre ellos, se visitan y comparten espacios que en teoría han separado –como es la caseta telefónica.

La actividad principal de los habitantes de San José Lagunas es la agricultura. Al no tener fácil acceso al agua, la agricultura en la comunidad es de temporal y se cosecha básicamente maíz, aunque también se siembra frijol y algunas verduras como la calabaza. Lo producido no se vende, se utiliza para el autoconsumo. También se tejen sombreros de palma, que se venden a 30 pesos la docena, por lo que no generan un ingreso significativo a las familias.

La mayoría de las tierras en San José Lagunas pertenecieron siempre a pequeños propietarios –excepto algunas que compraron de manera conjunta varias personas– y tienen una distribución poco equitativa: hay grandes extensiones de tierra concentradas en pocas familias y una gran cantidad de familias que carecen de terrenos para sembrar. Esto cambió en el año 2004, cuando las propiedades fueron reclamadas por Alpayecancingo, el “pueblo padre”⁴⁷ y convertidas en tierras comunales. En la actualidad todos los habitantes del pueblo poseen un título de comunero, aunque en la práctica se siguen respetando las pequeñas propiedades al interior de la comunidad.

⁴⁷ Alpayecancingo es el “pueblo padre” ya que, como explicaré más adelante, de él llegaron los primeros habitantes a San José Lagunas; generalmente se nombran a estos pueblos como “pueblo madre”, pero yo prefiero retomar el primer término porque es el que utilizan los habitantes de San José Lagunas para referirse a Alpayecancingo.

Ante la carencia de empleos y por lo tanto de dinero, la migración ha sido un recurso común. Hasta finales de la década de los años noventa –según me cuentan muchos entrevistados– se desplazaban familias enteras a trabajar en la pizca de tomate de Culiacán. Sin embargo, esta actividad dejó de ser redituable y la migración hacia Estados Unidos se hizo cada vez más frecuente. En la actualidad, todas las personas con las que platiqué tienen por lo menos un familiar viviendo en el norte. En muchos casos la familia entera se mantiene esencialmente del dinero que les mandan del “otro lado”. Con el paso de los años, la actividad migratoria ha dejado su huella en el paisaje de la comunidad: las casas de “material” (ladrillos, cemento, etcétera) han sustituido a las de adobe y teja y se han equipado con televisiones, antenas parabólicas, estéreos, estufas y refrigeradores.

Este nuevo paisaje y la capacidad adquisitiva de las familias –que se condensa en algunos coches, utensilios para la casa y ropa entre otras cosas– contrasta con la falta de servicios en la comunidad: la carretera (una brecha de terracería que en época de lluvias tiene frecuentes deslaves), la falta de agua (ambos partidos tienen un tanque construido en los cerros del que sacan agua con mangueras, pero no existe una infraestructura construida por el gobierno que lleve agua a todas las casas), la ausencia de baños y drenaje, la falta de pavimentación en las calles, etcétera.

San José Lagunas es un pueblo parecido a casi todos los pueblos de la Montaña de Guerrero, en donde es común la división entre partidos, la migración, la agricultura de autoconsumo, la falta de servicios, etcétera. Lo que me llevó a elegirlo como sede y objeto de mi investigación fue la particular relación que tienen con su propia historia, que se hizo evidente cuando me entregaron el texto escrito sobre la fundación del pueblo.

Los juegos de la memoria: de la historia de la fundación del pueblo al problema con Alpoyecancingo

A fin de cuentas —si es que realmente puede contarse algo hasta el fin, o hasta el principio más bien— todo comienzo aparente de esta historia (...) parecía remitir a otro acontecimiento anterior, tal vez olvidado, oscurecido por el transcurrir del tiempo, pero que lo determinaba torvamente. Nunca se terminaría de saber cuándo comenzaba en realidad esta historia, por dónde habría que empezar a contarla. Pero quizá no ocurra sólo con ésta: tal vez ocurra con todas las historias.

JORGE SEMPRÚN

La fundación de San José Lagunas

Una vez que nos hemos acercado al lugar donde se originó esta tesis, es momento de retomar la pregunta de la que se desprende, ¿por qué Ponciano Ramírez escribió la historia del pueblo? Mi primer acercamiento a la historia de la fundación de San José Lagunas ocurrió cuando conocí a Ponciano Ramírez, quien me contó cómo su padre había comprado las tierras y se había decidido a formar una cuadrilla en el lugar. En esa

misma ocasión, Ponciano me entregó la versión escrita de esta historia, de la que surgió el tema de mi investigación.

Cuando regresé a San José Lagunas con una idea más clara de lo que iba a investigar, llamó mi atención que la mayoría de las personas con las que platicaba me contaban esta misma historia, pero dándole matices diferentes. Por ello, comencé a recopilar las diferentes versiones, pensando que eran precisamente esos matices los que me llevarían a comprender por qué Ponciano Ramírez había creado ese documento.

La idea central que se mantiene en las diferentes versiones de la historia de la fundación del pueblo es que a principios del siglo XX, cuando arrancaba la Revolución mexicana, los hermanos Pantaleón y Valeriano Ramírez compraron a un padre de Alpoyecancingo las tierras de lo que en aquel entonces se llamaba Rancho el Capulín. Los hermanos residían en este pueblo aunque no era su tierra natal. Tiempo después se mudaron a vivir a sus terrenos y poco a poco comenzaron a invitar gente de los pueblos cercanos para que se fueran a vivir ahí. Llegó gente de Zoyatlán, de Alpoyecancingo, de Oaxaca, de los pastores que andaban de pueblo en pueblo. Los hermanos les dieron terreno para que construyeran sus casas, a los que pudieron comprarlas les vendieron tierras, y les rentaron a los que no tenían dinero. Después de un tiempo fueron a pedir permiso a Chilpancingo para convertirse en cuadrilla y entonces comenzaron a construir la capilla con una imagen de San José, de donde vino el nombre del pueblo.

Prácticamente todas las personas a las que he entrevistado me han narrado la historia de la fundación de San José Lagunas; sin embargo, algunas de ellas son muy breves o están planteadas en términos muy generales. He seleccionado sólo aquellas que me parecen más completas y que muestran diferencias más significativas. Describiré al narrador de manera muy breve, tomando en cuenta sólo ciertas características como cuál es su relación con los fundadores del pueblo, cuál es su filiación política (PRI o PRD), qué tantas tierras tiene y qué referencias me han dado

de él otras personas de la comunidad. Creo que estas características son fundamentales para poder construir una imagen de quien habla y, sobre todo, desde qué posición habla; es decir, qué papel desempeña en las disputas por la memoria en San José Lagunas.

La versión escrita

La versión escrita de la historia de la fundación de San José Lagunas forma parte de un conjunto de textos engargolados que consta de tres partes. En la primera se describe el pueblo en su aspecto geográfico, demográfico, cultural y político, y fue escrita por Rodrigo Ramírez (hijo de Ponciano); en la segunda se transcribe una declaración hecha por Ponciano y Modesto Ramírez, escrita por Rodrigo Ramírez, sobre la historia de su padre, Pantaleón Ramírez, y la fundación del pueblo; en la tercera parte se adjuntan una serie de documentos oficiales: una solicitud hecha por Pantaleón Ramírez a la autoridad agraria de Chilpancingo para que no permitiera la formación de ejidos en la comunidad y una serie de escrituras que prueban que Pantaleón era propietario de las tierras.

Rodrigo Ramírez me explicó que la primera parte del texto corresponde a una investigación que tuvo que hacer para la Universidad Pedagógica, que los documentos son una recopilación de los que guardan su papá y su tío Modesto Ramírez, mientras que la parte donde se narra la creación del pueblo la redactó él en 1995 a partir de los relatos de Ponciano y Modesto Ramírez:

Y nos sentamos, yo me acuerdo, en una ocasión en la casa. Llegó mi tío Modesto, mi papá y yo y empezaron ellos a contar, sí. Y de esa manera fui ya tomando nota de todos los datos, tú sabes que los señores te cuentan todo de una forma oral, pero desordenada, son datos desordenados. Y yo fui tomando nota de esos datos y posteriormente de esa recopilación tuve que ordenar, ordenar cuáles primero, cuáles después. Empecé a ordenar los datos y empecé a escribir ¿sí? Y

para que no se me olvidara; pues yo le sugería a mi papá y a mi tío: “primero yo quiero escribir esto que me contaron ustedes este día, yo voy a empezar a escribir esto. Lo demás déjenlo, resérvenlo para mañana y seguimos”. Y fue así como empezamos a escribir, todo lo que me detallaron ellos, asentándolo.¹

La historia escrita de la fundación del pueblo se presenta bajo la siguiente leyenda: “Testamento que dejó dicho y hecho el Sr. José Pantaleón Ramírez Vello, fundador de este hermoso pueblo; originalmente denominado el paraje como Laguna del Capulín como un testimonio que queda escrito y que a la letra dice...”

La historia comienza aclarando que el padre de Pantaleón y Valeriano Ramírez era originario de Cocuilotlazala, del municipio de Metlatónoc, y se llamaba Manuel Ramírez, quien murió y dejó a sus hijos encargados con su hermano, Manuel Doroteo, quien los cuidó como propios en el pueblo de Alpoyecancingo, del municipio de Zoyatlán.²

El pueblo de Alpoyecancingo empeñó las escrituras de las tierras del paraje Laguna del Capulín al padre Flores, a cambio de un dinero que necesitaban para el pueblo; un tiempo después, el padre necesitaba el dinero, pero el pueblo no se lo devolvió, por lo que lo puso en venta. Fue entonces cuando, según dice el texto, “entre ambos hermanos (Pantaleón y Valeriano) acordaron comprarlo, esto sucedió por la fecha 4 de abril de 1886”.

Unos años después, por el año 1894, la familia Ramírez decidió trasladarse a sus nuevas tierras porque tenía roces con algunos habitantes de Alpoyecancingo, específicamente con la familia Zaya “y otras personas con envidia”. Los hermanos se mudaron a sus nuevas tierras y con el tiempo se corrió el rumor de que “en dicho lugar había posibilidades y era propicio para subsistir”. Entonces vino gente de Alpoyecancingo,

¹ Entrevista con Rodrigo Ramírez, 5 de abril de 2006.

² Zoyatlán de Juárez fue cabecera antes que Alcozauca.

Cocuilotlitzala, Petlacala en Oaxaca, Zoyatlán de Juárez, pastores provenientes de la Costa Chica y otros, que cultivaban las tierras como arrendatarios.

Los hermanos Pantaleón y Valeriano platicaron sobre su deseo de formar una cuadrilla y fueron caminando a Chilpancingo para hablar con la autoridad sobre este tema. Se les dio la orden de que realizaran un censo de población, del que resultaron 30 o 40 habitantes, aunque muchas personas se fueron de San José Lagunas ya que el censo despertó su desconfianza. Después de realizar el censo se les concedió el permiso para formar la cuadrilla en el año 1913 "...por lo que hubo mucha alegría y ánimo entre el resto de las personas de conformarse como cuadrilla".

Comenzaron entonces a construir la infraestructura necesaria para la cuadrilla. Pantaleón Ramírez donó un pedazo de terreno de 50 metros de largo por 12 metros de ancho para construir la Comisaría. Pantaleón Ramírez otorgó también el terreno en el que se construyó la escuela, de 50 metros de largo por 15 metros de ancho. Para la construcción de la capilla, Pantaleón donó un pedazo más grande de terreno, de 50 metros de largo por 36 metros de ancho. Tuvieron problemas para encontrar un sacerdote para bendecir el espacio, pues debido a "los hechos históricos de la revolución social iniciada en 1910 y sobre todo el levantamiento zapatista, el clero se había refugiado en otros lugares". Por ello, Pantaleón y Valeriano se vieron en la necesidad de ir a buscar un sacerdote a la parroquia de Atlamajalcingo del Monte.

Ya teniendo una cuadrilla con Comisaría y capilla, "José Pantaleón Ramírez Vello [consta en el texto] como máximo representante, consideró la necesidad de los arrendatarios campesinos, por lo que decidió hacer una repartición de tierras para cada uno de ellos y así puedan construir definitivamente sus viviendas y hacer uso de sus bienes inmuebles para sus siembras..." Después, el texto enlista a las personas a las que les fue otorgado el terreno.

Fueron los ganaderos Ignacio Aguilar y José María Vega, provenientes de Ahuejutla, quienes donaron la imagen de san José a la naciente capilla, que entonces adquirió su nombre actual, “que tiene sus raíces en los siguientes fundamentos importantes: san José como patrón del pueblo desde el punto de vista religioso [católico] y Lagunas por su situación geográfica en el lugar”.

Con el nuevo nombre y la capilla terminada se realizó una fiesta de inauguración en la que “hubo padrinos, acudieron bandas filarmónicas, juegos pirotécnicos y, sobre todo, la convivencia entre los habitantes del pueblo recién formado”.

El texto culmina nombrando a los hijos que tuvo Pantaleón Ramírez y habla de su muerte: “Finalmente José Pantaleón Ramírez Vello, muere un día viernes, 14 de marzo de 1947, sus restos descansan en la entrada de la iglesia católica de san José, quedando sus recuerdos grabados para siempre en el corazón del pueblo que fundara y en la mente de cada uno de nosotros, descanse en paz”.

Ponciano Ramírez

*Nosotros tenemos la historia
y tenemos también documentos que valen...*

Ponciano Ramírez es el hijo menor de Pantaleón Ramírez y uno de los que narró la historia que después redactara su hijo, Rodrigo Ramírez. Por su edad –ronda los 80 años– Ponciano es uno de los principales³ del pueblo, por lo que tiene el respeto de la comunidad en general, incluso de los miembros del PRD aunque él es del PRI. Por ser hijo de uno de los fundadores del pueblo, Ponciano posee grandes extensiones

³ En San José Lagunas existen los principales como figura de autoridad, que ejercen las personas de mayor edad. Los principales son consultados para consejo en las decisiones que atañen a la comunidad y en algunos casos deciden ellos (ya hablé de ello en el texto sobre la Montaña).

de terreno, no sólo de siembra, también tierras en el cerro, de las que se pueden aprovechar los pastos, la leña y el agua. A lo largo de los años ha vendido y rentado tierras a muchos habitantes de San José que carecían de ellas.

Ponciano se mostró interesado en platicar desde mi primera visita a San José Lagunas. Fue él quien me hizo saber que quería platicar conmigo y que él conocía bien la historia del pueblo. Desde nuestro primer encuentro me narró de manera larga y minuciosa la historia del pueblo, de su padre, de sus hijos y me entregó el texto escrito. A partir de ese primer contacto siempre fue fácil realizarle entrevistas: bastaba con que yo hiciera una pregunta para que él se soltara hablando con entusiasmo de todo lo que mis palabras le traían a la mente. La mayoría de las entrevistas se realizaron en su jardín, en presencia de su esposa y su hija mayor, que también lo escuchaban con atención y se reían con las anécdotas de Ponciano.

Este interés por contar la historia y la emoción con la que la narraba, entre risas y momentos serios, ayudó a que surgiera en mí el interés por la versión escrita: Ponciano no sólo había escrito la historia, sino que tenía un deseo casi inagotable de contarla una y otra vez.

Durante mi primera visita, Ponciano me contó que las tierras que compró su padre pertenecían al pueblo de Alpoyecancingo, pero habían sido empeñadas con el padre de la iglesia a cambio de dinero. El problema llegó cuando este le exigió al pueblo que le regresara el dinero: "El padre Flores era el que tenía la escritura. Ya cuando vio la Revolución, dice, 'yo ya me voy, dice, me da dinero' [...]. no tenemos dinero, 'Entonces a ver quién me paga. Entonces tengo derecho a rentar todo este lado porque ya están en mi poder las escrituras'. Se hicieron unas reuniones en Alpoyecancingo para que le compren. 'No, qué le voy a comprar si ahorita está la Revolución. Yo ahorita no voy a comprar terreno'".⁴

⁴ Entrevista con Ponciano Ramírez, 24 de enero de 2006.

Entonces su padre decidió comprar los terrenos: "Y que mi papá tenía el dinero; andaba en Tlapa, como sabía dos idiomas mi papá. Era mixteco y hablaba español. Y como tenía buen patrón, era torero, le daba su dinero, iba toda la costa a comprar toros de tres años, todo pa' aquí del llano y el 15 o el 20 le daban, pasaba por el pueblo ese día... Entonces lo que hizo mi papá es que 'sabe qué padre, yo le voy a comprar, con mi hermano, entre los dos'. Sí quisieron comprar..."⁵

Un tiempo después de comprar el terreno, Pantaleón y Valeriano salieron de Alpoyecancingo debido a los problemas con la gente del lugar, que Ponciano me explicó así:

Porque la gente ahí era envidiosa. Si yo trabajo, algo tengo, una camisita blanca, porque se vestían con camisa de manta, sucia. Ya mi papá como trabajaba con José Vega en Tlapa, no sabía leer, pero sabía contestar. No sé cómo hizo pero se conoció con ese señor: 'Venga, Don Pantaleón, venga a ayudarme a vender'. 'Sí señor'. No te voy a engañar, porque pura manta vas a vender y pura tela, pero no te van a decir que no'. Y como mi papá bien que hablaba mixteco y como la gente de la Montaña, va y pone su mesita en una calle, así de ropa. 'Venga [dice] ¿cómo le va señor?' Se pone a platicar con ellos en mixteco. Sí, allá no podemos entender muy bien lo que dice, esa gente de la Montaña muchas veces no entiende, hasta pedir tortilla. 'Véndame tortilla', mejor cierran la casa. Cierran. No sé qué cosa tienen, a lo mejor hablan mal. Y mi papá no, les hablaba bonito, bonito, bonito. ¡Híjole! Mi papá, se lo acababa a vender pura manta. Porque antes le decían manta, esa ropa blanca, para sus calzones, no sé para qué, para sus camisas. Bien que vende mi papá. Y por eso mi padre trabajaba, trabajaba, ya tenía hijos. Y ya luego venía para Alpoyecancingo y entonces ese señor dice: 'Mira, parece que tú conoces gente de la Montaña. Te voy a dar dinero, compra toros de tres años' [...] Y ya mi papá, tenía un señor un terreno arriba de Alpoyecancingo, que lo compra mi papá y también Valeriano

⁵ *Idem.*

otro pedazo. Entonces empezaron a decir 'Ricos, esos son ricos'. Entonces se juntaron todo el pueblo, 'que ya no esté aquí, que se vaya pa otro lado'. Dicen que hay una cooperación del pueblo, que hay una cosa que se va a regalar aquí en Al-poyecancingo "Sí, está bueno ¿cuánto es?". 'Tanto'. 'Bueno'. Y ahí empezaron a tener envidia, 'Ellos hacen cooperación. Ellos hacen otras cosas'. Empezaron a tener envidia de mi papá, de mi tío. Tenían envidia y entonces mi papá no se dejaba, porque era hombre también, que le pegaran y mi tío también, no se deja que le peguen. Tiene hijos mi papá, tiene hijos mi tío. Y ellos se defienden mucho. ¡Y nomás por eso, pura envidia! Esos Zaya son, Zaya se apellidan.⁶

Los hermanos Ramírez se fueron a vivir a sus nuevas tierras y decidieron invitar a sus conocidos y otras personas que vivían en la Montaña a que vivieran en el llano con ellos. "Y ya mi papá vino aquí, ya tenía muchos conocidos con gente de por acá este lado: Xochiapa, Petlacala —por acá se llama Petlacala, ahí hablan bien el mixteco—, Zoyatlán. 'Vengan [dice] allá sufren mucho. Yo estoy acá en un llanito, completamente llanito'. Así no más crece la plantita, en lo otros no, a veces sufrían de hambre. Y este lugar, ¡híjole! Cuando llegaron, pero así de mazorca, calabaza, frijoles."⁷

Ante esa invitación poco a poco fueron llegando personas, "sembraban dos, tres señores. Y cuando se dieron cuenta de que se daba bien aquí se vinieron de allá. Y ya de tanto, tanto de bueno que estaba ya la gente no se quería ir de aquí. Es grande su maíz, ¿pa' qué quieren? Ya estando un tiempo ya arrejuntaron su barbecho y ya a sembrar más".⁸

Ya que se habían juntado varias personas, dijo don Pantaleón: "Yo creo que voy a solicitar permiso al *prefecta*⁹ a Chilpancingo para que me dejen formar una cuadrillita. Para que así esté reconocido este pue-

⁶ *Idem.*

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

⁹ El puesto de prefecta existía hace años en algunos gobiernos estatales. Los habitantes de San José Lagunas se refieren a él constantemente y lo llaman indistintamente "prefecta" o "profeta".

blo". Las autoridades de Chilpancingo le indicaron que realizara un censo y Ponciano cuenta orgulloso cómo el pueblo rebasó el número de personas que les habían puesto como requisito: "empezaron a andar las casas, a pedir los datos, ¡híjole! Completaron hasta más de 35, él les pidió 30, pero se pasaron más, hasta 35".¹⁰

Ya una vez registrada la cuadrilla, Pantaleón y Valeriano quisieron construir la capilla, pero fue muy difícil encontrar al párroco que le diera la bendición:

Querían construir una Iglesia, entonces. ¿Dónde consigue padre, pues? ¡Todos los curas corrieron! Pero tenía su amigo él en Atlamajalcingo del Monte. Le fue a preguntar a su amigo, le dice que quiere localizar padre para que vaya a bendecir el lugar que va a ser una capillita. "Sí, si de veras son hombres yo lo consigo, si son pendejos no" eso le dijo el señor. Es canijo, está en contra de esos. Está en contra de bandidos zapatistas que andaban robando.¹¹

Cuenta Ponciano que su padre trajo al sacerdote desde Atlamajalcingo, acompañando de unos amigos que los escoltaban con caballo y pistola por si se encontraban con los revolucionarios. Después de la construcción de la iglesia, la cuadrilla quedó totalmente conformada. Dice Ponciano que su padre vio la necesidad de que la gente tuviera tierras, aunque no habla de que haya regalado terrenos a los nuevos habitantes del entonces llamado Paraje Lagunas del Capulín. Ante la pregunta de si su padre les había regalado tierras a los que llegaron a vivir ahí, Ponciano respondió: "Sí. Les dio, hicieron un contrato. Mira siempre este lugar, luego este si lo quieren comprar lo vendo yo, consigue dinero. El que ya tenía dinero le compraron, el que no, no. *Todo se vendía, el que quería propiedad [...] Y a sus hijos les regaló*".¹²

¹⁰ Entrevista con Ponciano Ramírez, 24 de enero de 2006.

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

A lo largo de las muchas conversaciones que hemos tenido, Ponciano ha entrado en detalles sobre algún momento de la historia, dejando siempre a un lado la figura de Valeriano Ramírez y enfatizando las muchas virtudes que tenía su padre —hablaba bien el mixteco, era trabajador, era generoso—, que es para él el protagonista de la historia de San José Lagunas. Ponciano se considera a sí mismo como la única persona en el pueblo que conoce la historia de San José Lagunas y afirmó, desde nuestras primeras entrevistas, que su versión era la más fidedigna: “Nosotros tenemos la historia y tenemos también documentos que valen, también”.¹³

Fausto Vega

*Y es que la raza de esos son medio...
no sé, este...
no hacen par con nosotros.*

Fausto Vega Ramírez es nieto de Pantaleón Ramírez, hijo de Julia, una de sus hijas. Dice que él conoce la historia porque su tío Nemesio Ramírez —el hijo mayor de Pantaleón— se la contaba. Fausto pertenece a la Delegación San Mateo, es decir que es militante del PRD, y en ella ha fungido como comisario varias veces. Por ser hijo de una de las hijas de Pantaleón Ramírez no heredó terrenos de los fundadores, pero posee algunas tierras que le heredó su abuelo paterno y que compró junto con otras personas del pueblo.

Nunca fue fácil encontrar a Fausto en su casa y con suficiente tiempo para platicar conmigo; a pesar de que mis estancias en San José Lagunas no se dieron en el tiempo en que se trabaja la tierra, Fausto se mantenía ocupado: asistía a todas las fiestas del pueblo y de los pueblos

¹³ Idem.

cercanos, a todas las convocatorias hechas por su partido para reuniones o trabajos o se iba al cerro a juntar leña. Pero una vez que había conseguido sentarme a platicar con él, por lo general en un cuarto de su casa en el que la televisión estaba a todo volumen y los niños corrían y gritaban, resultaba fácil que tomara la palabra. Casi siempre entre risas, Fausto era feliz de platicar los tiempos de su juventud en los que apoyó a Othón Salazar, la historia de su familia, los cambios en las costumbres del pueblo y otras anécdotas. Siempre respondió con interés a mis preguntas sobre la historia del pueblo, enfatizando su pertenencia a la familia Ramírez y haciendo frecuentes referencias a su tío Ponciano.

En la historia de Fausto también son Pantaleón y Valeriano los que llegaron primero a San José Lagunas, originarios de Cocuilotlatzala, pero vivían en Alpoyecancingo.

Fausto afirma que Pantaleón era hijo de un español llamado Anastasio Ramírez: “Porque aquí *Pantaleón Ramírez es hijo de español*, no me acuerdo cómo se llama... ¡Anastasio Ramírez!, se llamaba su papá de él, era un español. Porque antes entraron los españoles por acá vinieron, por acá por la Montaña, ahí entonces nació mi abuelito... *por eso en la casa de aquí de los Ramírez son güeros, porque todos salieron güeros ellos*. Mi tío, el otro que vivía aquí hasta se le coloreaban las orejas”.¹⁴

Desde el principio, Fausto marca la diferencia entre los descendientes de Pantaleón y los de Valeriano: “Valeriano Ramírez, pero ellos no son, no son Ramírez. Y es que la raza de esos son medio... no sé, este... no hacen par con nosotros, ellos tienen otro tipo”.¹⁵

Quedan vivos cuatro hijos legítimos de Pantaleón: Ponciano, Modesto, Rogelio y Julia; pero del lado de los nietos de Valeriano ya no queda nadie, “porque su nombre era Valeriano Canes”, afirma Fausto. Ante la

¹⁴ Entrevista con Fausto Vega, 24 de enero de 2006.

¹⁵ *Idem*.

pregunta de por qué le pusieron entonces el apellido Ramírez, Fausto responde: *"Fue en honor a mi abuelo. Quién sabe cómo le hicieron, le gustó su apellido y le pusieron Ramírez... por eso todos ellos no son como nosotros, ellos tienen otro estilo, nosotros tenemos otro estilo. Ellos no tienen paciencia pues no, todo su lado de ellos son muy groseros, muy groseros de veras".*¹⁶

Fausto afirma que las diferencias entre las dos familias venían desde Pantaleón y Valeriano, que tampoco tenían una buena relación: "Pero no se querían entre ellos, dice mi mamá, siempre se pelean. Porque mi mamá lo vio, pues. Esos siempre se pelean entre ellos, el que más grosero don Valeriano, aquí difunto mi abuelito Pantaleón respeta a la gente, pero aquel no, medio groserito".¹⁷

Fausto cuenta que fue el Padre Flores quien le vendió las tierras a su abuelo en Alpoyecancingo, que entonces su abuelo vino a vivir aquí y que fue llegando gente de otros pueblos, que se asentó en diferentes partes del pueblo y que todavía pueden diferenciarse por ello: "Y ya después que llegaron aquí mi abuelo, llegaron muchos de Zoyatlán, de Caguatache puros de Caguatache llegaron allá a la lomita, decía mi abuelita, y esa lomita donde está laguna, puros de Zoyatlán. Por acá donde está el tanque, puros de Cocuilo vinieron. Y decía mi abuelita, allá donde está el cerro puros de Lomazoya".¹⁸

Fausto distingue también a las familias de quienes se dedicaban al pastoreo trashumante, que eran los Elogio, los Diego y los Leal, "esos andaban con los chivos de matanza, se van por la Montaña y se regresan por aquí, porque ellos son de Santa Rosa. Nomás que ellos llegaron aquí y se quedaron".

Pantaleón y Valeriano fueron a buscar al abuelo de Fausto al pueblo donde vivía para invitarlo a que viviera con ellos en el Rancho el Ca-

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

pulín: “Vamos por allá. Llegas y yo vendo un terreno, buen terreno donde vas a estar’ dice Don Pantaleón, y Valeriano ofreció también, ‘yo también voy a donar un pedazo de terreno donde tú quieras estar’. Como ellos lo vieron que tiene dinero mi abuelo, pues. Mi abuelita se llamaba Petra Aguilar y decía mi papá tenían dos culebras llenas, que tejían en forma de culebra con la palma y ahí ponían el dinero”.¹⁹

Después de reunir bastantes familias fue cuando Pantaleón decidió ir a pedir permiso con el profeta o prefecta, quien le indicó que debía realizar un censo:

Entonces ya con mi abuelito Pantaleón se reunieron toda la gente, vamos a levantar un censo de población, “vamos con la profeta —antes se llamaba profeta el gobernador— aquí en Chilpancingo y vamos a sacar una orden, vamos a formar el pueblo aquí”, dice, entonces vamos a sacar un censo general de población, vamos a hacer un pueblito aquí donde está, vamos a hacer la iglesia y vamos hasta Chilpancingo con la profeta que nos dé la orden, vamos a formar pueblo. Y así lo vieron los demás ¡corrieron todos! Se fueron. Porque tuvieron miedo del censo. Entonces levantaron el censo y más de 30 de Caguatache se fueron y de Zoyatlán se fueron todos y de Cocuilco quedaron dos, tres, los demás se fueron. Y no más quedó aquí de los Leal, de los Eulogio, de los Diego, de los Gonzáles, eso fue lo que quedó, los Vega.²⁰

Con el permiso para construir la cuadrilla en mano, comenzó la construcción de la capilla; el material se juntó entre los que tenían dinero, mientras que los demás contribuyeron con mano de obra: “Como cinco personas nomás la hicieron y ya del pueblo, casi el pueblo no tienen dinero, así que dieron mano de obra. *Los que tienen dinero compraron todo, los que no tienen dinero acarrearón arena*”.²¹

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

Fausto dice que su abuelo Pantaleón regaló algunas tierras para que construyeran casas los que no tenían dinero, pero que la mayoría las vendió y que los que tuvieron dinero, como su abuelo paterno José Vega, compraron bastante.

Las diferencias entre las versiones de Fausto y de Ponciano son pocas pero sustanciosas, ya que giran en torno a quién reconocen y a quién no como parte de la familia. Fausto afirma que entre ellos dos hay una relación de mucho cariño, aunque Ponciano no le ha enseñado su escrito y él crea que la versión de Ponciano no es muy cierta:

[...] *la historia que escribió ahí no es muy cierta*. Por eso se la rechazaron en Chilpancingo, no la aceptaron. La llevó el hermanito de mi mamá y me llevo mucho con él, soy el único que se lleva mucho con él, ya los otros sobrinos no lo quieren... yo sí lo ayudo pobrecito, a veces le siembro su milpa y no le cobré, pues. Ya está viejito. Apenas ayer aquí estuvimos, él es del PRI, yo soy del PRD, pero yo no tomo esas cosas, porque me quiere mucho de veras.²²

Con esta idea terminan los recuerdos de Fausto sobre la historia de la fundación del pueblo durante la primera entrevista realizada. Después, comenzó a hablar de otros temas, como la muerte de su hermano y sus encuentros con Othón Salazar y Lucio Cabañas.

De la versión sobre la fundación del pueblo que narra Fausto, llama mi atención la manera en que subraya la pertenencia a ciertas familias y a ciertos pueblos. Contradice a Ponciano sobre el origen de Pantaleón —Ponciano dice que venía de Metlatónoc y Fausto dice que era español— y desconoce a Valeriano Ramírez como parte de la familia. Fausto enfatiza el valor que tiene para él pertenecer a la familia Ramírez y se diferencia claramente de las demás familias —por eso reconoce de dónde vino cada una— y, sobre todo, de aquellos que se apropiaron de su ape-

²² *Idem.*

llido, "...Y es que la raza de esos son medio... no sé, este... no hacen par con nosotros, ellos tienen otro tipo, porque ellos, su mamá fue... su papá de ellos fue Ruiz... su papá de mi abuelito Pantaleón Ramírez se llamaba Anastasio, Anastasio Ramírez..."²³

Virginio Diego

Y él lo que sabe y lo que yo sé también, porque todos somos hijos de los grandes, de los nativos, de los que hicieron el pueblo. Por eso quedamos aquí, centro del pueblito.

Virginio es nieto de Francisca Ramírez, hija de Valeriano Ramírez, fue ella quien le contó la historia de la fundación del pueblo. Posee algunas tierras por herencia y una de las casetas telefónicas del pueblo. Virginio pertenece a la Delegación San Mateo, es decir, a la sección perredista del pueblo.

Cuando no está haciendo negocios en Tlapa, Virginio está sentado afuera de su casa, en la banquetta, viendo a la gente pasar y cobrando rigurosamente a los niños que van a usar la "maquinita" que ha instalado en su casa. Aunque siempre que me veía pasar me gritaba "Siéntese güera, vamos a platicar un rato", no era fácil interesarlo por un tema; durante nuestras conversaciones Virginio tenía la mirada puesta en otros lados, aparentando estar aburrido o cansado, y respondía a mis preguntas de manera breve, sin mostrar especial interés por los temas que yo quería tocar. Lo que realmente le apasionaba era hablar de las campañas para la presidencia y del candidato de su partido, incluso compraba revistas en las que salía él y me pedía que se las leyera, porque él no sabe leer.

²³ *Idem.*

En estas breves conversaciones, Virginio me dijo que sí fueron Valeriano y Pantaleón quienes compraron las tierras y fundaron este pueblo, pero me contó de manera distinta la migración de la familia Ramírez: “Ellos no son de aquí, ellos son de allá de Llano Grande, en la Costa. Pero eran ricos, de allá se vinieron a un pueblo que se llama Cocuilotlatzala, allá estuvieron pero no se hallaron ahí, se vinieron a Lomazoya, estuvieron ahí hicieron su camposanto, ahí no se hallaron se vinieron a Melchor Ocampo, de Melchor Ocampo a Alpoyecancingo, un pueblo que está allá abajo”.²⁴

Los Ramírez estuvieron viviendo en Alpoyecancingo hasta que la situación con la gente del pueblo se volvió muy tensa y apareció el padre Flores, quien les vendió las tierras: “*Ahí la gente vio que tenían mucho ganado y les hicieron envidia, los querían matar.* Y de ahí sale un padre ‘le vendo terreno y se van a vivir para allá’ y ese padre les vendió este lugar y se vinieron a vivir aquí”.²⁵

En la entrevista, Virginio no cuenta los detalles sobre la formación de la ranchería y la construcción de la iglesia, sólo dice que teniendo las tierras los Ramírez comenzaron a jalar gente de otros pueblos y que “así se fue formando este pueblito. Nuestros abuelos fueron los que formaron aquí, ya murieron, ya quedan sólo los hijos, nietos, todo eso...”²⁶

Tras el silencio, pregunté a Virginio si, como me había dicho Fausto Vega, los papás de Valeriano y Pantaleón eran españoles, a lo que respondió: “Pos yo creo porque están güeros. Mi abuela estaba güera y ya nosotros no, porque mi mamá ya no”.²⁷

Después, Virginio recordó una historia y contó otra posible versión sobre el origen del color de la piel de los Ramírez. Según esta versión, hace muchos años el gobierno mandó a muchos policías a que cuidaran el poblado de Vicente Guerrero, habitado por mixtecos:

²⁴ Entrevista con Virginio Diego, 26 de enero de 2006.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

²⁷ *Idem.*

Los mandaron para que cuidaran, pero entendían puro español. Ahí hay Ramírez, este... allí llegaron esos pa' que cuiden, los mandó el gobernador para que cuidaran, porque había mucho bandido y ahí estuvieron, más de diez años. Pero ya no aguantaban, yo creo, por la dureza de no tener cerca de una mujer y lo que hacían era que entraban y robaban, en un pueblito que se llama Cocuilotlatzala, robaban de comer marranos, gallinas, todo lo que tenían de comer los indígenas. Y ya veían a una muchacha bonita, como mi hija, la agarraban, la violaban, las usaban, las violaban y se embarazaban. Todas las muchachas de ese pueblito, dicen, las agarraron y las llevaron a su campamento y las embarazaron.²⁸

Virginio cuenta que los habitantes de Cocuilotlatzala soportaron los abusos de los policías durante años, se quejaron con el gobierno en Chilpancingo, que no los sacó de ahí y que finalmente tomaron la decisión de matarlos a todos: "Y lo que hicieron los del pueblo se juntaron y ¡puta madre!, salen miles de gentes que rodearon el cerro pero con pura arma. Y poquito a poquito, echaban lumbre, echaban lumbre al cerro y comenzaron a bajar (los policías) y ahí los mataron. A todos los policías, pero ya habían dejado cría ahí. Si vas ahí están muy bonitas las muchachas, son güeras, está rubia su cabecita".²⁹

Virginio no ha escuchado la versión de la fundación narrada por Ponciano ni conoce el texto escrito; tampoco manifiesta interés por el hecho de que existan diversas versiones: "Pus quién sabe, *él lo que sabe platica, yo lo que sé también platico*. Cada quien sabe su... yo porque mi abuela me platicó, pues. Todavía vivía con nosotros, me platicaba, cómo vinieron tus abuelos a vivir aquí".³⁰

Para Virginio cada quien puede tener su propia versión porque finalmente todos son hijos de nativos, la mejor prueba de ello es su ubicación en el pueblo: "Y él lo que sabe y lo que yo sé también, porque todos somos

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Idem.*

hijos de los grandes, de los nativos, de los que hicieron el pueblo. Por eso quedamos aquí, centro del pueblito. Como en la ciudad, quedaron los más cabrones al centro, ¿no? Los que llegaron después hasta la orilla”.³¹

Ricardo Diego

...por eso son blancos, porque no son raza de Valeriano, son raza de Puebla. Por eso ellos no tienen mucho, mucho, validez con la tierra.

Ricardo Diego es hermano de Virginio Diego, por lo que es también nieto de la hija de Valeriano Ramírez. Posee por herencia algunas tierras que están arriba en el cerro, no muy cercanas al pueblo, y también participó en la compra de un terreno comunal. Ricardo Diego es militante del PRD y no es católico, es uno de los pocos evangelistas del pueblo. La mayoría de la gente en la comunidad no habla muy bien de él; dicen que antes de convertirse a la nueva religión “no era una buena persona” —cosa que él mismo reconoce— y que fue por eso que se quedó mal de los ojos, por lo que permanece en una posición un poco distante de los otros miembros de la comunidad.

Conocí a Ricardo a través de su hija, quien un día me vio en la calle y me dijo “venga a platicar con mi papá, él sabe mucho”. Entonces entré a una casa que siempre permanecía cerrada, pero tenía un agradable patio trasero, donde Ricardo siempre me acomodaba una silla para platicar. Debido a su problema en los ojos, Ricardo siempre usaba lentes oscuros, pero el entusiasmo que mostraba en las conversaciones opacaba bastante la falta de su mirada. Era fácil encontrar a Ricardo en su casa, pero era difícil lograr que nuestras pláticas tomaran el rumbo que yo deseaba, ya que su tema favorito era la religión, por lo que tuve que escuchar en silencio las predicaciones evangélicas durante muchas

³¹ Entrevista con Virginio Diego, 26 de enero de 2006.

horas. Sin embargo, Ricardo Diego siempre añadía algún dato sorpresivo a las versiones de la historia que otros me daban: me describió cómo el pueblo de Alpayecancingo mató al padre que vendió sus escrituras, me dijo que Valeriano y Pantaleón también tuvieron que huir de esos pueblos, me enlistó sin tapujos quiénes eran los habitantes del pueblo que estaban en contra de Ponciano y me explicó que eran ellos los que no tenían tierras.

Ricardo Diego también comenzó por contarme que los primeros en llegar a las tierras de San José Lagunas fueron Valeriano y Pantaleón Ramírez. Cuando le pregunté por qué habían venido ellos a vivir aquí me contestó riendo: *“Los corrieron, porque compraron estas tierras con un cura. Compraron y este terreno era de un cura, pero está dentro plano de Alpayeca y ese curita vendió la tierra de Alpóyeca [...] Y por eso lo corrieron de ahí, los querían matar. Y una noche salieron y se vinieron pa’ acá. Y ya no regresaron a Alpayeca, por eso aquí nacimos nosotros, de aquí somos”*.³²

Según cuenta Ricardo Diego, el padre que vendió las escrituras fue asesinado después por el pueblo de Alpayecancingo; que tras el asesinato recuperó las escrituras del pueblo: *“Lo mataron pues, le quitaron sus escrituras y lo enterraron aquí en el muro del templo. Ahí lo echaron. Hizo una casa allá, tenía una casa grande, ahí vivía el cura y ahí entraron una noche y lo mataron, cuando se apropiaron esas escrituras, las hicieron de ellos”*.³³

Cuando llegaron a vivir aquí, Valeriano y Pantaleón comenzaron a cosechar mucho maíz, ya que la tierra estaba nueva y era muy fértil: *“Era puro llano, y el pasto no salía [...] lo sembraban todo este pedazo. Treinta yuntas le echaban. Estaba rico mi abuelito, está rico, tenía mucho maíz. No era rico de dinero pero de maíz tenía mucho”*.³⁴

³² Entrevista con Ricardo Diego, 25 de febrero de 2006.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

Entonces los hermanos empezaron a llamar a gente de otros pueblos de la Montaña, de Oaxaca y de Puebla, que se sintieron muy atraídos por la abundancia de los nuevos terrenos; su abuelo Valeriano comenzó a venderles terrenos:

Toda esa gente pobre seguía ese maíz, “hay mucho maíz ahí en San José Lagunas, vamos” y allá vinieron, se venían, se venían, porque se da mucho maíz. Todo esa gente de Oaxaca, de por allá, vinieron y como que están llegando y le van vendiendo su pedazo, le vendían su pedazo, le vendían su pedazo. Cada hombre que llegaba le vendían su hectárea, su dónde vivir y así acabó el terreno. Ahorita ya quedó pedazo, pedazo.³⁵

Según Ricardo Diego, el verdadero protagonista de la historia es su abuelo, que fue quien realmente compró las tierras de San José Lagunas; mientras que Pantaleón sólo recibió algunas tierras como regalo: “Pantaleón no compró, el que compró fue Valeriano. De la barranca y del pericón; ahí le regaló mi abuelito Valeriano con Pantaleón su hermano, lo regaló [...] Nomás porque estaba mi abuelito en la cárcel y entonces este sigue a su hermano, siguió a su hermano y le regaló este pedazo”.³⁶

También señaló una diferencia entre Pantaleón y Valeriano, que se contrapone a la que ya me había mencionado Fausto Vega. Para Ricardo Diego, Pantaleón y Valeriano eran sólo medios hermanos, pero el verdadero Ramírez era Valeriano; Pantaleón no, por eso está güero:

“Ramírez” pero porque lo creció mi abuelito. Pero mero mero de verdad no son, son de Puebla. Y toda esta raza son de Valeriano. Nomás su mamá es de Alpoyecá, pero su papá de ellos son de Puebla, por eso son blancos, porque no son raza de Valeriano, son raza de Puebla. Por eso ellos no tienen mucho, mucho, vali-

³⁵ *Idem.*

³⁶ Entrevista con Ricardo Diego, 21 de marzo de 2006.

dez con la tierra. Y estos no, son Ramírez de veras, hijos de Valeriano. Porque son blancos. Por eso, bueno, nosotros les decimos familia, pero de abuelita es su mamá, ya de su papá no. No sé qué apellido trae.³⁷

Como puede observarse en las narraciones que he recopilado, existe una primera distinción entre los habitantes de San José Lagunas, de la que se desprenden dos versiones diferentes de la historia. Por un lado, Ponciano, Modesto, Rodrigo y Fausto, los descendientes de Pantaleón, que afirman que él es el verdadero Ramírez y el protagonista de la fundación del pueblo; para sustentar su versión, argumentan la diferencia en el color de piel entre las familias y, sobre todo, que ellos tienen los papeles que prueban la historia. Y por otro lado, Virginio y Ricardo, que descienden de Valeriano, argumentan que fue su antecesor el verdadero líder de los hermanos Ramírez, ya que él era el mayor y él era el legítimo Ramírez de la Montaña, mientras que el otro venía de Puebla.

No se le puede restar importancia a la rivalidad al interior de la familia Ramírez, ya que el tema de los lazos consanguíneos y su legitimidad es fundamental en la historia del pueblo. Sin embargo, no me parece que esta división pueda explicar por sí sola la decisión de Ponciano y su familia de escribir la historia; las diferencias entre los puntos de vista de los Ramírez no tienen un espacio de encuentro en la comunidad, no es un tema que discutan y, sobre todo, no son diferencias que pongan o hayan puesto en peligro la posición de la familia Ramírez, ya que todos ellos poseen tierras y han estado vinculados al poder al interior de la comunidad —ya sea ocupando cargos o teniendo un papel importante en el partido al que apoyan, en el caso de Virginio y Ricardo Diego.

Es por ello que seguí indagando en los diferentes momentos de la historia de San José Lagunas, lo que me llevó a conocer un conflicto

³⁷ Entrevista con Ricardo Diego, 24 de marzo de 2006.

que poco a poco fue cobrando importancia, ya que pone en tela de juicio la historia de la fundación del pueblo y, sobre todo, la legitimidad de la propiedad de la tierra por parte de Pantaleón y Valeriano Ramírez y, por lo tanto, de sus descendientes.

El problema de Alpoyecancingo

La primera persona que me habló sobre este tema fue Rodrigo Ramírez, quien me contó que en el año 2004 tuvieron problemas con Alpoyecancingo, ya que sus habitantes se organizaron para hacer un nuevo plano de las tierras en el que todos los terrenos, que incluye los de San José Lagunas, dejaban de ser propiedad privada para convertirse en propiedad comunal. Rodrigo Ramírez siempre me dio cita en la dirección de la escuela y fue con el único con quien realicé entrevistas más formales; ya que él procuraba no desviarse de las preguntas que yo le hacía y responder de manera clara, siempre cuidando su lenguaje; buscando hacerlo extremadamente formal. Sólo logré platicar con él de manera más suelta algunas veces que lo encontré en la calle, en sus momentos de descanso, cuando deja a un lado la posición de director escolar que tanto procura. La ventaja de la formalidad de Rodrigo es que me ayudó a puntualizar algunas cosas que quedaban vagas en otras conversaciones, ya que mis entrevistados no las expresaban con claridad.

Según la versión de Rodrigo Ramírez, los habitantes de San José Lagunas fueron engañados y tardaron en comprender lo que sucedía:

Para hacer todo eso la gente de Alpoyecancingo nunca quiso hablar con la verdad, nunca, les dijo “¿Por qué no hacemos que les reconozcan sus propiedades y entonces cuando saquemos el plano ya van a aparecer las pequeñas propiedades?” Alpoyecancingo nunca les quiso decir la verdad, inclusive ahí hay un *acta de deslinde, de deslinde de las tierras, donde la gente está firmando sin saber qué estaba firmando, sin darse cuenta de que estaba firmando ya su sentencia*. Que estaban

de acuerdo en que algunas tierras pasaran a ser comunales. Ya pasaron unos años y cuando fueron a ver el documento ya dijeron "Pues sí firmamos, pero nos hablaron de buena forma, no nos dijeron la verdad y sí firmamos" y el comisario también firmó y selló. *Y ahora están los documentos oficiales de que todas las tierras son comunales*, ya se estableció legalmente, jurídicamente pues, ya no existe la propiedad. Aunque la gente de aquí del pueblo sabe que sí hay propiedades.³⁸

Al escucharlo pensé que debería preguntar más sobre el tema, aunque no lo relacioné directamente con mi investigación hasta que platiqué con Antolín Leal, quien era comisario cuando fue el problema con el pueblo vecino. Él generalmente está ocupado, ya que es dueño de una de las pasajeras que van a Tlapa y aunque no sabe manejar, acompaña al conductor en el recorrido todos los días; además es bastante solicitado en el pueblo, siempre lo veía en reunión con los maestros o con el comisario —forma parte de la sección priísta de la población—. Sólo logré tener con él dos entrevistas, en las que respondió a mis preguntas de manera muy confiada y con mucha claridad. Nuestra conversación comenzó por la historia de la fundación del pueblo, pero Antolín la inició de una manera muy diferente: "Fueron dos hermanos, pues, son los que formaron este pueblo. Pero, antes, porque ellos son de Alpoyecancingo, los señores Pantaleón y don Valeriano. Entonces ellos *los mandaron para que vinieran a cuidar este terreno*, pero ya después ellos *se pusieron listos*, hicieron sus escrituras y ya empezaron a llamar gente".³⁹

Sorprendida por la afirmación de que Pantaleón y Valeriano se "pusieron listos", le pregunté a Antolín si ellos no habían comprado las tierras:

No, las tierras no, porque las tierras aquí los mandaron. Ellos eran hijos de Alpoyecancingo y *a ellos los mandaron aquí porque los de Alpoyecancingo abarcaron mucho terreno*. Por aquí por este lado de Xochiapa mandaron dos personas,

³⁸ Entrevista con Rodrigo Ramírez, 23 de marzo de 2006.

³⁹ Entrevista con Antolín Leal, 23 de marzo de 2006.

por aquí por el lado, de aquel lado... bueno, los Alpayecancingo estuvieron muy grandes porque este que los señores, los meros viejitos tenían, ellos les llamaban *guardarayas*, los que cuidaban las rayas, las colindancias, a donde colindaban con otros pueblos.⁴⁰

Entonces, Antolín Leal comenzó a narrarme el problema con Alpayecancingo.

Entonces se formó este pueblo y mucho tiempo, ahora que fui yo comisario en el 2004, entonces ya los de Alpayecancingo no quisieron, pues, empezaron a investigar y que, y que los terrenos no eran de ellos [...] No pues ellos tienen su título, todo plano. Entonces ya cuando era yo comisario entonces nos mandaron traer de Alpayecancingo de que llegáramos a un acuerdo, de que de esos terrenos no eran dueños. Entonces, ora dice, “¿Qué les parece si el terreno va a ser comunal o ejidal?” Entonces, claro que *la mayoría aquí no tiene terreno, nada más son unos cuantos los que son dueños, que nosotros reconocíamos eran los Ramírez, los hijos de don Pantaleón, de don Valeriano, ellos tenían sus pequeñas propiedades aquí, bueno aparte de nosotros (los Leal) tenemos mucho terreno aquí*. Entonces la mayoría aquí no tenían sus pequeñas propiedades, todos los campos eran aquí de don Ponciano, don Modesto, que eran hijos de don Pantaleón, ahí don Federico, don Alfonso. Ya de parte de don Valeriano pues ahí don Rafael, don Raymundo, todos ellos son los que eran los dueños, los pequeños propietarios. Pero ahora ya les quitaron todo eso, ahorita ya es comunal ahorita el terreno, todo es comunal, entonces ahorita todos son dueños. Todos si quieren sembrar, quieren leñar, pastear su ganado, ya está libre porque ya es comunal. Entonces ahorita le quitaron a todos. A don Ponciano vendió unos pedazos, les vendió a los del pueblo, entonces de Alpayecancingo lo acusaron a don Ponciano, don Modesto, hasta Chilpancingo, que devolviera todo ese dinero porque el terreno no era de

⁴⁰ *Idem.*

ellos. ¿Dónde lo iba a conseguir? Era mucho dinero, eran más de 100 mil pesos, no sé cuánto, y se enfermó, ya estaba por morirse.⁴¹

Pregunté a varias personas más en el pueblo y todos me dijeron que Ponciano había sido el más afectado por el problema con Alpoyecancingo, así que fui a buscarlo para escuchar la historia en sus palabras. Ponciano Ramírez comenzó a narrar la historia diciendo que su papá no era guardarrayas, sino Comisario comunal, es decir, que había sido elegido por el pueblo para cuidar los terrenos, que nadie los invadiera ni cortara árboles ni sembrara. Cuando ya había terminado su cargo se ofreció la oportunidad de comprar esas tierras con el padre Flores y su padre aceptó:

Y ese terreno tenía mi padre cuando lo compró allá, únicamente que no lo pasó registro público, fue privada. Porque no lo pasó, ¿cómo lo va a pasar si no escribe el otro lado y es su pueblo, es su vecino y es su familia? Por eso no quiso, tuvo confianza con ellos, no lo quiso hacerlo registro público porque el plano marca todo esto pa' allá, pa' allá, y quedó dentro. "Ta bueno, dice, al fin y al cabo está dentro del plano del título, por si otra gente de otro pueblo se pelea conmigo", tuvo la confianza.⁴²

Años después, Ponciano tampoco vio la necesidad de registrar las escrituras, aunque al parecer su hermano mayor, Modesto Ramírez, sí lo hizo. Conforme sus hijos fueron creciendo, Ponciano necesitó dinero, entonces comenzó a vender las tierras y fue entonces cuando fueron a acusarlo en Alpoyecancingo: "Vendí uno, vendí dos pedazos. A los tres que vendí, más después, entonces dijeron aquí la gente me fueron a acusar con gente de Alpoyecaca '¿Qué no son de ustedes esos terrenos que marca ese lindero con Alcozauca? Porque el título de posesión de la tierra marca

⁴¹ Entrevista con Antolín Leal, 23 de marzo de 2006.

⁴² Entrevista con Ponciano Ramírez, 23 de marzo de 2006.

que todas esas tierras son de Alpoyecancingo, sí, así marca el título. Y ese señor está vendiendo el terreno”.⁴³

Un poco dudoso, Ponciano se decidió a decirme quién lo había acusado en Alpoyecancingo:

Pues... ahí están dos... y que fue a acusar... te voy a decir la verdad: [susurra] Fausto, fue con su hermano que es maestro, así dijeron ellos con Alpoyecancingo. Él, luego Virginio, ese. Dos de aquí, uno de aquí, cuatro. Cinco, tío Raymundo. *Esos son los que me fueron a acusar. Porque ellos son los del PRD*, porque la gente de aquí era uno delegado, pero los que están aquí, trabajaron limpio, le ganaron su comisaría. Ellos trabajaron sucio. Dice él que se interesa, él que sabe más de todo a mí, él que sabe más de la antigua, de los antepasados, él los orienta mucho y él sabe más antigua que nosotros. ¡Pero yo no sabía. Nada yo no sabía en aquellos tiempos! Nada, nada.⁴⁴

Después Ponciano me contó que lo citaron en Chilpancingo y que fue a intentar defenderse, pero no pudo hacer nada. Finalmente tuvo que pagar los terrenos que había vendido más recientemente, pero la deuda por los demás quedó condonada.

El problema con Alpoyecancingo me fue pareciendo cada vez más significativo, primero por poner en cuestionamiento la propiedad de la tierra en San José Lagunas –y con ello la historia que tantas veces me había sido narrada–, y segundo por haberlo iniciado debido a una denuncia hecha por alguien de la comunidad.

Las personas a quienes Ponciano acusa de haberlo denunciado en Alpoyecancingo –Fausto Vega y su hermano, Virginio Diego y Raymundo Eulogio– son miembros del PRD, pero también son de la familia Ramírez: Fausto es sobrino de Ponciano Ramírez y los demás son nietos

⁴³ Entrevista con Ponciano Ramírez, 23 de marzo de 2006.

⁴⁴ *Idem*.

de Valeriano Ramírez. Ninguno de ellos me ha hablado mal de Ponciano, ni mucho menos ha confesado haber hecho la denuncia. De hecho, afirman que el problema con Alpoyecancingo los afectó a todos, porque ahora nadie es propietario de sus tierras.

Raymundo Eulogio, que es también uno de los principales del pueblo, aunque es más reconocido por la delegación a la que él pertenece; encantado como siempre de poder hablarme de las cosas que sabe, me contó así el momento en el que el pueblo de San José Lagunas enfrentó al ingeniero que estaba trazando el plano de Alpoyecancingo:

Uy, pleito, pleito. Queríamos nosotros, *todo el pueblo se levantó* y venía trazando el ingeniero y venía, que este... venía marcando número, este... qué tanto va a ser el terreno. Y el pueblo dice, “no ya vamos a pagar dinero que ya no venga, ya estamos bien así”. Ya venía por allá cerca donde está aquel cerrito, y llega la gente todo el pueblo, “no estamos conformes que va a usted a medir la tierra, ya estamos bien así, ya estamos bien así, mejor regresa usted”. Lo regresamos, lo llevamos a Alpoyec, hñjole, hubo algo de problema, tuvimos duro... y luego no quisieron siempre... vino, vinieron los encargados de la Procuraduría Agraria, Chilpancingo, de Tlapa, ¡muchos vinieron! Pero siempre no pudimos, pues, no pudimos arreglar con ellos. Quedó como ellos dijeron y así quedó... sí... pues ahora ya quedaron conformes, ¿qué vamos a hacer? El terreno todo lo están ocupando, pues, pero dicen que el campo va a ser libre, para que pasean los animales y para leñar, dicen, todo eso. Y ni modo, pues.⁴⁵

Buscando encontrar las diferentes versiones sobre quién y por qué había denunciado a Ponciano Ramírez, comencé a preguntar sobre el tema y me encontré con dos maneras distintas de recordar los hechos:

⁴⁵ Entrevista a Raymundo Eulogio, 24 de marzo de 2006.

Los priistas

Ponciano Ramírez fue el primero en comentarme que el problema había comenzado por una denuncia y que ésta había sido hecha por un grupo de perredistas: Fausto Vega y su hermano —que ya no vive en el pueblo—, Virginio Diego y Raymundo Eulogio. Sin embargo, no me mencionó la causa por la que lo habían hecho.

Modesto Ramírez es hermano de Ponciano Ramírez. A él también lo denunciaron en Alpoyecancingo, pero tuvo menos problemas porque no había vendido tantas tierras como su hermano. Modesto Ramírez me contó que para denunciar a Ponciano le tendieron una trampa. Alguien del pueblo fue a pedir permiso a Ponciano para cortar madera para construir su casa, a lo que Ponciano se negó, argumentando que los guardias forestales no lo permitían. Ante la insistencia del hombre, Ponciano aceptó, pero pidiéndole que cortara sólo lo que iba a utilizar. Cuando el hombre estaba cortando la madera, llegó un guardia diciéndole que había una denuncia de que ahí había un aserradero:

Él ya estaba de acuerdo, pero *jugaron político*. Y esos metieron uno de que aserradero para rajar madera, pidió permiso para que corte dos vigas. Y ellos lo metieron a ese hombre, vinieron los de Alpoyec, ¿cómo no va a estar de acuerdo ese mismo día cayeron? “¿Quién les dio permiso?” “Fulano nos dio permiso”. Y ese que pidió permiso para cortar las dos vigas ese es un político, se adelantó, ya estuvo de acuerdo con ellos en Alpoyecancingo y le dio de beber, disparó trago, cerveza.⁴⁶

Cuando pregunté a otros priistas sobre el tema, también acudieron inmediatamente a la explicación política. Antolín Leal comenzó diciendo: “Sí, así fue pues, bueno, o sea, de que por estos partidos políticos

⁴⁶ Entrevista con Modesto Ramírez, 2 de abril de 2006.

es cuando se dividió el pueblo".⁴⁷ Después me explicó que después de muchos años de que el PRD gobernara y fuera mayoría en San José Lagunas, llegó el momento de construir la nueva iglesia del pueblo:

Y cuando se construyó la iglesia, entonces, ya cuando se construyó la iglesia, entonces los perredistas no tenían para construir la iglesia, entonces es cuando y ya de nosotros [los priistas], éramos, era pura gente, pues, hijos de los que fundaron el pueblo, todos esos se quedaron, como Ponciano, Modesto, Don Rafael, ahí todos los maestros. Entonces este, entonces ya le entramos a la iglesia, vamos juntando como de a mil pesos, para que se reúna, ya nosotros éramos como 60, 60 mil pesos se reunieron. Y ellos, también ustedes, para completar un buen dinero. Y entonces ellos como son la gente que no puede, entonces no pudieron. Entonces se dividieron ellos, se vinieron como 50 con nosotros, como 50 perredistas.⁴⁸

Cuando el PRI se reunificó y tomó el poder de la comisaría de San José Lagunas, los que siguieron siendo militantes del PRD se separaron y se constituyeron como la Delegación San Mateo, fue entonces cuando: "Entonces ya cuando ellos se apartaron del pueblo, entonces dijeron ellos, los que eran propietarios del terreno 'No pues en este momento no va a haber paso, no va a haber leña para ellos ni agua'. O sea, que vean por dónde. Entonces ellos lo que hicieron es este irse con la gente de Alpoyecancingo, poner queja de que aquí los que eran dueños no los dejaban ni leñar ni usar el pasto para el ganado ni agua".⁴⁹

Ricardo Reyes, que es militante del PRI y amigo de Ponciano, también me dijo que lo acusaron los del PRD por no dejarlos cortar leña: "Y no tienen terreno y lo acusan, nosotros no lo acusamos porque es compañero de nosotros. Sabemos que él nos apoya, pues, y no lo acusamos. Y ellos dicen que lo acusaron también porque no quería que cortaran leña,

⁴⁷ Entrevista con Antolín Leal, 5 de abril de 2006.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Idem.*

pero era, luego que cortan leña verde y eso está mal, contra la ley forestal porque nomás que nosotros los estamos cuidando por ellos, no viene la forestal, también”.⁵⁰

Al preguntar quién había hecho la demanda descubrí que los priistas marcan una gran diferencia entre ellos y los perredistas, que Agapito Leal resumió de la siguiente manera: *“Los del PRD, esos más no tienen. Porque ese partido del PRI, esos tienen tierras. Casi todo es del PRI”*.⁵¹

Los perredistas

A diferencia de los priistas, los perredistas no acudieron a la explicación política para hablarme de quién había denunciado a Ponciano Ramírez. Según lo recuerda Ricardo Diego, las personas que se quejaron fueron las que no tienen tierra: *“Cuando menos los que tienen terreno uno, dos, tres, cuatro, cinco, seis, como ocho nada más tienen terreno. Y los demás quedaron porque no son de ellos, llegaron los yernos, esos son los que compraron. Aquí donde viven y no hay dónde sembrar, puro renta, pues, por eso fueron a reclamar”*.⁵²

Él afirma que la causa fue el descontento social, porque la mayoría de las personas en la comunidad no tiene tierra, sin importar su filiación política. Incluso me enlistó a las 48 personas que él escuchó hablar a favor de que se acusara a Ponciano y que apoyaron la propuesta de que las tierras se hicieran comunales. Me dijo que las únicas personas que tienen tierra son: Modesto Ramírez (PRI), Ponciano Ramírez (PRI), Ricardo Diego (PRD), Virginio Diego (PRD), Eulalio Diego (PRD), Raymundo Eulogio (PRD), Magdaleno Eulogio (PRD), Eulaquio Eulogio (PRI), Gabriel Eulogio (PRI), Florino Eulogio (PRI), Gerardo Ramírez (PRI) y Alfonso Ramírez (PRI).

⁵⁰ Entrevista con Ricardo Reyes, 6 de abril de 2006.

⁵¹ Entrevista con Agapito Leal, 3 de abril de 2006.

⁵² Entrevista con Ricardo Diego, 20 de marzo de 2006.

Fausto Vega tampoco me habló de partidos, sólo mencionó que Ponciano no dejaba entrar a cortar leña a la gente que no posee tierras en el cerro: *“Lo fueron a acusar, por eso lo supieron ellos que él andaba vendiendo terreno. Si cualquiera pues, la gente, como él también hizo mal porque está reclamando por la madera, algunos que andan cortando algo, palos por ahí o morillo pa’ la casa. Y él va recogiendo todo. No los dejaba, a las gentes pobres. Las veía a la gente que iba cortando las vigas y él las iba trozando la viga otra vez, por eso se enojaron con él otra vez, no hay respeto, pues. Hubiera respetado a la gente, pero no le va a quitar la madera”*.⁵³

Sin embargo, Fausto Vega sí admitió que los perredistas aprovecharon cuando supieron que las tierras no eran de Ponciano, ya que él no los dejaba usar el agua del cerro: *“Ya después que supimos que no era de él, entonces nos fuimos en Alpoyecancingo. Y en Alpoyecancingo nos dijeron ‘No, sí, pongan su tanque por allá, almacena agua para ustedes. Agua es agua federal, unos con manantial así sin nombre es federal’”*.⁵⁴

El problema con Alpoyecancingo pone sobre la mesa nuevos elementos que permiten tener una perspectiva más completa sobre los conflictos en la comunidad. Por un lado, la división entre partidos, a la que la mayoría de los entrevistados restan importancia cuando hablan de ella. Por otro lado, pone en evidencia que esta división no sólo tiene que ver con la filiación política, sino también con una marcada diferencia dentro del pueblo: los que tienen tierras y los que no. Además, muestra que estas divisiones sí llevan a conflictos en la vida cotidiana, en este caso, el conflicto por el acceso a los recursos naturales.

Estos temas fueron entretejiéndose durante mis entrevistas y terminaron por volver al tema de la historia del pueblo, construyendo así un puente entre los conflictos cotidianos de la comunidad y la importancia de recuperar la memoria a través de la escritura, como una herramienta para legitimar posiciones de poder en estos enfrentamientos.

⁵³ Entrevista con Fausto Vega, 3 de abril de 2006.

⁵⁴ *Idem*.

Una mirada sociológica sobre la memoria y el olvido

*El presente y el futuro
los inventaron
para que no lloráramos...*

XAVIER VILLAURRUTIA

La memoria /olvido, la rememoración y la mundaneidad

La importancia de la memoria se hace evidente si intentamos imaginar a la especie humana sin ella. Un sujeto sin memoria no sería capaz de reconocerse a sí mismo ni a los otros, no podría desarrollar afectos, sería incapaz de aprender –por lo que no habría lenguaje ni normas sociales ni ciencia ni tecnología ni arte–; no podría analizar sus cambios, imaginar el futuro ni pensar en el desarrollo. No sólo no habría historia, sino que no habría tampoco ninguna posibilidad de convivencia.

De ahí que la palabra memoria posea múltiples significados, que están relacionados con los muy diversos espacios donde puede ser utilizada: se le da un uso en la vida diaria, pero también ha sido definida por muchas ciencias –la biología, la psicología, la medicina, la historia, etcétera– y muy frecuentemente es objeto de las más diversas expresiones artísticas.

La idea aristotélica de que la memoria “es del pasado” funciona como un hilo conductor que permite generar una definición amplia de lo que es la memoria: es la herramienta más eficaz para vincularnos con nuestro pasado, cuya forma objetual es el recuerdo.¹ Esta definición demasiado general me permite iniciar sin ataduras la descripción de una serie de características de la memoria que me ayudarán a precisar el concepto.

Memoria / olvido

El presente está solo. La memoria erige el tiempo.

JORGE LUIS BORGES

Paul Ricoeur afirma que los hechos pasados se graban en nuestra memoria como *huellas*, refiriéndose a las marcas que deja un objeto en un material blando como la cera o la arena. La huella es lo que queda del objeto que se ausenta. No es una presencia, sino una alusión a algo que estuvo pero ya no está y que, por lo tanto, requiere ser interpretado; como un detective interpreta las huellas para atrapar al asesino, los sujetos interpretamos las huellas de nuestra memoria para reconstruir nuestro pasado.

La idea de la memoria como un conjunto de huellas permite pensarla desde el principio, no como un gran acervo de conocimientos al que acudimos como a un diccionario, sino como un conjunto de señales de ausencias que nos permiten hacer presente aquello que ya ha pasado. Esta dinámica entre presencia y ausencia nos recuerda que al hablar de la memoria es necesario hablar del olvido.

En principio, parecería que memoria y olvido son dos palabras que se contraponen: mientras la primera nombra la permanencia de un recuerdo, la segunda habla de un recuerdo que ya no está. Sin embargo, siempre que se menciona una se alude implícitamente a la otra. Recuerdo lo que

¹ Cfr. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2000.

no he olvidado, olvido lo que no recuerdo. Lejos de estar diametralmente separadas, la memoria y el olvido se tocan, están divididas por una frontera tenue, permeable, que permite un flujo constante entre ambas.

El olvido –afirma Ricoeur– es para la memoria una paradoja y un enigma.² Paradoja, porque la capacidad de enunciarlo implica que hay un recuerdo del olvido, se sabe que algo se olvidó; enigma, porque no se sabe si es un impedimento para evocar el tiempo perdido o un desgaste de las huellas de los tiempos pasados: “...no se trata nunca de una ausencia completa de recuerdo, sino de un olvido a medias, que supone que algo del pasado emerge en el presente, aunque sea como un vacío, como un sustituto o un síntoma”.³

Por otro lado, el olvido es también necesario para la memoria. Nietzsche imaginó a un hombre que careciera de la capacidad de olvidar, que agobiado por sus recuerdos observaría el movimiento incesante de las cosas: “...al final, como verdadero discípulo de Heráclito, casi no se atrevería a levantar un dedo. Para actuar es necesario el olvido: del mismo modo que para la vida de todo ser orgánico se requiere no solamente de la luz, sino también de la oscuridad”.⁴

Así como existe una necesidad de memoria, hay también una necesidad de olvido, la *represión*. Según Sigmund Freud, la represión es una fuerza que oprime la presión generada por las pulsiones, cuyo objetivo es proteger al sujeto de la sensación de displacer que generaría la satisfacción de la pulsión. La represión no actúa directamente sobre la pulsión, sino sobre la idea que representa a la pulsión (es decir, el deseo), evitando que llegue al consciente, pero sin llegar a destruirlo.⁵ Es, por lo tanto, un deseo inconsciente de olvido que “se limita a destruir co-

² Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 51.

³ Hugo Vezzetti, *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 16.

⁴ Friedrich Nietzsche, “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, citado en Paolo Montesperelli, *Sociología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 122.

⁵ Sigmund Freud, “La represión”, en *Obras completas*, t. II, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, p. 2055.

nexiones, suprimir relaciones causales y aislar recuerdos enlazados entre sí”,⁶ generando con ello una resistencia al recuerdo, que puede o no ser vencida según las necesidades presentes del sujeto.

La memoria está siempre en tensión con el olvido, son dos caras de una misma moneda. La memoria nace donde muere el olvido y el olvido sólo existe como un deseo imposible de la memoria, ya que siempre permanece una huella. Al nombrar a la memoria se hace referencia en realidad a la díada *memoria/olvido*, ya que cualquier esfuerzo por regresar al pasado implica un fluir a través de aquello que es posible reconstruir en el presente, tanto como de esos espacios vacíos, que se llenan con diversos significados o que se manifiestan en quien no recuerda en forma de síntoma. Así, lo que llamamos memoria se constituye en una relación dinámica con el olvido, que aparece ahora como “...el signo manifiesto de una memoria viva y dinámica”.⁷

Rememoración y memorización

El pasado pasa de largo velozmente. El pasado sólo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible.

WALTER BENJAMIN

Durante mis estancias en San José Lagunas me encontré frecuentemente con narraciones que me parecían inverosímiles, pero que me eran contadas con absoluta convicción, incluso en repetidas ocasiones por una misma persona. Fernanda Ruiz, por ejemplo, recordaba mucho una larga etapa de hambre en la que vivió su abuelita y que le contaba cuando era niña:

⁶ Sigmund Freud, “Recuerdo, repetición y elaboración”, en *op. cit.*, p. 1684.

⁷ Joel Candau, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 49.

Antes estaba muy fuerte el hambre, ¿dónde hallaban maíz? No hallaban maíz, no tenían maíz. Siete años tenían con hambre, no hallaban maíz. Iban, dice, hasta Guanajuato, de pa' allá de México pa' allá. Hasta allá, dice, iban a comprar maíz y caminando, ocho días, 15 días dice caminan, y luego se vuelven de vuelta al comal. Pero de poquito, dice, de un kilo, dos kilos, qué van a comer [...] Todo mundo, dice, que de un día dos días se mueren como unos seis, siete, ocho, gente. De hambre, niños, niñas, hombre, mujer. Aquí a Alcozauca no vendían, ya ni puede andar. Que lástima, dice, la gente está muy mal. No había maíz, no había tortilla, no había refrescos, galleta, "¿quién sabe dónde está galleta, dónde está refresco, dónde están las cosas!"... Dónde estaban esas cosas para que coman... "No, hija, estaba muy fuerte el hambre, fuerte, fuerte" siete años de hambre, no comían. Murieron mucha gente, dice, de hambre.⁸

Los recuerdos que parecieran ser irreales o por lo menos estar distorsionados aparecen con mucha frecuencia en las conversaciones cotidianas, y de ellos se han desprendido largas discusiones sobre la relación entre la memoria, la verdad y la imaginación.

Según Paul Ricoeur, desde la época de la Grecia antigua se distinguía a la *mnémé*, que es el recuerdo comprendido como algo que aparece en la mente, y la *anamnésis*, que es el recuerdo como resultado de una búsqueda, de un esfuerzo de *rememoración*. Los recuerdos pueden tener muy diversos contenidos, pero se caracterizan por la capacidad de aparecer, casi como una afección a la mente, cuando son evocados, aunque el proceso resulte laborioso. La rememoración, por otro lado, implica un trabajo para representar algo pasado en el presente. Esto pone en evidencia la lucha contra el olvido como una de las posibles finalidades de la memoria: "El esfuerzo de rememoración es el que ofrece la ocasión más importante para hacer 'memoria del olvido' [...] La búsqueda del recuerdo muestra efectivamente una de las finalida-

⁸ Entrevista con Fernanda Ruiz, 24 de febrero de 2006.

des principales del acto de la memoria: luchar contra el olvido, arrancar algunas migajas del recuerdo a la rapacidad del tiempo (Agustín *dixit*), a la ‘sepultura en el olvido’”.⁹

La memoria puede ejercitarse de diversas formas a partir de su relación con el olvido. La memorización –que ha sido incluso elevada al estatus de arte al llamarla “*ars memoriae*”– es el poder ejercido en el acto de hacer memoria, “una negación exagerada del olvido”,¹⁰ es el “aprenderse de memoria” utilizado en la escuela. La memorización pretende que el sujeto repita lo que ha aprendido sin pensarlo, sin necesidad de evocar; está del lado de la *mnémé*. No todo puede ser memorizado, sus objetos tienen una utilidad fundamentalmente práctica, es una memoria que permite construir hábitos.

La rememoración, en cambio, implica un esfuerzo por recordar, hay un trabajo de evocación hecho por quien recuerda y, por lo tanto está inevitablemente atravesada por su subjetividad; está en el lugar opuesto a la memorización, donde “reproducir no es reencontrar: es, más bien, reconstruir”.¹¹

La rememoración se logra a partir de una labor casi artesanal de selección de lo que se quiere recordar entre todo aquello que se quiere olvidar –aquello que por intereses del sujeto debe ser reprimido, permanecer oculto, no pasar a la palabra– y de cómo se quiere recordar, ya que el sujeto enfatizará ciertas partes, permitirá que intervenga su imaginación. La rememoración está, pues, atravesada por los deseos presentes del sujeto que se ejercen sobre el pasado. Rememoro para descubrir cosas de mi pasado que difícilmente quedan al descubierto, para encontrarme en el presente con un paraíso perdido en el pasado al que pueda añorar, para plasmar el pasado en una obra artística, para narrar mi historia –o la historia de mi familia, de mi país, de la disciplina que estudio.

⁹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 50.

¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹¹ Maurice Halbwachs, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004, p. 115.

Mediante la noción de rememoración, la memoria adquiere un carácter práctico: "Acordarse no es sólo acoger, recibir una imagen del pasado; es también buscarla, 'hacer' algo. El verbo 'recordar' duplica al sustantivo 'recuerdo'. El verbo designa el hecho de que la memoria es 'ejercida'".¹² La memoria se aleja así de la memoria-hábito que se desprende de la memorización y se convierte en una acción sobre el pasado, realizada por el sujeto desde el presente. El acto de rememorar tiene un sentido propio, cuyo carácter social se hace explícito en el momento en que la memoria es exteriorizada, sea cual sea la forma en que el sujeto busque exteriorizarla, aunque el medio más común es la verbalización.

Cualquier análisis sociológico sobre o a partir de la memoria debe tener en cuenta que ésta nunca aparecerá en los sujetos como algo terminado, sino como un recurso flexible, que se transformará siempre en el momento de ser expresada. Enfatizo esto porque acudiré frecuentemente a la idea de la rememoración en el momento en que vincule la memoria con la narración y con la Historia.

Mundaneidad

*Mi infancia son recuerdos de un patio de Sevilla. Y
un huerto claro donde madura el limonero; mi ju-
ventud, veinte años en tierra de Castilla; mi histo-
ria, algunos casos que recordar no quiero.*

ANTONIO MACHADO

Raymundo Eulogio me contó que cuando era joven atravesó caminando con su esposa los cerros que rodean San José Lagunas, que llevaba al niño en brazos, para ir a vender pencas de maguey a otros pueblos de la montaña. Dice que en aquel entonces se quedaron a dormir en

¹² Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 81.

medio del cerro: "...cuando estamos nuevos todavía no tenemos sentido, todavía sentido anda extraviado, no tenemos todavía completo el sentido. ¡¿Qué cosa pensé dormir en ese cerro, cómo no quedé en el pueblo?!" Cuenta Raymundo que todos estos recuerdos de su juventud le vinieron a la mente hace muy poco, cuando fue a una boda siguiendo el recorrido que realizó años atrás con su difunta esposa: "Y estoy mirando en lugar donde estaba mi señora cuando fuimos, el mercado, ahí estuvimos con un puesto. Estoy mirando el lugar, ¡como siempre! Digo yo: lugar no pasa nada, lugar está como siempre, lo que se pierde es uno, pero lugar no pasa nada, no cambia. Camino, lugar como siempre, uno es el que se pasa acá la vida".¹³

Frecuentemente ocurre que el contacto con algún objeto, un lugar, un olor, un sabor o una sensación corporal desencadena largas rememoraciones en busca de momentos que parecían haber quedado borrados. A esta posibilidad de la memoria de quedarse prendida de elementos externos al sujeto, Ricoeur la llama *mundaneidad*: "Uno no se acuerda sólo de sí, qué ve, qué siente, qué aprende, sino también de las situaciones mundanas en las que se vio, se sintió, se aprendió. Estas situaciones implican el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en fin, el horizonte del mundo y de los mundos, bajo el cual algo aconteció".¹⁴

De esta cualidad se desprenden la memoria *corporal* y la memoria *espacial*.¹⁵ La primera permite generar hábitos del cuerpo –las posturas, los gestos y algunas acciones que realizamos cotidianamente sin mucha reflexión, como caminar o conducir–; permite también el recuerdo de enfermedades y de las sensaciones producidas por los sentidos, los olores, los sabores, las caricias.

La segunda tiene también una parte importante en los hábitos, ya que nos permite orientarnos, saber movernos en un lugar, conocer las

¹³ Entrevista con Raymundo Eulogio, 19 de marzo de 2006.

¹⁴ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 57.

¹⁵ *Ibid.*, p. 62.

mejores formas de habitar el espacio en que vivimos; funciona, también, como en el caso de Raymundo, para desatar recuerdos, que permanecen fijos en algún espacio. En algunos casos, el recuerdo queda sujeto en un espacio con tal fuerza que no puede ser rememorado fuera de él, conformando un "lugar de memoria indexical".¹⁶

Como hemos visto, estos referentes externos tienen un lugar importante en los procesos de rememoración, no sólo por su capacidad de traer a la mente recuerdos que no estábamos buscando, sino porque a partir del vínculo que han generado con un hecho pasado se les puede atribuir un sentido o un valor especial.

Esta atribución del recuerdo a algo externo permite generar los más variados rituales, como el plato tradicional de una familia para Año Nuevo, el regreso de una pareja al lugar donde se conocieron para festejar un aniversario, las manifestaciones que regresan año con año a la plaza de Tlatelolco para recordar el 2 de octubre de 1968 o la construcción de un monumento en el Castillo de Chapultepec para conmemorar a los Niños Héroes.

Es por ello que al buscar las manifestaciones de la memoria no debe pensarse en la palabra como el único medio, ya que "la memoria se abre paso a través de la verbalización, sólo como uno de sus numerosos caminos. Las formas de la memoria exceden a la palabra".¹⁷ Al pensar en la memoria deben contemplarse también las expresiones no verbales, como los movimientos corporales, las relaciones con el espacio, la alimentación, el vestuario y todas aquellas costumbres que se mantienen en un sujeto o un grupo.¹⁸

¹⁶ Claude Javeau, "Lugares de memoria individuales y estructuración de las interacciones: acerca de los síndromes de Lamartine y de Proust", en Alicia Lindón (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, España, Anthropos, 2000, pp. 171-185.

¹⁷ Pilar Calveiro, *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, México, Taurus, 2001, p. 18.

¹⁸ Carole L. Crumley, "Exploring venues of social memory", en Jacob J. Climo y Maria G. Catell (eds.), *Social Memory and History, Anthropological Perspectives*, Estados Unidos, Altamira Press, 2002, p. 40.

La construcción de mi mirada: de la memoria colectiva a la memoria intersubjetiva

La propia cultura es en el fondo una fábrica de huellas mnésicas, es decir, de recuerdos que no paran de actuar sobre nuestro presente.

PAUL-LAURENT ASSOUN

La memoria puede definirse de manera general como la capacidad de conservar información, por lo que tiene un papel fundamental en la vida de los individuos y de la sociedad. Nos permite aprender, por lo que le debemos la capacidad del lenguaje, así como la de generar hábitos y destrezas que hacen posible la vida cotidiana. Es, también, aquello que nos permite mantenernos en relación con nuestro pasado, es decir, registrar nuestro paso a través del tiempo, observar aquello que hemos o no hemos hecho y lo que se ha transformado o ha permanecido en nosotros.

La memoria es, pues, lo que vincula al hombre con el tiempo, lo que la convierte en objeto de investigación de las más diversas disciplinas, desde la bioquímica hasta la sociología. Su presencia en las ciencias sociales puede distinguirse ya en Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau, cuando la memoria aparece bajo la noción de "tradición", que se transmite por hábitos y costumbres.¹⁹ La noción de *memoria colectiva* fue construida por el sociólogo francés Maurice Halbwachs en las obras que desarrolló entre 1925 y 1945. El concepto ha sido aceptado por un buen número de científicos sociales, aunque con ciertas reservas, ya que si bien nos permite nombrar a un fenómeno observable —el hecho de que uno o varios acontecimientos sean recordados de manera muy parecida por los diferentes miembros del grupo y de que un grupo

¹⁹ Gérard Namer, "Postfacio", en Maurice Halbwachs, *op. cit.*

pueda actuar sobre y a partir de esta memoria—, los fundamentos con los que Halbwachs explica estos fenómenos se inscriben en una teoría sociológica que ha sido ampliamente cuestionada, aquella que parte de la tendencia iniciada por Durkheim.

Berger y Luckmann afirman que las perspectivas teóricas que permiten pensar en los productos sociales como si fueran ajenos a los sujetos, entre las que incluyen la teoría estructuralista de Durkheim y las corrientes psicologizantes que permiten hablar de “identidades colectivas” y, por lo tanto de memoria colectiva, son *reificadoras*, lo que “implica que el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano, y, además, que la dialéctica entre el hombre, productor y sus productos pasa inadvertida para la conciencia”.²⁰

Considero que los cuestionamientos a la teoría de Halbwachs son importantes y que no puede utilizarse el concepto de memoria colectiva sin tomarlos en cuenta, por lo que procuraré explicar estas críticas y tomar una posición ante ellas, lo que me lleva a buscar reconstruir el concepto de memoria colectiva a partir de la lógica de otra teoría, aquella que inicia con la sociología comprensiva de Weber y que se vincula con las sociologías de la vida cotidiana.

Posteriormente describiré las características de la memoria y de la memoria colectiva (entendida ya de una nueva forma) utilizando a diversos autores y procurando retomar una parte del material que recopilé durante mi trabajo de campo para ejemplificarlas.

²⁰ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

Memoria individual versus memoria colectiva

El movimiento de interiorización mantiene dentro de nosotros la vida, el pensamiento, el cuerpo, la voz, la mirada o el alma de otro, pero en la forma de... memorandos, signos o símbolos, imágenes o representaciones mnésicas que son sólo fragmentos discontinuos, distantes y dispersos, solo "partes" del otro ausente. A la vez son parte de nosotros, incluidas en nosotros en una memoria que de pronto parece mayor y más vieja que nosotros.

JAQUES DERRIDA

Entre los años 1925 y 1950, el sociólogo francés Maurice Halbwachs desarrolló lo que podría llamarse una "teoría sociológica de la memoria" a través de sus principales obras: *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925), *La topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte. Étude de mémoire collective* (1941) y *La mémoire collective*, publicada de manera póstuma en 1950.²¹ Los conceptos fundamentales de esta teoría son el de *memoria colectiva* y el de *marcos sociales de la memoria*, aunque resulta difícil extraer una definición única de estas nociones en la obra de Halbwachs, fundamentalmente porque su teoría tiene diferentes etapas, en las que el contenido de los conceptos varía de acuerdo con las influencias y los intereses del autor.

En un primer momento, Halbwachs parte de la propuesta de Durkheim, quien concebía a la sociedad como un ente que trascendía a los individuos, generando necesidades objetivas e incluso humores distintos a los de quienes la conforman: "Hay un humor colectivo, como hay un humor individual, que inclina a los pueblos a la tristeza o a la alegría,

²¹ Joel Candau, *op. cit.*, p. 60.

que les hace ver las cosas risueñas o tétricas”.²² Esta colectividad poseía una memoria, de la que Durkheim habló en su texto *Sociologie et philosophie*, como una *ideación* del pasado, que se contrapone a la conciencia —que es la ideación del presente— y a la imaginación utópica —que es la ideación del futuro—. Utiliza el término “ideación” para subrayar el papel activo de la memoria, en tanto que implica un verdadero trabajo sobre el pasado, que consiste en la selección, la reconstrucción y comúnmente la transfiguración o idealización de las épocas pasadas.²³

La influencia de las ideas durkheimianas llevó a Halbwachs a construir una primera noción, en la que la memoria colectiva aparece como un conjunto de recuerdos que pertenecen a un grupo ubicado temporal y espacialmente, pensando en una colectividad autónoma, dotada de una “conciencia colectiva” exterior y trascendente a los individuos.²⁴

Esta primera noción parecía nombrar un fenómeno fácilmente observable: el hecho de que todos los grupos sociales comparten una serie de recuerdos, mismos que todos los individuos pueden narrar de manera más o menos parecida y que cumplen una función dentro del grupo. Un ejemplo de esto son los recuerdos de la época de la Revolución mexicana que guardan los habitantes de San José Lagunas y que son contados de manera muy similar, aun cuando ya no hay nadie en el pueblo que haya vivido esa etapa: “Ahora no hay Revolución, hay que comer, vive tranquilo ahora. Pero antes está muy fuerte el hambre. Robaban, hijole, robaban res, robaban burro, lo que hallaban. Ropa, lo que viste uno, dicen, lo sacan y se lo llevan, ¡los dejan sin ropa! Ese robaban todo, machetes, hachas, lo que había. Todo se robaban. Decía mi papá, eso yo no viví”.²⁵

²² Émile Durkheim, *El suicidio*, México, Ediciones Coyoacán, 2003, p. 180.

²³ Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta, 2005, p. 97.

²⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁵ Entrevista con Rafael Ruiz, 25 de febrero de 2006.

Al igual que Rafael Ruiz, Raymundo Eulogio me habló de la Revolución enfatizando el hambre que se vivió en esa época y los saqueos a los que estuvieron sometidos:

Dicen que en ese tiempo caían acá a San José, se llevaban; dice, animales, vacas, burros, caballos, maíz, todo lo que había se lo llevaban. Lo escondían maíz, dice, escarbaban un agujero ahí lo escondían maíz. Cuando llegaban, dice, a la culata de la escopeta donde se oía hueco, escarbaban y lo encontraban pues, encontraban el maíz ¡sí! Si tantito un ropa limpio, bueno, tantito tiene uno lo quitan, dice, dan un roto, dice, se pone uno. Robaban los que es guarache, ropa, sombrero, todo, dice. Sí, hacían feo... no, ahora estamos tranquilos, ahora no hay nada. O de repente va a revivir, pues.²⁶

Este tipo de recuerdos que se repiten de manera muy similar entre diferentes personas son los que parecerían probar esta idea de una memoria colectiva que emana de una conciencia social, ajena a los individuos, que son sólo el medio para reproducirla. Sin embargo, la existencia de estos recuerdos no es suficiente para pensar que la sociedad posee una memoria colectiva que está estructurada por encima de los individuos.

Esta idea fue también matizada por Halbwachs, quien dejó a un lado la concepción de que la memoria colectiva es *de la* sociedad y enfocó su análisis a los recuerdos que fluyen *en la* sociedad.²⁷ Entonces, la muy cuestionable idea de que la memoria individual es sólo un “punto de vista” sobre la memoria social cobra un sentido diferente: “La memoria individual no es más que una parte y un aspecto de la memoria del grupo, como de toda impresión y de todo hecho, inclusive en lo que es aparentemente más íntimo, se conserva un recuerdo duradero en la

²⁶ Entrevista con Raymundo Eulogio, 25 de febrero de 2006.

²⁷ Paolo Montesperelli, *op. cit.*, p. 76.

medida en que se ha reflexionado sobre ello, es decir, se le ha vinculado con los pensamientos provenientes del medio social”.²⁸

Al señalar que la memoria individual no puede separarse de la social —ya que todo individuo es ante todo un ser social que piensa, siente, se comunica a partir de las estructuras que la sociedad le otorga—, Halbwachs logra aterrizar la noción de memoria colectiva, definiéndola ahora a partir de los *marcos sociales de la memoria*, que “conservan y vinculan unos con otros nuestros recuerdos más íntimos”.²⁹ Los marcos sociales de la memoria son resultado de un cúmulo de conocimientos y recuerdos compartidos por un mismo grupo, que ayudan a los sujetos a clasificar, ordenar, nombrar y expresar sus recuerdos.³⁰ Son una suerte de estructura de la memoria compartida por un grupo, que se construye a partir del lenguaje, de las concepciones del tiempo y del espacio, de los sucesos que definen al grupo y de la historia vivida en común; y que posibilitan al individuo para reconstruir el pasado, así “...la memoria de los hombres depende de los grupos que la rodean y de las ideas e imágenes en las que los grupos tienen mayor interés”.³¹

Los marcos sociales son la sustancia de la que se compone la memoria colectiva, y son lo que permite a esta primera noción perder ese carácter tan abstracto que la volvía ambigua, ya que la vinculan con los sujetos, explicando así el espacio donde se genera y su posibilidad de cambio. Halbwachs enfatiza la necesidad de que la evocación de un recuerdo se haga a partir de estos marcos:

No basta con reconstruir trozo a trozo la imagen de un acontecimiento pasado para obtener un recuerdo. Es preciso que esta reconstrucción se haga a partir de datos o nociones comunes que se encuentran tanto dentro de nosotros como

²⁸ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p. 174.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 10.

³¹ *Ibid.*, p. 169.

de los demás, porque pasan sin tregua de nosotros a ellos y viceversa; esto sólo es posible si todos forman parte –y continúan haciéndolo– de una misma sociedad. Solamente así se puede comprender cómo un recuerdo puede ser al mismo tiempo reconocido y reconstruido”.³²

Para Halbwachs la memoria colectiva obedece a ciertas leyes: “No conserva el pasado, lo reconstruye, con la ayuda de restos materiales, ritos, textos, tradiciones que ese mismo pasado ha dejado, pero también, con la colaboración de los datos psicológicos y sociales recientes, en otras palabras, con el presente”.³³

Esto quiere decir que los marcos sociales de la memoria no son estructuras o esquemas estáticos, sino que están sujetos a una constante transformación. Halbwachs enfatiza la importancia de la rememoración al afirmar que todo recuerdo es una reconstrucción del pasado, sin embargo, no atribuye a esta característica de la memoria el hecho de que algo pueda ser olvidado colectivamente. Así como un recuerdo sólo puede aparecer si es ubicado en un marco social: “El olvido se explica por la desaparición de esos marcos o de una parte de ellos, siempre y cuando nuestra atención no sea capaz de fijarse sobre ellos, o sea fijada en otra parte (la distracción es a menudo la consecuencia de un esfuerzo de atención, y el olvido es casi siempre el resultado de una distracción)”.³⁴

Halbwachs también comparte la idea de que la memoria puede ser transformada a partir de las necesidades presentes: “La sociedad, adaptándose a las circunstancias, y adaptándose a los tiempos, se representa el pasado de diversas maneras: la sociedad modifica sus convenciones”.³⁵

Sólo después de haber comprendido el concepto de marcos sociales, la noción de la memoria colectiva de Halbwachs deja de ser tan difusa:

³² Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, citado en Paolo Montesperelli, *op. cit.*, p. 13.

³³ *Ibid.*, p. 260.

³⁴ *Ibid.*, p. 324.

³⁵ *Idem.*

“Hay una realidad superior que es la memoria colectiva, creada en dos momentos: una situación de vida cotidiana pensada como interacción y una intensa sociabilidad de impresiones y de opiniones. Puesto que lo que crea el pensamiento colectivo es la interacción reiterada”.³⁶

Aun cuando la definición de la memoria colectiva de Halbwachs nos permite pensar que ésta se genera en la interacción cotidiana, sigue manteniendo la idea del “pensamiento colectivo”, que no se desprende por completo de la concepción de una sociedad que posee una conciencia o un humor, en el sentido de Durkheim, que es ajena y trascendente a los individuos. Es decir, parafraseando a Ricoeur, que la idea de marco social de Halbwachs pareciera imponerse de manera unilateral a la conciencia individual, dejando a un lado la posibilidad de interacción entre ellos.³⁷ Esto se pone de manifiesto en la manera en que Halbwachs explica el olvido y la transformación de la memoria: en ellos no interfieren los individuos, son sólo consecuencia de reacomodos y necesidades del grupo.

Considero que en este punto es necesario profundizar en las críticas que otros autores han hecho a la teoría de Maurice Halbwachs, con el fin de iniciar la construcción de un concepto de la memoria que sirva para comprender mejor el fenómeno que ocupa a esta tesis.

La pregunta fundamental sobre la memoria desde las ciencias sociales —en este caso desde la sociología— tiene que ver, como plantea Paul Ricoeur, con quién recuerda: ¿puede recordar sólo el individuo?, ¿pueden recordar los grupos?³⁸ La teoría de Halbwachs no alcanza a desprenderse lo suficiente de la perspectiva durkheimiana, en la que la sociedad aparece como un ente que trasciende y determina a los individuos. Es por ello que considera que la memoria sólo puede atribuirse a los grupos y no a los individuos. Aun cuando se acerca a cierta posibilidad de que

³⁶ Gérard Namer, “Postfacio”, en Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p. 402.

³⁷ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 161.

³⁸ *Ibid.*, p. 125.

los individuos transformen los marcos sociales de la memoria, Halbwachs no profundiza lo suficiente en esta idea.

La crítica comienza, entonces, desde su concepción misma de la sociedad. Según Roger Bastide, Halbwachs sólo imagina dos modelos de sociedad: "Aquel cuya materia se renueva incesantemente; cuyos elementos se desplazan continuamente unos respecto de otros, como el conjunto de hombres que circulan por una calle; y el del grupo con una vida autónoma que se prolonga en el curso del tiempo, pero a la vez el de su estabilidad o el de su relativa inmovilidad".³⁹ Es decir, Halbwachs parte de una dicotomía entre el individuo y el grupo, lo que lo lleva a afirmar que la memoria colectiva y la individual son, también, opuestas y excluyentes. Bastide coincide en que la noción de marcos sociales de la memoria lo llevó a dar un paso que no dio la sociología de Durkheim: aun cuando no deja de lado la idea de la sociedad como una entidad superior que trasciende a los individuos, permite pensar que las estructuras no sólo trascienden a los sujetos, sino que también se interiorizan en ellos: "Cree en la posible interpenetración de las conciencias, por oposición a la idea de las conciencias impermeables y de soledades cerradas y convierte a nuestro pensamiento en un lugar de encuentro".⁴⁰

Pero la sociedad, afirma Bastide, es también un punto de encuentro entre las personas, por lo que debe buscarse el origen de la memoria colectiva desde otra perspectiva:

No es el grupo, en tanto grupo, lo que explica la memoria colectiva; más exactamente, es la estructura del grupo la que proporciona los marcos de la memoria colectiva definida no ya como conciencia colectiva sino como sistema de interrelaciones de memoria individuales. Si para recordar se requiere siempre de otro, como lo dice muy bien Halbwachs, no es porque "yo" y el "otro" nos

³⁹ Roger Bastide, "Mémoire collective et sociologie du bricolage", tomado de *L'Année de Sociologique*, 1970, pp. 78-108, traducción de Gilberto Giménez, en Gilberto Giménez, *op. cit.*, t. II, p. 137.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 136.

hallemos inmersos en un mismo pensamiento social, sino porque nuestros recuerdos personales se encuentran articulados con los recuerdos de otras personas en un bien regulado juego de imágenes recíprocas y complementarias.⁴¹

Cercano a la crítica de Roger Bastide, Paul Ricoeur considera que Halbwachs deja un gran espacio entre la idea de que uno nunca recuerda solo, porque acudimos siempre a los marcos sociales para recordar, y la de que no somos sujetos de la atribución de los recuerdos, es decir, que la memoria individual no existe.⁴²

Ricoeur contrapone la propuesta de Halbwachs con la de la fenomenología de Edmund Husserl. Para la fenomenología, la memoria se gesta en el interior del individuo, que está siempre inmerso en un mundo social. Desde la fenomenología de Husserl, afirma Ricoeur, “el concepto sociológico de conciencia colectiva no puede resultar más que un proceso secundario de objetivación de los intercambios intersubjetivos”.⁴³ Es decir, que la memoria común o memoria colectiva se constituye por la misma vía (la intersubjetividad) que los “mundos de la vida”.

A partir de la fenomenología, Ricoeur plantea otro concepto de memoria colectiva: “Una selección de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron el curso de la historia de los grupos concernidos, y se le reconoce el poder de escenificar estos recuerdos comunes en ocasión de fiestas, de ritos, de celebraciones públicas”.⁴⁴

Pensándola como una extensión de la fenomenología al campo de lo social, Ricoeur aborda la teoría de Alfred Schutz, especializada en la interacción y el intercambio subjetivo entre sujetos. Para Ricoeur, el encadenamiento que hace Schutz entre los reinos de los contemporáneos, los predecesores y los sucesores pone en evidencia que todo

⁴¹ *Ibid.*, p. 145.

⁴² Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 159.

⁴³ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 156.

grupo está acompañado por un flujo temporal: "Los mundos de los predecesores y de los sucesores extienden, en las dos direcciones del pasado, del futuro, de la memoria y de la espera, estos rasgos extraordinarios del vivir-juntos, primeramente descifrados en el fenómeno de la contemporaneidad".⁴⁵

Para Schutz, todos los sujetos tienen la posibilidad de recordar sus experiencias pasadas, ya sea reproduciéndolas paso a paso en la memoria o a través de una retrospectiva general. Estas experiencias podrán ser recordadas por otros de manera directa (si ellos estuvieron en el momento del hecho) o como experiencias de sus contemporáneos (si alguien se las contó). En todos los casos son experiencias pasadas que están ya terminadas: "El mundo de mis predecesores es, por su esencia misma, constante; en él todo ha pasado ya. Por consiguiente, puedo orientarme hacia mis predecesores pero no puedo actuar sobre ellos".⁴⁶

Aun cuando no podamos actuar sobre las experiencias de nuestros predecesores, éstas nos permiten conocer de manera indirecta el pasado, permitiendo con ello un fluir de conocimientos que hace posible que una comunidad permanezca a través del tiempo y que pueda convertirse en los motivos "porque" del comportamiento de un sujeto.

Considero que las críticas hechas al concepto de memoria colectiva son fundamentales. Resulta complicado utilizar el concepto de memoria colectiva para explicar los fenómenos de usos y manipulaciones intencionales de la memoria —con los que está vinculada la pregunta que desencadenó esta tesis—, ya que no da cuenta de la influencia de los individuos en la construcción de la memoria ni de la manera en que ésta es transformada en el espacio de la vida cotidiana.

Es por ello que elijo el camino de reconstrucción que inicia Ricoeur, a través de la fenomenología de Husserl y de la fenomenología social de Schutz, para tejer un contenido teórico que me permita describir la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 170.

⁴⁶ Alfred Schutz, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 65.

manera en que la memoria de San José Lagunas ha sido transformada por sus habitantes a partir de intereses particulares.

La memoria intersubjetiva

Yo imaginaba ver aquello a través de los recuerdos de mi madre; de su nostalgia, entre retazos de suspiros. Siempre vivió ella suspirando por Comala, por el retorno; pero jamás volvió. Ahora yo vengo en su lugar. Traigo los ojos con que ella miró estas cosas, porque me dio sus ojos para ver.

JUAN RULFO

La relación temporal que establece Schutz es importante porque enfatiza la transmisión generacional de conocimientos, aun cuando no profundiza en los medios y las formas por los que el pasado es traído al presente —es decir, que no toca directamente a la memoria—. Sin embargo, el acercamiento a su teoría me permite colocarme desde otra perspectiva de la teoría sociológica, a partir de la cual cobrará sentido la idea de la *memoria intersubjetiva*.

Alfred Schutz sostiene que el sujeto no está nunca terminado, ya que su subjetividad se enriquece día a día a través de las interpretaciones que hace constantemente sobre el mundo de la vida cotidiana en el que está inmerso, que se convierte en “la escena de la acción social, en la que los hombres centran su mutua relación y tratan de entenderse unos con otros, así como consigo mismos”.⁴⁷ El carácter activo del sujeto en la vida cotidiana se debe a que este es el espacio donde un sujeto se encuentra con los otros e interactúa con ellos.

⁴⁷ Maurice Natanson, “Introducción”, en Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1962, p. 16.

Entre los diversos encuentros que se dan en la vida diaria, Schutz destaca aquellos en los que los sujetos comparten un espacio y un tiempo, que les permiten la simultaneidad del encuentro *cara a cara*. Cuando dos sujetos se encuentran cara a cara y establecen entre ellos una orientación recíproca hacia el otro (es decir, que yo oriento mis acciones hacia ti y tú hacia mí), sin importar qué tan largo y profundo es el encuentro o si se establece en una reunión entre viejos conocidos o un encuentro fugaz entre dos desconocidos, se construye una relación *Nosotros*.

Es en esta relación donde el acervo de conocimientos que los sujetos construyen durante su vida cotidiana puede ser transformado, ya que al ponerlo en uso el sujeto lo verifica, lo modifica y lo enriquece, sumándole nuevas experiencias. Por ello, la relación *Nosotros* es donde las subjetividades se enfrentan directamente, donde “aprehendo el hecho de que él me experimenta como alguien que experimenta su propia conducta como expresión de su subjetividad. En la relación *Nosotros*, nuestras experiencias no están solamente coordinadas y relacionadas entre sí. Me experimento a través de mi asociado y él se experimenta a través mío”.⁴⁸ Schutz afirma que es a través de las relaciones *Nosotros* que se establecen día con día que se construye el mundo intersubjetivo, que es el mundo de conocimientos compartidos en el que se sustenta la vida cotidiana: “Es en la relación *Nosotros* donde la intersubjetividad del mundo de la vida se desarrolla y se confirma continuamente. El mundo de la vida no es mi mundo privado ni tu mundo privado, ni el tuyo y el mío sumados, sino el de nuestra experiencia común”.⁴⁹

Berger y Luckmann retoman el concepto de la intersubjetividad para hablar de la construcción social del conocimiento. Desde esta perspec-

⁴⁸ Alfred Schutz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 81.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 82.

tiva hablan de la memoria en términos de la *sedimentación*, que se refiere a aquella parte de las experiencias humanas que es retenida y estereotipada en el recuerdo como una entidad reconocible y memorable.⁵⁰ Puede hablarse de una sedimentación individual –aquella que da sentido a la autobiografía– y de una sedimentación intersubjetiva, que se da cuando varios individuos comparten una biografía y una serie de experiencias que incorporan a un depósito común de conocimientos. Esta sedimentación intersubjetiva debe dar un paso más para convertirse en social y poder transmitirse a través de las generaciones y de una comunidad a otra: “La sedimentación intersubjetiva puede llamarse verdaderamente social sólo cuando se ha objetivado en cualquier sistema de signos, o sea, cuando surge la posibilidad de objetivaciones reiteradas de las experiencias compartidas”.⁵¹

Desde esta perspectiva, la memoria –como el resto del conocimiento– puede ser *exteriorizada y objetivada*,⁵² lo que le da la posibilidad de compartirse, hacerse intersubjetiva y, con ello, ser conocida por uno o varios grupos. La exteriorización se refiere a la capacidad para expresar los pensamientos, sentimientos y saberes en signos, que hacen posible la objetivación. La objetivación es lo que permite que los conocimientos permanezcan más allá del aquí y el ahora:

La expresividad humana es capaz de objetivarse, es decir, se manifiesta en productos de la actividad humana, que están al alcance tanto de sus productores como de los otros hombres, por ser elementos de un mundo común. Dichas objetivaciones sirven como índices más o menos duraderos de los procesos subjetivos de quienes los producen, lo que permite que su disponibilidad se extienda más allá de la situación “cara a cara” en la que pueden apprehenderse directamente.

⁵⁰ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 89.

⁵¹ *Ibid.*, p. 89.

⁵² *Ibid.*, p. 50.

La memoria puede ser objetivada en diversos símbolos –en el espacio, en el cuerpo, en olores– pero su medio fundamental es el lenguaje.

Paolo Jedlowski construye una definición del concepto de memoria colectiva que se vincula con la idea del conocimiento compartido planteado por las sociologías del conocimiento y de la vida cotidiana, que al quedar objetivado se asemeja a la noción de marcos sociales planteada por Halbwachs:

Anécdotas, relatos, historias de vida, proverbios y frases hechas, instrucciones para la vida práctica, modos de decir y símbolos comunes se convierten en conjuntos de elementos que surgen de la interacción y se imponen a cada uno como un recurso de algún modo codificado, marco dentro del cual los recuerdos de un grupo asumen forma narrable y sus acciones un orden que se da por descontado en la medida en que se refiere a normas, valores y símbolos compartidos.⁵³

La definición de Jedlowski reafirma la comprensión de la memoria colectiva como un conjunto de conocimientos intersubjetivamente contruidos que comparten un grupo de individuos. Es importante hacer la referencia al “grupo” para aclarar la pluralidad de memorias colectivas dentro de una misma sociedad, por ejemplo, en el caso de San José Lagunas, se recuerdan los eventos de manera diferente entre los perredistas y los priistas, así como las mujeres dan importancia a recuerdos en los que los hombres no ponen tanto énfasis, como la dificultad para conseguir comida, las historias de brujería y enfermedades, los momentos del nacimiento y, en casi todos los casos, la partida de los hijos hacia el norte. Estos conocimientos han sido exteriorizados y objetivados en diversas formas, conformando un marco al cual acuden los individuos en el momento de rememorar.

⁵³ Paolo Jedlowski, *La memoria como contruzione sociale. Sulla sociologia della memoria de Maurice Halbwachs*, citado en Paolo Montesperelli, *op. cit.*, p. 12.

Jedlowski sintetiza así aquello que desea rescatar de la teoría de Halbwachs, pero comprendido desde otros postulados teóricos —aquellos que se desencadenan de la fenomenología y que se insertan en la sociología comprensiva.

Si bien el concepto de memoria colectiva creado por Halbwachs ya ha sido puesto en tela de juicio de manera directa por muchos autores —como Bastide, Ricoeur y Jedlowski, por ejemplo— y ha sido complementado por las teorías generadas por otros —como Schutz, Berger y Luckmann— comúnmente se acude a él de manera acrítica. Lo que quiero decir es que es un concepto que se ha dado por sentado en muchos textos de ciencias sociales, que utilizan el concepto sin explicar nunca su significado y, sobre todo, en la vida cotidiana, donde muy comúnmente se utiliza para explicar o justificar algún suceso. Considero que estos usos acríticos han llevado a que el concepto se siga remitiendo a su vieja carga teórica, ya que sólo ha sido discutido y replanteado en espacios muy acotados de la bibliografía sociológica (de la cual, además, muy poca ha sido traída a México).

Es difícil desvincular un concepto de su contenido si lo seguimos llamando por el mismo nombre. Es por ello que prefiero dejar a un lado la noción de memoria colectiva y utilizar en su lugar la de *memoria intersubjetiva*;⁵⁴ aun cuando ésta no ha sido desarrollada por ningún sociólogo, se sustenta en las perspectivas teóricas que he desarrollado anteriormente y en algunos autores que, como Jedlowski, enfatizan la importancia del intercambio intersubjetivo en la construcción de la memoria.

⁵⁴ Aun cuando el concepto de memoria intersubjetiva no es utilizado por ninguno de los autores a partir de los cuales seguiré trabajando, creo que es importante subrayar que la mayoría de ellos sí marcan cierta distancia del concepto de memoria colectiva creado por Halbwachs. Algunos utilizan las nociones de "memoria social" o "memoria popular" (como en los textos del *Popular memory group* de Cerril Natzamer que cito más adelante); Jacques Le Goff utiliza la noción de memoria colectiva pero en el sentido otorgado por Pierre Nora (ver *infra*, p. 105). La distancia establecida por los autores respecto a esta noción es lo que me permite comprender sus textos desde la idea de la memoria intersubjetiva.

Esta nueva mirada permite reelaborar la noción de memoria colectiva, dándole un lugar dentro del mundo de la vida cotidiana. El espacio de lo cotidiano es el principal punto de interacción entre los individuos y de los individuos con las estructuras sociales, por lo que es en él donde podemos observar los procesos de producción de la sociedad a través de las prácticas y de los sentidos socialmente compartidos que las acompañan. Es en lo cotidiano donde surge la *socialidad*,⁵⁵ que se constituye a partir de las vivencias intersubjetivas de cualquier encuentro social, “es el lugar donde el individuo se enfrenta al otro, el lugar ‘donde la alteridad es metabolizada’”.⁵⁶

Al hablar de vida cotidiana hago referencia a una manera de ver la realidad desde la teoría sociológica; “como enfoque, como perspectiva, o de manera precisa como sociologías de la vida cotidiana, antes que entenderla como cosa o como sustancia”.⁵⁷ La perspectiva de la vida cotidiana se enfoca en el individuo, pero situándolo en las coordenadas espacio temporales de su acción.

La noción de vida cotidiana nos lleva a la de *modos de vida*, que son el espacio donde se conforman las redes de prácticas y representaciones que sustentan la vida cotidiana de los individuos. La diferencia sustancial entre las nociones de vida cotidiana y modos de vida es la temporalidad: mientras que la primera hace referencia a los ciclos cotidianos y al presente, la segunda abarca un periodo más amplio, con lo

⁵⁵ El concepto de socialidad es retomado del sociólogo George Simmel, quien enfatiza a través de este término el aspecto subjetivo de las interacciones de la vida cotidiana, que pueden ser largas o momentáneas, que reproducen y transforman patrones de conducta aprendidos por los individuos: “es la forma que se realiza de incontables maneras diferentes en las que va creciendo la unión de los individuos en razón de aquellos intereses sensitivos o ideales, momentáneos o duraderos, conscientes o inconscientes, que empujan causalmente o arrastran teleológicamente y que se realizan dentro de esta unión”, George Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Madrid, Gedisa, 2002, p. 78.

⁵⁶ Alicia Lindón Villoria, “Del campo de la vida cotidiana y su espacio-temporalidad (Una presentación)”, en Alicia Lindón (coord.), *op. cit.*, pp. 7-18.

⁵⁷ Alicia Lindón Villoria, “De la vida cotidiana a los modos de vida”, en Elsa Patiño y Jaime Castillo (comp.), *Cultura y territorio, identidades y modos de vida*, México, Programa Editorial de la Red de Investigación Urbana, 2001, pp. 17-28.

cual unifica la temporalidad biográfica y la histórica. Las redes que constituyen los modos de vida se conforman a partir de las condiciones de vida de los individuos, por lo que la noción de modos de vida articula las prácticas cotidianas con su historicidad y con las instituciones y estructuras que están presentes en la sociedad.⁵⁸

Mi introducción a la discusión acerca de la memoria se dio a través de la observación de los modos de vida, de los espacios y las prácticas en los que la memoria es reconstruida a través de pláticas y discusiones en San José Lagunas: generalmente se cuentan las historias de los antecesores al interior de las casas, donde se transmite la memoria a través de las generaciones, se confrontan versiones distintas sobre un recuerdo en reuniones espontáneas en las calles, donde se comenta entre amigos algún evento, en las reuniones de la Comisaría o la Delegación o en las escuelas, donde se habla no sólo de la historia nacional, sino también de la historia del pueblo.

Hay también prácticas que muestran la historicidad y en las que la memoria es transformada o reafirmada, aun cuando no sea tema de conversación entre los presentes. Por ejemplo en las fiestas: durante el Carnaval me invitaron a sentarme en una mesa junto con el comisario, el director de la escuela y dos de los principales –Ponciano Ramírez y Rafael Ruiz–. No se invita a todos los principales a sentarse, sólo a aquellos que forman parte de la Comisaría y a quienes tienen una posición más importante en el pueblo: los que descienden de los fundadores. Mientras tanto, quienes pertenecen a la Delegación observaban el evento desde afuera, ubicados en el otro extremo de la calle. Esta distribución de las personalidades del pueblo también es una de las maneras en las que la memoria se pone en evidencia y se reconstruye en la vida cotidiana: cada quien ocupa la posición que ocupa debido a

⁵⁸ *Idem.*

una historia, y la manera en que ese pasado es recordado es de suma importancia, ya que mantendrá o pondrá en duda esa posición.

Al enfatizar la interacción es posible comprender con mayor claridad la confusa relación entre la memoria colectiva y la individual, ya que ambas se sustentan en los conocimientos compartidos, los valores, los imaginarios y otros saberes culturales que nos permiten interpretar. La memoria intersubjetiva, que se comprende como parte de un acervo de conocimientos compartidos por un grupo de individuos en interacción, forma parte de los contenidos que hacen posible la interacción, por lo que pertenece también al individuo. La dicotomía entre individuo y sociedad desaparece y surge entre ellos una relación, que los mantiene vinculados por un fluir continuo de contenidos que constituyen a ambas partes; son, entonces, dos partes distintas de un todo.

Desde su nuevo lugar en el espacio de lo cotidiano, la memoria intersubjetiva no es reificante, ya que su origen está claro. Por ser intersubjetiva, la memoria es parte de la base que posibilita la socialidad, pero es también a través de ella que se transmite y que se transforma. Esta visión nos obliga a mirar que son los individuos, al interactuar dentro de los grupos, los que mantienen viva y en permanente cambio la memoria.

La memoria intersubjetiva mantiene muchas de las características que le atribuyeron Halbwachs y otros autores; fundamentalmente, que se sustenta en un grupo ubicado espacial y temporalmente y sigue comportándose de una manera muy similar a la memoria individual —en cuanto a su relación con el olvido, con el espacio, con la imaginación, etcétera—. La diferencia sustancial es que ahora no puede ser comprendida como una emanación de un ser colectivo, sino del intercambio intersubjetivo en la vida cotidiana. Es por ello que sólo desde esta perspectiva cobra sentido aquello que he querido observar en mi trabajo de campo: la manera en que los sujetos transforman el contenido de la memoria —a través de olvidos, exageraciones, reinterpretaciones— a

través de las prácticas narrativas —orales o escritas— que se generan intersubjetivamente en la vida cotidiana.

La relación entre la memoria individual y la memoria colectiva también queda trastocada. Se acepta que el sujeto posee una memoria propia, que se constituye a través de huellas, que son siempre huellas de otro. La memoria está siempre marcada por el hecho de que somos seres sociales. Esta memoria individual no está separada, sino entremezclada en lo social, siendo indisolubles. Pero existe, también, una dimensión intersubjetiva de la memoria, que en palabras de Pierre Nora es: “Lo que queda del pasado en lo vivido por los grupos, o bien lo que estos grupos hacen del pasado”.⁵⁹

Concluyo retomando la definición de Pierre Nora, ya que engloba y sintetiza aquello que he expuesto en los párrafos anteriores: la idea de que el pasado queda como algo vivo entre los grupos, lo cual implica necesariamente el carácter activo de la intersubjetividad, y de que los grupos pueden trabajar su pasado, hacer cosas con él, lo cual implica que no trasciende a los sujetos, sino que fluye y se modifica entre ellos.

Este “hacer sobre el pasado” es, en los términos de Berger y Luckmann, una labor de expresión y objetivación a partir de la cual la memoria intersubjetiva cobra cierta independencia de los sujetos que la producen y comienza a ser tratada como tal; estas objetivaciones de la memoria intersubjetiva pueden tomar las más diversas formas —mitos, leyendas, narraciones— que se transmiten de manera casi idéntica a través de las generaciones, creaciones artísticas en todas sus formas. Esta memoria intersubjetiva convertida en una suerte de objeto es en parte lo que ha sustentado la noción de memoria colectiva; sin embargo, la importancia de llamarla con otro nombre es enfatizar el proceso que ha llevado a esta objetivación.

⁵⁹ Citado por Jaques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Madrid, Paidós, 1991, p. 178.

Diferencias fundamentales

	<i>Memoria colectiva</i>	<i>Memoria intersubjetiva</i>
Origen	Emana de una conciencia social que trasciende a los individuos, pero que penetra en ellos. Se construye y se transforma sin la intervención de los sujetos sociales.	Se genera en la socialidad, por lo que depende de una interacción entre subjetividades. Por ello, su construcción y su transformación se da en el espacio de la vida cotidiana.
Contenido	Marcos sociales que han sido internalizados por los sujetos, que se transforman conforme cambia la sociedad.	El acervo intersubjetivo de conocimientos, que se construye a partir de la exteriorización y la objetivación de aquellos recuerdos, valores, ideas o conocimientos, que los sujetos intercambian en la vida cotidiana.
Posición respecto a la memoria individual	Sólo existe como un punto de vista de la memoria colectiva. Individuo y sociedad son categorías opuestas, por lo que sus memorias también se contraponen y se excluyen.	El individuo y la sociedad son dos partes de una misma cosa, no se oponen, sino que se construyen mutuamente. Por lo tanto la memoria individual y colectiva son dos cosas distintas pero siempre entremezcladas.
Posibilidad de olvido o transformación de la memoria	El olvido sucede cuando el grupo se transforma o cuando algunos sujetos salen del grupo. Los recuerdos se transforman a partir de los marcos sociales desde los que se les construye.	El olvido y la transformación del recuerdo son el resultado de la manera en la que los sujetos rememoran el pasado a partir de su presente; en este proceso influye el contexto intersubjetivo, que abarca, entre otras cosas, a las necesidades, los valores, las percepciones y las proyecciones a futuro.

La oralidad y la escritura, dos maneras de transmitir y construir la memoria

El recuerdo es demasiado vago; por eso lo ha dicho en voz alta, cree que así lo hará más real; así piensa retenerlo, como un retazo de su vida que le rehuye.

MILAN KUNDERA

Cuando pregunté a Ponciano y a Rodrigo Ramírez sobre las razones por las que habían escrito la historia de la fundación del pueblo, sus primeras respuestas tuvieron que ver con el miedo a que esta historia fuera olvidada: “Tú sabes que toda comunicación a veces se pierde, ¿no? O sea, más bien, queda al olvido muchas de las veces. Entonces yo mismo me di una tarea de proponer, ¿Sabes qué? Yo quiero escribir todo esto”.⁶⁰

En los apartados anteriores he descrito algunas de las características de la memoria, como su relación con el olvido, la flexibilidad que adquiere al ser reconstruida, la manera en que dicha reconstrucción se da en relación con las necesidades del presente –del sujeto, del grupo al que pertenece, del contexto en el que rememora– y el proceso por el que se construye de manera intersubjetiva.

El último punto fundamental a tratar en este capítulo tiene que ver con las formas en las que la memoria es exteriorizada, objetivada y, a su vez, transmitida. Como se verá más adelante, la importancia del medio de transmisión de la memoria estriba en la manera en que éste se vincula con las otras características de la memoria y con la Historia, entendida en términos generales como el estudio del pasado.

En este apartado desarrollaré las características de la exteriorización de la memoria. Aunque, como mencioné anteriormente, existen muchas formas de transmitir recuerdos –como el cuerpo, los lugares y el

⁶⁰ Entrevista con Rodrigo Ramírez, 5 de abril de 2006.

arte, entre otros—, me enfocaré aquí en el lenguaje verbal, debido a que es el que ha cobrado un papel preponderante en el caso de San José Lagunas.

El lenguaje constituye el sistema de símbolos más complejo de la sociedad, puede presentarse como algo externo y objetivo al sujeto, sin dejar de permitir que prácticamente todos los pensamientos —por complicados e inaprensibles que sean para quien habla— puedan ser puestos en palabras. A partir de su capacidad de objetivar, el lenguaje es capaz de tender puentes a través del espacio y del tiempo, haciendo presentes una gran cantidad de objetos, personas, momentos y demás, que se encuentren en coordenadas espacio-temporales muy distintas a la mía. Genera, también, campos semánticos que apuntalan la distribución social del conocimiento —en familias, clases, profesiones, etcétera—. La importancia del lenguaje en la formación y la transmisión de la memoria intersubjetiva lleva a dos temas fundamentales: la capacidad de la memoria de expresarse de manera oral o escrita y la importancia de la narración en la conformación de la memoria.

Jacques Le Goff señala que puede observarse una historia de las formas de transmisión de la memoria que comienza con un primer periodo que va de la prehistoria, donde la memoria oral predomina, a la época clásica, cuando la memoria escrita o figurada estaba destinada a funciones muy particulares. Un segundo periodo es la época medieval, cuando los dos tipos de memoria empiezan a equilibrarse y a alterarse la una a la otra. El tercer periodo es el de la modernidad, cuando la escritura comienza a predominar por medio de la imprenta y la creciente alfabetización de la sociedad y, por último, la época actual, en la que la memoria sufre importantes mutaciones a partir de los avances tecnológicos, que le permiten extenderse a niveles nunca antes imaginados.⁶¹

⁶¹ Jaques Le Goff, *op. cit.*, p. 135.

Sin embargo, este proceso es acumulativo, es decir, que una forma de la memoria no desaparece con la consolidación de otra, de tal manera que la memoria oral es una actividad constante tanto en los pueblos sin escritura como en aquellos que la han asimilado;⁶² a pesar del intempestivo crecimiento de la práctica de la escritura, ésta nunca puede prescindir de la oralidad.⁶³

Es importante tener esto muy claro al acercarse al caso de San José Lagunas, que podría parecer una sociedad eminentemente oral, ya que la mayoría de la población es absolutamente analfabeta o conoce las letras sólo de manera vaga. Sin embargo, los habitantes de San José Lagunas reconocen la importancia de la escritura, que ha sido difundida por los registros legales –de posesión, de matrimonio, de nacimiento, etcétera– y por la escuela, de tal manera que aunque la mayoría de los habitantes no lean ni escriban sus propias historias, las instituciones los han hecho valorar de forma especial la palabra escrita, a la que se le atribuye mayor veracidad, especialmente si va acompañada de un sello.

Puede pensarse, entonces, que San José Lagunas está en un periodo de transición, en el que la escritura va adquiriendo cada vez mayor peso, impulsada por las instituciones educativas y legales y probablemente acelerada por los procesos de migración y modernización del país. Sin embargo, considero importante señalar las diferencias entre la oralidad y la escritura, ya que en mi trabajo de campo acudí a las narraciones orales como un medio para observar cómo se construye la memoria intersubjetiva. Esto me permitió conocer las historias del pueblo, a través de las cuales comprendí el contexto que llevó a escribir la historia de su fundación.

⁶² *Ibid.*, p. 135.

⁶³ Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 2004, p. 17.

La oralidad

Bueno, yo se lo cuento como me lo contaron, no fui testigo presencial, lógicamente, aquello fue en el siglo pasado, no puedo asegurarle que alguien, de relato en relato, en el pueblo, en mi misma familia, no haya ido añadiendo algún detalle, algún ornamento, pero yo se lo cuento como mi abuelo me lo contaba.

JORGE SEMPRÚN

La oralidad ha sido estudiada en la mayoría de los casos a partir del acercamiento a sociedades que desconocen la escritura —comúnmente grupos étnicos de zonas africanas—. Es por esto que durante mucho tiempo se pensó en ella como algo exclusivo de las sociedades antiguas o tradicionales; sin embargo, en los últimos años muchos investigadores han fijado su atención en el conocimiento del pasado que es constituido por medio de las narraciones y las conversaciones que se desarrollan en la vida cotidiana.⁶⁴ Generalmente este conocimiento había quedado en el lugar de rememoraciones privadas, pero historiadores, antropólogos y sociólogos han descubierto que esa memoria silenciosa y no registrada es también una fuente importante de conocimiento, al que han llamado “historia oral”.⁶⁵

Para Walter Ong, la característica fundamental de la oralidad es que las palabras no poseen un remanente físico: “Las palabras son sonidos. Tal vez se les ‘llame’ a la memoria, se les ‘evoque’. Pero no hay dónde

⁶⁴ La historia oral como objeto de estudio nace en Estados Unidos en la década de los años cincuenta y después se extiende a Europa. Los primeros estudios hechos por sociólogos estuvieron destinados a conocer las historias y las condiciones de vida de la clase obrera. Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 180.

⁶⁵ “Popular memory group”, *Popular memory: theory, politics, method*, en Richard Johnson, Gregor McLennan, Bill Schwarz and David Sutton (eds.), *Making Histories. Studies in History Writing and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, p. 210.

buscar para 'verlas'. No tienen foco ni huella [...] ni siquiera una trayectoria. Las palabras son acontecimientos, hechos".⁶⁶

La palabra hablada adquiere un carácter volátil que genera diferentes tipos de memoria y de expresión. Entre las características que Ong atribuye a la memoria y la narración en las sociedades orales están las siguientes:

1. Ya que poseen la ayuda del contexto en el que se habla y del lenguaje corporal que acompaña al orador para aclarar el significado de las palabras, las narraciones orales generalmente se guían por una lógica pragmática. La escritura, por el contrario, requiere de construcciones gramaticales más complejas, que dejen el significado de cada palabra establecido de la manera más clara posible.
2. El lenguaje tiende a modificarse menos; debido a su absoluta dependencia de la memoria, generalmente guarda palabras, epítetos y frases hechas, que en la escritura se han dejado a un lado por tediosos o poco originales.
3. El carácter efímero de la palabra hablada hace casi imposible la revisión de lo ya dicho o escuchado; para que la continuidad no se pierda ni por el orador ni por el escucha, las narraciones se vuelven redundantes y reiterativas.
4. Para que las historias no sean olvidadas, las sociedades orales las cuentan una y otra vez. Esta repetición como fórmula contra el olvido limita la experimentación y el cambio, favoreciendo la permanencia de mentalidades conservadoras o tradicionalistas.
5. El lenguaje oral está vinculado de manera más directa con la experiencia, por lo que carece de categorías analíticas complejas, pero posee un amplio repertorio de términos sobre su entorno natural y social.

⁶⁶ Walter J. Ong, *op. cit.*, p. 38.

6. Debido a la dificultad de almacenar grandes cantidades de conocimiento, las sociedades orales tienen que olvidar más: “viven intensamente un presente que guarda el equilibrio u homeostasis desprendiéndose de los recuerdos que ya no tienen pertinencia actual”.⁶⁷

La narración es la forma más frecuente de transmisión oral de la memoria, ya que une el conocimiento de manera más extensa y fácil de recordar que otros géneros (como la canción, la poesía o el teatro). Las narraciones habladas no necesariamente siguen la fórmula narrativa convencional, que consiste en una trama, con desarrollo, clímax y declive. Generalmente tienen muchas de las características arriba mencionadas de la expresión de la memoria oral y poseen estructuras diversas; no necesariamente reconstruyen un orden cronológico, sino que seleccionan hechos y los vinculan a partir de la importancia que el narrador les otorga, sin acudir necesariamente a medidas temporales establecidas.⁶⁸

Las narraciones orales son fugaces y se estructuran a partir de los intereses de quien habla, del contexto en donde lo dice y del oyente al que va dirigido. Estas narraciones tienen estructuras poco rígidas y no se limitan a la memorización palabra por palabra: “El soporte de la rememoración no se coloca ni en el nivel superficial en el cual opera la memoria de la ‘palabra por palabra’, ni en el nivel de las estructuras ‘profundas’ descubiertas por numerosos mitólogos... Parece, en cambio, que la función importante está desarrollada por la dimensión narrativa y por otras estructuras que se atienen a los acontecimientos”.⁶⁹

Así, la memoria oral da menos importancia a la memorización y mayor peso a la rememoración, a la imaginación de quien habla. Son

⁶⁷ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁹ J. Godoy, citado por Jacques Le Goff en *op. cit.*, p. 137.

acontecimientos, por lo que la narración se convierte en una *acción*⁷⁰ de quien habla, es por ello que las narraciones orales no sólo dan cuenta de una historia, sino que expresan una intención en quien las construye:

La palabra en su ambiente oral natural forma parte de un presente existencial real. La articulación hablada es dirigida por una persona real y con vida a otra persona real y con vida u otras personas reales y con vida, en un momento específico dentro de un marco real, que siempre incluye más que las meras palabras. Las palabras habladas siempre consisten en modificaciones de una situación total más que verbal. Nunca surgen solas, en un mero contexto de palabras.⁷¹

La oralidad, entonces, tiene un carácter más dinámico que la escritura, se presta más a la invención, la transformación, la interpelación. Es por ello que desempeña un papel fundamental en la construcción de la memoria intersubjetiva: "Las narrativas que los individuos construyen en casa, en el trabajo y en espacios sociales, constituyen un vehículo para reflexionar y sintetizar experiencias, ideales y percepciones. Contar una historia involucra la participación activa de quien habla y quien escucha, y constituye una plataforma para la formación intersubjetiva de nuevas realidades sociales".⁷²

Es por ello que debe tenerse claro que las narraciones que se construyen día a día, aun cuando probablemente no sean útiles para revelar "la verdad" de los acontecimientos pasados, expresan un complejo ir y

⁷⁰ Se entiende la noción de acción desde la corriente establecida por Weber, que la caracteriza por estar cargada de un sentido, una intención que tiene sus orígenes en motivos racionales o emocionales, pero siempre subjetivos. El sentido de la acción está también determinado por el contexto en que se realiza y los otros a quienes se dirige.

⁷¹ Walter J. Ong, *op. cit.*, p. 102.

⁷² Cheryl Natzamer, *Remembering and Forgetting*. "Creative expression and Reconciliation in Post-Pinochet Chile", en Jacob J. Climo y Maria G. Cattel (eds.), *op. cit.*, p. 174. La traducción es mía, la cita original es: "The narratives that individual relate in the home, at work, and in social spaces provide a vehicle for reflecting on and synthesizing experiences, ideals, and perceptions. The telling of a story involves the active participation of a teller and listener and provides a platform for the intersubjective formation of new social realities".

venir de sentidos entre los actores, que pueden constituir un rico material para la comprensión de la manera en que estos interpretan sus acciones y las de otros.

La importancia de las historias orales es que dan cuenta de la manera en que los sujetos vivieron, sintieron o imaginaron ciertos hechos. Esto no sólo permite seguir los caminos de la construcción intersubjetiva de la memoria, sino que hace visibles los procesos cotidianos no registrados que subyacen a los grandes sucesos registrados por la historia: "Los testimonios de la historia oral no forman un simple registro, más o menos preciso, de hechos pasados; son productos culturales complejos. Envuelven interrelaciones, cuya naturaleza no es del todo comprendida, entre las memorias privadas y las representaciones públicas, entre las experiencias pasadas y las situaciones presentes".⁷³

La escritura

Voy escribiendo mis versos sin querer,
como si escribir no fuera una cosa hecha de gestos,
como si escribir fuera una cosa que ocurriera,
como si me diera el sol de afuera

F. PESSOA

Según el proceso histórico propuesto por Jacques Le Goff, el paso de la oralidad a la escritura sin duda fue difícil ya que, como hemos visto, no sólo implica la fijación de la memoria humana en objetos externos, sino que trae consigo repercusiones importantes en las estructuras mentales, especialmente en aquellas que tienen que ver con la memoria.

⁷³ Richard Johnson *et al.*, *op. cit.*, p. 241. La traducción es mía, la cita original es: "Oral history testimonies do not form a simple record, more or less accurate, of past events; they are complex cultural products. They involve interrelations, whose nature is not at all understood, between private memories and public representations, between past experiences and present situations".

Platón ha dejado por escrito las discusiones que en la antigua Grecia generó el uso de la escritura y que pone en boca de Sócrates, quien se refiere al alfabeto con las siguientes palabras: "Generará olvido en las almas de quienes lo aprendan; éstos dejarán de ejercitar la memoria puesto que fijándose en el texto traerán las cosas a la mente no más del interior de ellos mismos, sino de fuera, a través de signos extraños: lo que tú has encontrado no es una receta para la memoria, sino para reclamar a la mente".⁷⁴

Después de esa época, la escritura permaneció como una herramienta reservada para algunos grupos —como los curas en la Edad Media—, mientras que la mayoría de la población aún no conocía el alfabeto y pocas veces veía una letra escrita. El paso significativo hacia la escritura se dio con la introducción de los procedimientos mecánicos occidentales a un viejo invento chino: la imprenta. A partir del siglo XIX los libros comenzaron un lento proceso de industrialización que, sumado a la consagración de la ciencia y el pensamiento moderno, convirtieron a la escritura en el medio más importante de transmisión de ciertos conocimientos.⁷⁵

Al detener la palabra en el espacio, la escritura transforma el lenguaje, lo potencializa, le permite generar nuevos conceptos, nuevas formas de sintaxis; los lingüistas incluso nombran de manera diferente al lenguaje hablado (dialecto) y al escrito (grafelecto), lo cual destaca no sólo las diferencias en el medio que los transmite, sino los diferentes contenidos que poseen.

Además de modificar el lenguaje, la escritura permite un especial desarrollo del conocimiento, directamente vinculado con la manera en que facilita la expansión de la memoria, la capacidad de contener mucho más de lo que el conjunto de miles de memorias individuales po-

⁷⁴ Platón, citado por Jacques Le Goff en *op. cit.*, p. 145.

⁷⁵ Estos conocimientos se refieren más que nada a los construidos por todas las ciencias y algunas artes, pero es importante mencionar que existe una gran cantidad de historias y conocimientos que se construyen y utilizan en la vida diaria y que comúnmente no se transmiten por medio de la escritura.

drían archivar. La escritura permite una acumulación de conocimientos que irrumpe por mucho la homeostasis entre olvido y memoria que, según Ong, las sociedades orales procuran guardar.

Al contrario de la oralidad, que está siempre inmersa en el contexto del acto del habla, la escritura produce un distanciamiento entre el escritor y el lector. La palabra escrita está inmersa en un contexto de puras palabras, lo que obliga al escritor a construir sintaxis complejas, que permitan llenar el vacío que dejan los gestos y la inmediatez de la oralidad. Por ello la estructura de las narraciones también es distinta, generalmente sometida a la construcción de una trama lógica definida —en el orden temporal, el desenvolvimiento de los acontecimientos, los personajes (héroes, villanos, etcétera).⁷⁶

Un texto escrito no permite la interpelación del lector, lo que da la sensación de que el texto está siempre acabado, que no hay que decir más sobre él. La escritura constituye el medio de transmisión por excelencia de la memoria que no quiere ser transformada, por lo que ha sido adoptado por aquellos que buscan establecer versiones definitivas sobre las cosas —los científicos, los historiadores, los abogados, las instituciones, etcétera.

Son las cualidades comunicativas y acumulativas de la escritura las que le han dado ese carácter de fidelidad que hace pensar que si algo está escrito es verdad (de ahí la famosa frase “papelito habla”). Sin embargo, actualmente muchos escritores⁷⁷ han buscado desmitificar el carácter cerrado de la escritura por medio del análisis de los procesos de lectura. Cuando un sujeto lee está permanentemente interpretando, dotando de un sentido propio a las palabras del escritor a partir de la posición desde la que lee (su contexto cultural, su acervo de conocimientos de la vida cotidiana, su memoria, su profesión, su historia fa-

⁷⁶ Walter J. Ong, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁷ Como Jacques Derrida o Paul de Man.

miliar, etcétera). Es por ello que la escritura tampoco es ajena a la intersubjetividad ni a la construcción intersubjetiva de la memoria.

Jacques Le Goff afirma que la escritura permite a la memoria un doble progreso a partir de dos formas de fijarla en el exterior: la primera es la inscripción, que es la fijación de la memoria a través de signos en espacios que no necesariamente están destinados a la escritura, que permite la creación de monumentos que se vuelven referentes para la conmemoración —como los obeliscos, las pirámides, las estelas o los árboles en los que los enamorados escriben sus nombres, por ejemplo—. La segunda forma es el documento, que se crea a partir de la existencia de un soporte específicamente destinado a la escritura —actualmente es el papel, pero en la antigüedad se utilizaron diversos materiales como el hueso, el barro o las cortezas de árbol.

En el siguiente capítulo abordaré de manera más amplia el tema de los documentos y los monumentos. Por el momento, me limito a destacar las diferencias entre la oralidad y la escritura respecto a la memoria.

La oralidad se caracteriza por su fugacidad, las cosas dichas se pierden en el tiempo de manera casi inmediata; su única posibilidad de permanencia recae en la memoria de quien escucha. Es por ello que está más sujeta al olvido y a la deformación; la memoria oral se transmite de boca en boca, de rememoración en rememoración. A pesar de las fórmulas para abatir el olvido, cada recuerdo será narrado a partir de la subjetividad de quien habla y del contexto en que lo hace.

La escritura, en cambio, posee un remanente físico que le permite distanciarse de quien lo escribe —ya que probablemente no estará presente en el momento en que alguien lo lea— y trascender en el tiempo independientemente de los sujetos. Lo escrito se convierte en un objeto ajeno a quien lo escribe y a quien lo lee; es por ello que se ha convertido en el vehículo de las instituciones y los académicos, que han terminado de revestirlo con un halo de “veracidad” —aun cuando esté creada desde la subjetividad del escritor e interpretada desde la subjetividad del lector.

Así, la oralidad y la escritura no son sólo dos maneras de transmitir el pasado, sino que promueven diferentes formas de representarlo. Mientras que la oralidad se acerca a la rememoración, la escritura pretende ser una herramienta de la memorización; la primera permite al pasado seguir vivo –reinventándose cada vez que se hace presente–, la segunda busca retener un momento del tiempo, hacer del pasado algo quieto, muerto.

Las diferencias entre la transmisión oral y escrita están vinculadas con las diferencias entre la memoria y la Historia. Pierre Nora plantea que entre estas dos formas de representar el pasado hay una relación de oposición. La memoria está en permanente transformación, construida a partir de la relación entre memoria y olvido, abierta a la influencia de los afectos y las intenciones de quien recuerda, capaz de modelar y fundar un pasado. La historia, en cambio, se resiste al cambio, no sólo busca eliminar al olvido, fundarse en la razón y dejar a un lado los aspectos subjetivos. Pero el orden lógico y científico que la historia busca establecer sobre el pasado sólo es posible si se elimina la memoria.⁷⁸

La relación entre memoria e Historia es similar a la de la oralidad y la escritura; la memoria se basa en la vitalidad del pasado que la oralidad promueve, mientras que la Historia requiere de la aparente inmutabilidad de la escritura.

Aun cuando la Historia se ha alejado de la lucha contra la memoria mediante nuevas formas de hacer historia,⁷⁹ es importante mencionar estas diferencias, ya que expresan una de las posibles intencionalidades de la escritura: la de mantener al pasado quieto, hecho Historia.

⁷⁸ Robert R. Archibald, "A personal History of Memory", en Jacob J. Climo y Maria G. Cattell (eds.), *op. cit.*, p. 70.

⁷⁹ Como la historia de las mentalidades o la historia de la vida cotidiana, que utilizan como herramientas a la memoria oral y a algunos testimonios escritos como son diarios o cartas.

El hacer cotidiano sobre el pasado

Las pugnas por la memoria en San José Lagunas

Porque la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.

WALTER BENJAMIN

A lo largo de los capítulos anteriores he ido desenvolviendo los elementos que me permiten construir una respuesta a la pregunta central de esta tesis que es, en pocas palabras, ¿qué llevó a la familia Ramírez a escribir la historia de San José Lagunas? En el segundo capítulo expuse una recopilación de narraciones sobre la historia del pueblo y sobre la lucha por las tierras con el “pueblo padre”, Alpoyecancingo, con la intención de mostrar cuáles fueron los elementos observados en mi trabajo de campo que me permitieron hacer una interpretación de las razones de las pugnas por la memoria en la comunidad, de las que la escritura de la historia es una parte.

El tercer capítulo tuvo como objetivo fijar una posición sobre el tema de la memoria desde la teoría sociológica, en la que definí a la memoria intersubjetiva como la construcción que del pasado hacen los sujetos al interactuar en los mundos de vida que habitan cotidianamente. Definí

también a la oralidad y la escritura como dos formas distintas de exteriorización y objetivación de la memoria intersubjetiva.

El cuarto y último capítulo tiene como intención desarrollar mi interpretación sobre los eventos de San José Lagunas a partir de los elementos teóricos propuestos, con el fin de responder a mi pregunta inicial.

En un primer plano, esta respuesta se desenvuelve en el material de mi trabajo de campo, es decir, en aquellas palabras recopiladas durante mis entrevistas que me permiten suponer las razones que desencadenaron la inquietud de la familia Ramírez por escribir la historia.

En un segundo plano, la interpretación que puedo hacer sobre estos hechos, que tiene que ver fundamentalmente con las implicaciones simbólicas de la escritura de la memoria, es decir, ¿qué sucede una vez que la rememoración se fija en un papel?

De estos dos planos surge un tercero, en el que la importancia de la forma en que el pasado es rememorado queda expuesta, al estar vinculada con los problemas cotidianos de la comunidad.

La memoria en discusión: los temas que definen la importancia del pasado en San José Lagunas

La división de la familia Ramírez y la importancia de los antecesores

El deber de la memoria es el deber de los descendientes y tiene dos aspectos: el recuerdo y la vigilancia.

MARC AUGÉ

Cuando comencé a realizar mi trabajo de campo en San José Lagunas me fijé como primer objetivo recopilar diversas versiones de la historia de su fundación, imaginando que encontraría maneras de recordar el pasado que se contrapusieran de manera tajante a la versión escrita por Ponciano y su hijo, y que a través de ellas podría responder a mi pre-

gunta. Sin embargo, a lo largo de mis entrevistas sólo encontraba la misma versión, con algunos matices. Esta aparente homogeneidad fue frustrante al principio y me llevó a enfocar mi trabajo de campo en desentrañar esas minucias: poco a poco, cada detalle se convertía en el objetivo de mi siguiente visita, de tal manera que fue a través de pequeños acercamientos que fui encontrando sentido a estas sutilezas.

Como expliqué en el segundo capítulo, las diferencias en la manera de reconstruir el pasado entre los habitantes de San José Lagunas giran en torno a dos temas fundamentales: por una parte, la constitución de la familia Ramírez y el debate sobre cuál de los dos hermanos fundadores era el legítimo portador del apellido. Por otra, el problema por las tierras con Alpoyecancingo, que puso en evidencia una serie de conflictos al interior de la comunidad, y una parte central de la historia, la legitimidad de la posesión de las tierras por parte de la familia Ramírez.

Las entrevistas que expuse en el segundo capítulo muestran las diferencias al interior de la familia Ramírez. Por un lado están los descendientes de Pantaleón –Ponciano, Fausto y Rodrigo– que afirman que su antecesor era el verdadero Ramírez, que recibió el apellido de su padre, “que por eso ellos son ‘güeros’ y los otros no”. En sus recuerdos exaltan a Pantaleón como un hombre que trabajó mucho y tuvo muchas habilidades que le permitieron reunir el dinero para comprar las tierras; además, fue un hombre generoso, que contribuyó con recursos y mano de obra en la conformación del pueblo. En sus narraciones, Valeriano pasa a un segundo plano, prácticamente no lo mencionan y es que, dicen, él no era un legítimo Ramírez, “él tenía otro padre y otro apellido”. Por eso, dice Fausto Vega, “ellos no son como nosotros”.

Por otro lado están quienes descienden de Valeriano –Virginio y Ricardo Diego–, quienes afirmaron que su abuelo era el verdadero Ramírez, mientras que Pantaleón era hijo de algún español y que por eso en su familia son puros “güeros”. Según esta versión, Valeriano era el que tenía el dinero y quien decidió regalar algunas tierras a su hermano.

Por eso, afirma Ricardo Diego, “ellos no tienen mucha validez con la tierra”.

Esta discusión acerca de si los lazos consanguíneos son o no verdaderos, y del supuesto origen “español” de Pantaleón Ramírez me parece profundamente interesante, ya que se desprenden de ella muchas posibles líneas de investigación que atraviesan, también, el tema de la memoria. La cuestión de los lazos familiares suele tener un papel fundamental en las comunidades sin escritura: “La esfera principal en la que se cristaliza la memoria colectiva de los pueblos sin escritura es la que da un fundamento —aparentemente histórico— a la existencia de etnias o de familias, es decir, los mitos del origen”.¹

A lo largo de mi trabajo de campo escuché con frecuencia la frase “aquí todos somos familia”, y siempre llamó mi atención la rapidez con la que todas las familias habían terminado por emparentarse —ya que el pueblo se formó alrededor de 1910, por lo que tienen pocas generaciones de convivencia— y, sobre todo, la manera en que todos conocían a la perfección los complejos lazos que emparentaban a unos con otros. Gilberto Giménez afirma que este interés por los orígenes es especialmente importante para las comunidades étnicas, que incluso llegan a definir su identidad a partir de una “consanguinidad imaginaria”.²

El tema del origen muestra una relación entre la memoria y la identidad. La existencia de una identidad colectiva ha sido objeto de largas discusiones y puede ser cuestionada por un camino muy similar al que ha guiado mi crítica sobre el concepto de memoria colectiva. Gilberto Giménez la define como un hecho simbólico constituido a partir de la percepción compartida de un “nosotros” que se mantiene relativamente homogéneo a través del tiempo y que se constituye esencialmente a partir del reconocimiento de las diferencias con un “otro” que ponen

¹ Jaques Le Goff, *op. cit.*, p. 136.

² Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, tomo I, México, Conaculta, 2005, p. 97.

en evidencia los rasgos compartidos. Esta construcción requiere de la memoria, ya que es la forma en que un grupo se reconoce en el paso del tiempo, por lo que tiene una naturaleza esencialmente histórica –de ahí que esté siempre en relación con los orígenes.

Giménez afirma que “la ‘realidad’ de una identidad es, en gran medida, la realidad de su representación y de su reconocimiento”.³ Esto quiere decir que la identidad no está nunca terminada sino que, como la memoria, está en permanente construcción a través de las interpretaciones y los contenidos que le dan un grupo de sujetos en interacción. La identidad también se construye intersubjetivamente, y en este proceso se toca permanentemente con la memoria, afectando una la construcción de la otra.

La necesidad de dar nuevos contenidos a una identidad puede llevar a nuevas formas de rememorar el pasado, así como ciertas transformaciones en la rememoración –el descubrimiento de nuevas huellas, la confrontación con otras versiones, etcétera– pueden llevar a la necesidad de replantear una identidad.

La discusión entre las dos partes de los Ramírez pasa, también, por la personalidad y las posesiones de cada uno de los hermanos. Cada sección afirma que su antecesor era más simpático, más bondadoso, más trabajador y más rico, a la vez que menosprecia al otro. Estas diferencias son igualmente importantes, ya que están vinculadas con el prestigio. La familia Ramírez busca enaltecer a sus antepasados como una forma de hacer más sólida su posición al interior del pueblo: por un lado los hará más honorables, por el recuerdo de aquello que sus antepasados hicieron; por el otro, solidificará la legitimidad de la posesión de sus tierras.

Este aspecto es especialmente claro en el caso de Ponciano Ramírez, quien narra la historia del pueblo entremezclada con la de su padre,

³ *Ibid.*, p. 91.

deteniéndose a describir todas sus virtudes, hazañas y sacrificios. Por ello, para Ponciano la historia es un bien sumamentepreciado que –afirma risueño–, nadie más conoce: “Nadie sabe, pregúntale ‘¿tú sabes?’ ‘Noo’, dice. ‘¿Y tú?’ ‘Nooo’. Nadie sabe. Ninguno sabe cómo se formó, quién vino, nadie sabe. Tal vez abrió los ojos y ya es la vida de Dios, ¡Ándale! Así lo cuentan, todo”.⁴ Y que administra cuidadosamente, ya que no se la cuenta a todos ni mucho menos deja su texto en cualquier mano. Cuando le pregunté a Ponciano si le había enseñado el escrito a alguien del PRD, me respondió firmemente: “Ellos no, ¿para qué si no son su familia, pues? Hubiera enseñado yo cuando estaba unido el pueblo, pero cuando estamos desapartados, ¿pa’ qué? ¡No, a esos no, chismosos! ¿Pa’ que nos hagan burla?”⁵

El tema de los orígenes no ha quedado en el olvido entre los habitantes de San José Lagunas. Por el contrario, se mantiene presente, se sigue transmitiendo a través de las generaciones y se discute entre familiares, amigos e incluso rivales. Es un ejemplo de la memoria viva, que se reconstruye de manera intersubjetiva en diversos espacios de la vida cotidiana. Los nombres de los fundadores del pueblo eran conocidos por todas las personas con las que hablé, tuvieran o no relación con los Ramírez, aunque sin duda es esta familia la que muestra mayor interés por narrar la historia de sus antecesores y del pueblo.

Considero que este esfuerzo por mantener viva la historia expresa el interés de la familia Ramírez por legitimar su posición en la comunidad, ya que es la forma en que explican su ubicación en el centro del pueblo y la posesión de un mayor número de tierras que otras familias, lo cual se traduce en una mejor posición económica. Además, los Ramírez gozan de un prestigio particular al interior de la comunidad, que los lleva a ocupar con frecuencia los puestos honoríficos, como los de

⁴ Entrevista con Ponciano Ramírez, 24 de enero de 2006.

⁵ *Idem*.

autoridades –comisarios, principales, encargados de los asuntos agrarios, etcétera– o líderes en la organización de algunos eventos, como aquellas fiestas del pueblo en las que no se asigna a un mayordomo. En general, la gente del pueblo se refería a ellos en buenos términos: “son buena gente”, “Ponciano sabe mucho”, “son generosos”.

La familia Ramírez se esfuerza por mantener vivo el pasado que la legitima, a pesar de las diferencias en su interior; pero este esfuerzo se ha realizado siempre fundamentalmente por el medio oral. A lo largo de mis entrevistas no encontré algún momento en que la discusión al interior de la familia se volviera un tema especialmente álgido, que pusiera en tela de juicio los derechos sobre la tierra o la posición ante el pueblo de alguno de sus miembros. Es por ello que considero que las diferencias de la familia Ramírez no adquieren un papel preponderante en las pugnas por la memoria que llevaron a la escritura de la historia, ya que, como dice Virginio “él lo que sabe y lo que yo sé también, porque todos somos hijos de los grandes, de los nativos, de los que hicieron el pueblo. Por eso quedamos aquí, centro del pueblito”.

El problema de Alpayecancingo y la legitimidad de las tierras

*Es una historia conocida amigos
todos la recordaremos
viento del pueblo se perdió en el pueblo
pero no ha terminado.*

J. A. GOYTISOLO

El problema con Alpayecancingo es otro de los temas que definen la importancia del pasado en San José Lagunas. El pleito con el pueblo vecino fue cobrando relevancia a lo largo de mis entrevistas; en un principio fue apenas mencionado por Rodrigo Ramírez, pero conforme pregunté al respecto, mis entrevistados hablaron más y más de eso, hasta

que se convirtió en un asunto central para mi investigación. Considero que es importante hacer una breve recapitulación sobre este tema, que desarrollé a través de las entrevistas en el capítulo II.

Alpoyecancingo es el pueblo más cercano a San José Lagunas, es el “pueblo padre” debido a que de él vinieron los primeros pobladores y a que a él pertenecían los terrenos originariamente. En el año 2003 la gente de Alpoyecancingo avisó a las autoridades de San José Lagunas que habían descubierto que los terrenos de su pueblo estaban dentro de su plano y que ellos tenían las escrituras originales de las tierras. Les plantearon entonces dos posibilidades: que las tierras de San José Lagunas se hiciera ejidales o comunales; prefirieron la segunda opción y desde ese entonces todas las tierras del pueblo son comunales, aunque siguen funcionando como pequeña propiedad, ya que los habitantes del pueblo reconocen a los dueños de las tierras. Actualmente todos los habitantes de San José Lagunas poseen un certificado del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede)⁶ en el que se acredita la posesión del 0.3985 por ciento de las tierras comunales del pueblo.

El problema con Alpoyecancingo es consecuencia de las divisiones al interior de la comunidad, ya que inició porque alguien del pueblo fue a denunciar a Ponciano Ramírez porque no dejaba que los demás aprovecharan los recursos naturales de su propiedad, que abarca no sólo tierras de sembradío, sino también algunas de los cerros que rodean el pueblo. Esta denuncia indignó a la gente de Alpoyecancingo, ya que según sus documentos Ponciano Ramírez no era dueño de ningún terreno y no tenía, por lo tanto, derecho a vender ni a explotar las tierras, por lo que lo denunciaron ante las autoridades de Chilpancingo y lo

⁶ El Procede fue puesto en marcha por el gobierno federal en 1992 con la intención de regularizar la tenencia de las tierras en el campo y dar certidumbre jurídica a los agricultores a través de la entrega de certificados parcelarios y/o de derecho de uso común. Fuente: www.pa.gob.mx, consultada el 16 de agosto de 2006, 6:08 pm.

presionaron para que devolviera el dinero a las personas que le habían pagado las tierras, cosa que finalmente no sucedió.

Mis acercamientos al tema de Alpoyecancingo me impresionaban cada vez más, porque de aquello que en un momento me narraron sólo como un problema de tierras —uno más de los muchos que existen entre los pueblos cercanos a San José Lagunas y de los cientos de miles que existen en todos los pueblos de México— surgió una nueva versión de la historia de la fundación de la comunidad que ponía en duda la legitimidad, no sólo de Ponciano, sino de toda la familia Ramírez.

Desde nuestra primera entrevista, Antolín Leal —quien era comisario cuando inició el problema con Alpoyecancingo— comenzó a contarme la historia de San José Lagunas de manera distinta, afirmando que Pantaleón y Valeriano Ramírez no habían comprado las tierras donde más tarde consolidarían el pueblo, sino que las habían tomado, contradiciendo con ello a todas las demás voces que había escuchado en San José. Tras decir esto, comenzó a narrarme la otra historia, que se descubrió a partir de que Alpoyecancingo demostró ante las autoridades de Chilpancingo que las tierras de San José Lagunas siempre les habían pertenecido a ellos. Cuando pregunté a Antolín Leal si conocía la historia que habían escrito los Ramírez, me dijo que sí e inmediatamente afirmó que la escribieron antes de que surgiera el problema con Alpoyecancingo, pero: “Todavía no habían dicho nada, pero sí *ya venían comentando eso, por eso estaba preocupado*, dice. Pero no se pudo hacer nada porque los de Alpoyecancingo tienen papeles. Ellos ya sabían, pero si pudiéramos defender los problemas, ¿pero cómo? *Ellos tienen todo papel con ellos*”.⁷

A través de estas palabras, Antolín Leal respondió de manera casi contundente a mi pregunta de investigación: Ponciano estaba preocupado porque había escuchado rumores sobre la intención de los habi-

⁷ Entrevista con Antolín Leal, 21 de marzo 2006.

tantes del pueblo vecino de denunciar que ellos eran los que tenían los papeles y en ese momento escribió la historia de la fundación del pueblo, adjuntando algunas escrituras, y lo llevó a Chilpancingo para que las autoridades pusieran un sello reconociendo su escrito.

Después de esta entrevista comencé a buscar a Rodrigo Ramírez, quien fue muy difícil de encontrar, ya que está siempre haciendo diligencias en Chilpancingo, Tlapa o Alcozauca, fundamentalmente para asuntos de la escuela, pero también para otros temas de la comunidad. Después de muchos días, Rodrigo me recibió en la dirección de la escuela y respondió de la manera más atenta posible a mis preguntas sobre cómo había escrito el texto.

Rodrigo me explicó que cuando empezaron a redactar el texto ya había rumores sobre la intención de Alpoyecancingo de hacer comunales las tierras de San José Lagunas. Que entonces él comenzó a preguntarse cómo había cambiado la ley agraria o qué había pasado para que las tierras de su familia pudieran pasar a ser comunales. En ese momento se puso a buscar entre los documentos más antiguos, entre los que encontró uno en el que Pantaleón Ramírez solicitaba que las tierras de San José Lagunas no fueran convertidas en ejido, porque él ya había repartido sus propiedades entre los habitantes del lugar. En el documento, Pantaleón advierte que hace esta petición porque algunas personas de Alpoyecancingo fueron "mal aconsejadas" para que pidieran esos terrenos como donación de ejido. Desde ese entonces hubo gente que no estuvo de acuerdo con que esas tierras pertenecieran a los hermanos Ramírez:

Bueno, entonces, de hecho, tuvo que haber gentes que no estuvieron de acuerdo, ¿no? Como hoy en día nos damos cuenta, de que *a veces que vemos un terreno abandonado de gran extensión, las personas pueden ellos... como los considerados "aviadores"* ¿no? Llegan, se posesionan de ese terreno y lo vuelven de su propiedad. Y también aquí en el pueblo hubo muchas personas que ellos estaban de acuerdo

*de que esto fuera comunal, por la misma razón de que ahora sí, tú sabes cuáles son los intereses de cada ciudadano, ¿no? De los campesinos. Sin embargo obran documentos ¿no?*⁸

En su búsqueda también encontró el documento del que se valió Alpoyecancingo para hacer comunales las tierras de San José, en el que los propietarios de ambos terrenos hacen el deslinde de las tierras y las vuelven comunales con el fin de legalizarlas:

*Como la mayoría de la gente venía de Alpoyecancingo a acá tuvieron que fusionar sus ideas y eso lo grabaron en 1946, posterior y cuando los documentos datan de mucho antes, desde 1886 y cuando se lo venden a Pantaleón fue en 1921. Entonces en 1946 hacen el deslinde, argumentando de que las tierras se deben de reconocer, deben tener sus documentos, su plano y este, para que no otros pueblos vayan a invadir esas tierras, ese es el concepto de ellos, hay que reservar esas tierras, porque si no [...] otros pueblos más nos pueden quitar una parte, hay que legalizarlo y fue así como las personas estuvieron de acuerdo. Sí y eso fue el documento, podemos decir, que se valió Alpoyecancingo para hacer el plano definitivo. Ese fue uno de los argumentos porque firman todos los señores, firman los dos comisarios, de ambos pueblos, el comisario de bienes comunales y tuvieron que hacer un documento ahora sí de toda esta gran extensión como terrenos comunales.*⁹

Fue así como surgió en Rodrigo y su familia la inquietud de escribir sus recuerdos y juntar los papeles que los probaban, de lo que surgió la historia escrita de San José Lagunas. Me contó que cuando su padre y su tío se sentaron a hablar para contarle lo que sabían, había muchas cosas en las que no se podían poner de acuerdo, que no coincidían, entonces me dijo: "Yo les preguntaba, 'Bueno, ustedes me dicen que la

⁸ Entrevista con Rodrigo Ramírez, 5 de abril de 2006.

⁹ *Idem.*

tenencia de la tierra fue en esos tiempos, pero yo no he visto ese tipo de documentos, yo quisiera que ustedes me mostraran esos documentos para que yo tome nota de quiénes fueron realmente los vendedores de esas tierras, pues. Cómo estuvo que se asentaron en este lugar”.¹⁰

Tras conocer esta historia pregunté a todos mis entrevistados acerca del asunto, y la mayoría de ellos comenzaron a platicarme de nuevo la historia del pueblo, pero de una manera distinta. Como si ni siquiera recordaran nuestras conversaciones anteriores, me contaban cómo Valeriano y Pantaleón habían ocupado estas tierras sin comprarlas y habían creado después la cuadrilla. En mis siguientes entrevistas con los Ramírez encontré diferentes versiones sobre los documentos que demuestran la posesión de las tierras. Ponciano afirma que las escrituras existen, pero que nunca pasaron por el Registro Público de la Propiedad; otros, como Virgilio y Ricardo Diego, afirman que sí existen las escrituras primordiales, pero que nadie sabe bien dónde están; y otros, como Antolín Leal, están convencidos de que nunca hubo un contrato de compra-venta. Para fines de esta investigación, la existencia o no de esos papeles no es importante, ya que, como he dicho, no tengo interés en escribir una verdadera historia de San José Lagunas, sino en comprender cómo se ha construido la historia que me cuentan y a qué intereses responden estos esfuerzos por recordar.

Considero que el problema con Alpoyecancingo explica cuál fue el contexto que despertó en la familia Ramírez la inquietud no sólo de platicar la historia, sino de escribirla. La pugna con el pueblo vecino que convirtió las pequeñas propiedades en tierras comunales puso en tela de juicio la historia de la fundación del pueblo y con ella, la legitimidad de toda la familia Ramírez. Expuso, también, que las diferencias entre los partidos políticos que llevaron a la división del pueblo no sólo recaen en cuestiones ideológicas, sino también materiales. Quienes

¹⁰ *Idem.*

denunciaron a Ponciano, que es del PRI, eran del PRD, y la razón por la que lo denunciaron está vinculada con la distribución de las propiedades y los beneficios que de ellas se desprenden. Los del PRD son aquellos que no tienen tierras, mientras que los del PRI poseían grandes propiedades.

Las narraciones que recopilé en San José Lagunas son una muestra muy rica de aquellas características de la memoria que describí en el capítulo anterior. Cada sujeto construye su propia narración a través de las huellas que le son más significativas, poniendo peso en algunas y olvidando otras –que no necesariamente son las menos significativas–, haciendo parecer un evento como algo simpático o terrible, refiriéndose a los lugares, el ambiente y los rostros que acompañan a su recuerdo.

Al contar la historia del pueblo, cada quién me contaba también un poco de su propia historia; permanecen, sin embargo, una serie de elementos que forman parte de una memoria común, ya sea porque fueron vividos por muchas personas al mismo tiempo o porque tocan temas que les interesan a todos –como es el caso de las historias de las compras y ventas de las tierras, de la construcción de la iglesia o de la división entre partidos–. Las diversas rememoraciones que se hacen sobre esos temas son las que ponen en evidencia la existencia de una memoria viva, que se transforma a partir de la socialidad del devenir cotidiano.

La escritura de la historia del pueblo forma parte del movimiento de esta memoria, gira en torno a aquellos temas del pasado que son de interés común entre los habitantes de San José Lagunas y comienza a realizarse en un contexto en que un interés común presente –la propiedad de la tierra– está sujeto a transformaciones que no sólo preocupan a la familia Ramírez sino a una gran parte del pueblo –todos aquellos que poseían propiedad privada y que les fue arrebatada.

Es por ello que el análisis de la escritura del texto no puede girar sólo en torno a los intereses de la familia Ramírez. En este sentido, es importante resaltar que si bien todos mis entrevistados conocían la

versión de la historia que se desprende del problema con Alpayecan-
cingo, me contaron primero la otra versión, la misma que aparece escrita
en el texto de Ponciano. Fue sólo cuando les pregunté específicamente
sobre ese tema que hablaron de la otra historia.

Entre estas dos versiones –la de que Valeriano y Pantaleón compra-
ron las tierras y la de que las ocuparon como “aviadores”– los habitan-
tes de San José Lagunas han preferido contar la primera.

**Decisiones sobre la memoria. De la escritura como acto simbólico
a la construcción de una memoria oficial**

La escritura como acontecimiento y el valor de los documentos

*Herodoto se fe envuelto en un dilema irresoluble:
por un lado dedica su vida a intentar preservar la
verdad histórica, lleva a cabo sus investigaciones
para impedir que el tiempo borre la memoria de la
historia de la humanidad, y por el otro, su principal
fuente de noticias no es otra que unos interlocutores
que le cuentan los hechos no tal como sucedieron,
sino tal como les hubiera gustado que sucedieran.*

RYSZARD KAPUSCINSKI

Como mencioné en el capítulo anterior, existen muchas diferencias en-
tre la oralidad y la escritura, de las cuales puede concluirse que la
primera permanece más cercana a la memoria viva –ya que es un acon-
tecimiento volátil basado en la rememoración– y la segunda a la histo-
ria –por su interés en que el pasado quede fijo en un papel, que no
cambie con los tiempos.

A pesar de estas diferencias, la transmisión oral y la escrita tienen
algo en común: ambas están inmersas en un contexto de creación que
les da sentido y del que además dan cuenta aunque no sea de manera

voluntaria. Esta lógica enfatiza que toda exteriorización de la memoria —ya sea en las narraciones cotidianas, en la escritura de un testimonio o en la investigación histórica— es una acción cargada de sentido, es un acontecimiento, en el uso que Pierre Nora hace del término: “El acontecimiento no atestigua tanto lo que traduce como lo que revela, no tanto lo que es como lo que desencadena. Su significado se absorbe en su resonancia; no es más que un eco, un espejo de la sociedad, un agujero”.¹¹

Al convertirse en narración, la rememoración se convierte en un acontecimiento desencadenado por una acción, la de narrar, la de objetivar y exteriorizar la memoria, que adquiere significados distintos al hacerse de manera oral o escrita, ya que la sociedad atribuye valores distintos a la palabra en cada una de estas presentaciones.

En nuestra vida diaria preferimos dejar ciertas cosas en el campo de la oralidad, ya sea porque necesitamos la cercanía del encuentro cara a cara para expresarlas, porque estamos acostumbrados a que la mayor parte de nuestra comunicación sea hablada, porque no nos parecen suficientemente importantes como para llevarlas al papel o porque no hay ningún interés práctico o emocional para que trasciendan en el tiempo. Existe también el campo de lo que ponemos por escrito, como aquellas notas sobre cosas que tememos olvidar, los apuntes sobre pensamientos o nuevos conocimientos que quisiéramos revisar después, las declaraciones o documentos legales que no pueden estar sujetos a un cambio, las palabras íntimas que no deseamos compartir con nadie más o algún evento que nos sorprendió tanto que deseamos guardarlo por escrito.

La objetivación de la palabra oral y la escrita son dos tipos de acción aun cuando su fin último sea el mismo —comunicar algo—, porque responden a diferentes necesidades, tienen intencionalidades distintas y consecuencias distintas.

¹¹ Pierre Nora, “La verdad del acontecimiento”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (comps.), *Hacer la historia I*, Barcelona, Laia, 1978, p. 233.

Es por ello que puedo entender la escritura de la historia del pueblo como una acción cuyo sentido busco comprender, para lo cual me es necesario profundizar en el valor simbólico del acto de la escritura. Para ello, retomo la discusión planteada por Jacques Le Goff acerca de las diferencias entre monumento y documento.

De acuerdo con Le Goff, el *monumento* y el *documento* son dos residuos físicos de la memoria que pueden ser utilizados para la reconstrucción del pasado tanto por la memoria intersubjetiva como por la historia. El término 'monumento', de acuerdo con sus orígenes filosóficos, se refiere a todo aquello que puede desencadenar un proceso de memoria, es decir, cualquier resto material del pasado en el que pueda fijarse un recuerdo, ya sea de manera intencional o no. Generalmente se asocia al monumento con obras arquitectónicas o con restos de viejas civilizaciones.

La palabra 'documento' deriva del latín *docere*, que quiere decir "enseñar", pero ha tomado el sentido de "prueba" a partir, sobre todo, de su uso en el lenguaje jurídico. A diferencia del monumento, el documento hace referencia necesariamente a algo que está escrito y que, por lo tanto, ha sido creado con la intencionalidad de permanecer en el tiempo, como los registros legales, las crónicas de los conquistadores, los jeroglíficos, los pergaminos.

En el mundo jurídico, las escrituras, los testimonios y los contratos son documentos que adquieren una objetividad inapelable, ya que dan constancia de la aprobación de quien los realizó, que pone en ellos su sello, su firma. La escuela histórica positivista retomó el término del lenguaje jurídico para referirse a aquellos vestigios escritos a partir de los cuales es posible reconstruir un hecho histórico y que adquirieron, también, el carácter de objetivos.

Es el hecho de haber quedado inscrito en un papel lo que convierte al testimonio del documento en una verdad objetiva del pasado, ya que no ha estado sujeto a cambios a través del tiempo, por lo que cada vez que lo revisamos es el mismo, con las mismas palabras. Por ello, los

documentos se convirtieron para los historiadores en objetos preciosos e incuestionables, al igual que lo eran para los juristas.

La palabra “documento” es utilizada con mucha frecuencia por los habitantes de San José Lagunas, en la mayoría de los casos para referirse a los papeles legales –los títulos de propiedad, los permisos o reconocimientos otorgados por el gobierno, las actas de matrimonio, etcétera–, pero también nombran así a otros escritos, entre los que sobresale el texto con la historia escrita por Ponciano. Y es que la noción de documento ha sido transportada, también, al lenguaje común, donde ha dotado de nuevos contenidos al texto escrito: son precisamente las cualidades atribuidas al documento –su veracidad, su objetividad, su calidad de prueba irrefutable– las que se le atribuyen a la escritura.

Es por este encuentro entre los sentidos del documento y la palabra escrita que la fijación de conocimientos, pensamientos y recuerdos en el papel se ha convertido en una necesidad imperante en diversos campos. En la escuela –los niños deben escribir lo que aprenden y a aprender leyendo–, en los círculos científicos –donde es indispensable referir lo dicho a una bibliografía para que adquiera validez– y en los espacios más variados de la vida cotidiana, donde nunca recibimos de igual forma una comunicación verbal que una escrita.

Como mencioné en el capítulo anterior, la escritura se considera algo cerrado, que queda detenido en el tiempo. De ahí, que en el acto de escribir la historia esté implícita la intención de separarla de la memoria viva, que se transforma a partir de los constantes intercambios verbales de la vida diaria.

En este orden de ideas es que puedo afirmar que al crear el texto, la familia Ramírez estaba construyendo un documento, es decir, crear una historia que, por estar escrita, trascendiera a esa memoria tan viva que corría el peligro de transformarse radicalmente ante aquellos hechos del pasado que –siendo verdaderos o no– salieron a la luz tras el enfrentamiento con Alpoyecancingo.

Jacques Le Goff enfatiza que la creación de un documento no tiene sólo la intencionalidad de dejar huella de un evento o de una época, sino de construir una imagen de ella, es decir, una versión. Por ello, no puede considerarse a ningún documento como un vestigio objetivo, que sólo es necesario leer para comprender lo que ha sucedido en el pasado:

El documento no es inocuo. Es el resultado ante todo de un montaje, consciente o inconsciente, de la historia, de la época, de la sociedad que lo ha producido, pero también de las épocas ulteriores durante las cuales ha continuado viviendo, acaso olvidado, durante las cuales ha continuado siendo manipulado, a pesar del silencio [...] El documento es monumento. Es el resultado del esfuerzo cumplido por las sociedades históricas por imponer al futuro –queriéndolo o no queriéndolo– aquella imagen dada de sí mismas.¹²

Así, el documento se desprende de su disfraz de objetividad y adquiere una nueva forma, similar a la del monumento, en la que más que permitirnos conocer un evento ocurrido –sería, en tal caso, una versión de lo sucedido– nos permite iniciar un análisis sobre el contexto en el que fue creado. Se comprende al documento ahora como “un producto de la sociedad que lo ha fabricado, según los vínculos de las fuerzas que en ellas retenían el poder...”¹³

Memoria, historia y poder

Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes.

CARLOS MARX

Del planteamiento de Le Goff surge una pregunta obligada ante la presencia de cualquier documento: ¿por qué se escribió? Esta pregunta abarca

¹² Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 238.

¹³ *Ibid.*, p. 236.

los cuestionamientos sobre cuál fue el contexto social del que surgió la necesidad o el deseo de objetivar una memoria, cuál es la versión que este documento busca dar del momento en que fue creado y por qué.

Retorno de nuevo a mi pregunta inicial. Hasta ahora ha quedado claro que el problema con Alpoyecancingo y las dudas sobre el pasado que de él surgieron fueron el contexto en el que nació la inquietud en la familia Ramírez de escribir la historia.

El documento no hace alusión alguna al problema con Alpoyecancingo, no habla del momento en el que fue creado, pero esta ausencia —ya sea por omisión o por olvido— expresa con mucha claridad la versión que los Ramírez buscaron fijar en las letras que es, precisamente, aquella historia que era conocida y aceptada en San José Lagunas antes del escándalo generado por el pueblo vecino.

Como lo expuse en el segundo capítulo, la versión escrita narra la historia de dos hermanos que juntaron el dinero para comprar las tierras a un cura y que tuvieron la voluntad de formar una cuadrilla, para lo que pidieron permisos, regalaron tierras, construyeron la iglesia y la escuela. En el texto escrito, Valeriano y Pantaleón, los antecesores de los Ramírez, son colocados en el papel de los padres del pueblo, que lo construyeron con su deseo, su trabajo y su generosidad.

Para comprender el porqué de la elección de esta versión es necesario aprovechar la oportunidad que la memoria, y con mayor precisión la rememoración, nos da para observar la relación entre el pasado y el presente.

Esta versión fue transmitida de manera oral desde la generación fundadora, de tal manera que todos en el pueblo —incluyendo a los descendientes directos de Valeriano y Pantaleón— estaban convencidos de que las tierras pertenecían a la familia Ramírez. Por eso las rentaron, las compraron o las recibieron como un regalo en algunos casos. Esta memoria viva en una cultura de transmisión oral funcionaba como el equivalente a un documento: la tenencia de la tierra se hacía verdadera

porque había una historia que la explicaba. Sin embargo, la memoria oral no fue un arma suficiente para contrarrestar los documentos escritos presentados por los habitantes de Alpoyecancingo, que establecieron una nueva versión de la historia que fue aceptada como cierta por algunos habitantes de San José Lagunas y por aquellas autoridades agrarias que se valieron de estos papeles para imponer la propiedad comunal en el pueblo.

La versión que el documento escrito por los Ramírez da al futuro fue apoyada por una gran parte de la comunidad –todos aquellos que olvidaron hablarme del problema con Alpoyecancingo y prefirieron contarme la versión más antigua–, en parte porque también sustenta la tenencia de aquellos que le compraron a los Ramírez, y en parte porque es la historia que legitima a toda la comunidad. Es la historia que explica sus orígenes, que da cuenta de su conformación y su crecimiento.

Esta elección entre las posibles formas de rememorar pone en evidencia que los sujetos no sólo construyen una memoria intersubjetiva, sino que también son contruidos como grupo a través de esta memoria. Al vincularnos con nuestro pasado, la memoria nos permite construir identidades, ideologías, concepciones del mundo, conocimientos, preferencias, hábitos y costumbres. Es, por lo tanto, un elemento indispensable para la vida cotidiana.

La memoria, la experiencia del presente y las expectativas de futuro no pueden separarse; están divididas por membranas casi invisibles, que permiten un constante flujo que las alimenta y transforma. Es decir, que los sujetos vamos y venimos por coordenadas temporales no lineales, a partir de las que comprendemos nuestro presente –que está también en permanente flujo– y actuamos sobre él.

Esta compleja red temporal pone en evidencia que la memoria está inevitablemente inscrita en nuestras *prácticas cotidianas*. Michel De Certeau define las prácticas cotidianas como aquellas acciones que se realizan en el espacio de la vida cotidiana que parecieran ser sólo ruti-

narias y repetitivas –como platicar, cocinar, caminar, escribir, leer o ver la televisión–, pero que son también “modos de hacer”, ya que en ellos se pone en evidencia cómo los sujetos absorben los productos sociales y producen a partir de ellos. Estas prácticas funcionan de manera similar a la enunciación,¹⁴ por lo que están siempre inmersas en un contexto: “Indisociable del *instante* presente, de *circunstancias* particulares y de un *hacer* (producir a partir de la lengua y modificar la dinámica de una relación), el acto de decir es un uso *de* la lengua y una operación *sobre* ella”.¹⁵

La memoria está presente en esas prácticas, ya que forma parte del contexto en el que está inmerso el sujeto en el momento del hacer. Existe, también, una práctica de la memoria, ya que como he dicho anteriormente y como puede observarse en el caso de San José Lagunas, constantemente hacemos un uso de la memoria a la vez que realizamos operaciones sobre ella.

La memoria está ineludiblemente vinculada a la práctica, es decir, a la reproducción y la producción que los sujetos realizan en su vida diaria. La relación entre la memoria y las prácticas pone en evidencia que la memoria puede ser utilizada, ya que el contenido de la memoria será determinante en la manera en que los sujetos conciben el mundo y, por lo tanto, en la manera en que actúan sobre él. Es por ello que no es nunca irrelevante para el presente; por el contrario, es objeto de discusiones en todos los niveles de la vida social y es, también, objeto de las luchas por el poder.

Paul Ricoeur afirma que esta posibilidad de “instrumentalizar” la rememoración se expresa en los usos y abusos de la memoria y del ol-

¹⁴ El acto del habla se compone de: 1) la efectuación del sistema lingüístico a través del decir, 2) una apropiación de la lengua por parte del hablante, 3) el establecimiento de una relación, ya que se habla para alguien, 4) el establecimiento de un presente del que se desprende una temporalidad –ya que marca un antes y un después. Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores del Occidente, 2000, p. 40.

¹⁵ *Idem*.

vido de algunas sociedades. En México, por ejemplo, se ha recurrido alternativamente al abuso del recuerdo y el olvido de los orígenes indígenas. En algunas épocas, como durante los movimientos de independencia o durante la consolidación del México posrevolucionario, se exaltó la memoria de los pueblos indios y se promovió el orgullo por estas raíces. Mientras que en otros momentos el gobierno ha promovido el olvido de los grupos indígenas, minimizándolos en las estadísticas, afirmando que sus lenguas estaban muertas, promoviendo la idea de que somos un país producto del mestizaje y que, por lo tanto, todos somos criollos. En ese esmero por promover el olvido se encontraba el gobierno mexicano en el momento del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994.

Las manipulaciones de la memoria, afirma Ricoeur, "se deben a la intervención de un factor inquietante y multiforme que se intercala entre la reivindicación de la identidad y las manifestaciones públicas de la memoria. Se trata del fenómeno de la ideología..."¹⁶

Ricoeur define la ideología a partir de tres niveles de operación a través de los medios por los que interviene en la comprensión del mundo de la acción del hombre. Un primer nivel sería el de su capacidad de distorsión de la realidad, que se basa en la posibilidad de la *praxis* planteada por la teoría marxista; un segundo nivel es en el que funciona como justificación de un sistema de orden o de poder, en el que Ricoeur retoma el planteamiento hecho por Weber de que cualquier tipo de poder necesita construir una legitimidad, es decir, ser aceptado por aquellos sobre quienes recae; la ideología otorga una "especie de plusvalía"¹⁷ que llena los espacios que ponen en duda dicha legitimidad. Me detendré con más atención en el tercer nivel, en el que Ricoeur se acerca a la teoría de Clifford Geertz y vincula a la ideología con la memoria.

¹⁶ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 111.

¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

Este tercer nivel es el de la integración del mundo común por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción. Clifford Geertz habla de que la ideología constituye una estructura esencial de la acción, ya que es la mediación simbólica que crea la diferencia entre las motivaciones de la acción humana y las estructuras de comportamiento heredadas; es decir, que la ideología forma parte del conjunto de la cultura que Geertz¹⁸ describe como un sistema de significados que sostienen a la cultura que los está construyendo.

Es en el plano de las mediaciones simbólicas de la acción donde, según Ricoeur, la memoria es incorporada a la identidad a través de la narración. Cualquier momento de fragilidad de la identidad abre un espacio para que ésta sea modificada por una intervención de la ideología llevada a cabo por medio del relato, en el que la manipulación de la memoria juega un papel central.

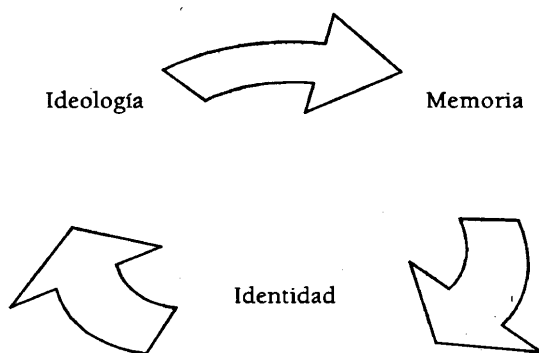
Toda construcción narrativa implica una rememoración, es decir, una reconstrucción del pasado a partir de una selección entre el olvido y la memoria de las huellas. Es en esta posibilidad de hacer variaciones sobre el pasado donde reside la posibilidad de ideologizar la memoria a través de la configuración narrativa:

Las estrategias del olvido se injertan directamente en ese trabajo de configuración: siempre se puede narrar de otro modo, suprimiendo, desplazando los momentos de énfasis, refigurando de modo diferente a los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la misma. Para quien atravesó todas las secciones de configuración y de refiguración narrativa, desde la constitución de la identidad personal hasta la de las identidades comunitarias que estructuran nuestros vínculos de pertenencia, el peligro principal, al término del recorrido, está en el manejo de la historia autorizada, impuesta, celebrada, conmemorada —de la historia oficial.¹⁹

¹⁸ Cfr. Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996.

¹⁹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 572.

Identidad, ideología y memoria aparecen ahora como tres conceptos íntimamente relacionados, en el que cada uno puede modificar al otro a través de las prácticas, fundamentalmente la narración. Es a través de la construcción narrativa que los sujetos objetivan una rememoración –producto de una selección de huellas en la que intervienen la ideología y los requerimientos de la identidad– que sustentará una ideología –conformada a partir de la memoria y respondiendo, también, a los llamados de la identidad– que permitirá fortalecer o debilitar una identidad –construida a partir del componente histórico (memoria) y el conjunto de símbolos compartidos (ideología).



La relación entre estos tres conceptos permite comprender con mayor profundidad por qué la memoria se convierte en un elemento fundamental de las luchas por el poder, al establecer que juega un papel central en la construcción de la legitimidad de la identidad y de la ideología. Todos los grupos requieren de una versión sobre el pasado para construir su identidad, así como de una ideología que los unifique. Lo mismo sucede con aquellos que desean ejercer el poder, ya sea a través de un gobierno o simplemente de una “autoridad moral” que les dé ciertas ventajas en el momento de actuar en un determinado espacio social.

Esta relación clarifica el camino por el que la práctica narrativa –que puede hacerse de manera oral o escrita– se convierte en el recurso por excelencia para tomar el poder sobre la memoria.

Jacques Le Goff afirma que a lo largo de la historia, los grupos enfrentados –cualquiera que sea el origen del conflicto (de clase, de género, de diferencias étnicas, religiosas, políticas, etcétera)– han luchado siempre por obtener el control sobre la memoria, es decir, por establecer una versión de la historia que legitime su poder. Estas luchas se hacen visibles cuando se mira la historia a contraluz, observando las discontinuidades, los silencios, los olvidos, que ponen en evidencia las manipulaciones de la memoria. Este proceso es especialmente evidente en las sociedades que se encuentran en una transición de la oralidad a la escritura: “La memoria colectiva, sin embargo, no es sólo una conquista: es un instrumento y una mira de poder. Las sociedades en las cuales la memoria social es principalmente oral o las que están constituyéndose una memoria colectiva escrita permiten entender mejor esta lucha por el dominio del recuerdo y de la tradición, esta manipulación de la memoria”.²⁰

El proceso de construcción de una memoria escrita permite seguir las luchas por la memoria; aquello que se escribe será lo que trascenderá en el tiempo, se convertirá en documento, en historia. En las sociedades en las que impera una cultura escrita, la mayoría de los sujetos saben escribir, aunque no necesariamente tienen los medios para que sus escritos sean aceptados como verdaderos –ya que en estas sociedades el poder sobre la escritura está en manos de los grupos especializados: científicos, académicos, intelectuales, políticos, etcétera. En cambio, en las sociedades en transición son unos pocos los que saben escribir, generalmente los más jóvenes o aquellos adultos que vienen de una familia con suficientes ingresos que les permitieron financiar una educación más completa para los hijos, y serán ellos los que adquieran el poder de la escritura, que radica en la veracidad que ésta le otorga a la palabra.

²⁰ Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 182.

La escritura es un medio de tomar el poder sobre la palabra, porque le da un sentido distinto a lo narrado –al volverlo más veraz– que permite construir un camino distinto para introducirse en la ideología. A través de la escritura se construye la “historia oficial”, aquella que se transmite a través de las instituciones, fundamentalmente la escuela, pero también de aquellos organismos oficiales que se encargan de difundir la cultura o de la organización y la perpetuación de las fiestas nacionales y los símbolos patrios. La historia oficial constituye una de las armas más poderosas de las naciones para construir una identidad sólida y unificada que enfrente a la inevitable diversidad de grupos humanos, al sustentar una representación colectiva de un nosotros, establecida por la diferenciación del otro –el extranjero, los enemigos de guerra– y por la memoria de un pasado común, cuyo eje fundamental son los orígenes.

La memoria oficial es construida y modificada por aquellos que detentan el poder, por lo que está cargada de ideología y profundamente sujeta a manipulaciones que busquen legitimar esa ideología. Esta memoria, manipulada e impuesta por medio de las instituciones debe ser aprendida y celebrada:

La memoria impuesta está equipada por una historia “autorizada”, la historia oficial, la historia aprendida y celebrada públicamente. Una memoria ejercitada, en efecto, es, en el plano institucional, una memoria enseñada; la memorización forzada se halla así enrolada en beneficio de la rememoración de las peripecias de la historia común consideradas como los acontecimientos fundadores de la identidad común. De este modo se pone el cierre del relato al servicio del cierre identitario de la comunidad.²¹

En una de mis últimas visitas a San José Lagunas, el profesor Rodrigo Ramírez me invitó a que realizara una actividad con sus alumnos de

²¹ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 116.

sexto de primaria. Me presenté después de unos días con la idea de pedir a los niños que se reunieran en pequeños grupos y escribieran lo que sabían de la historia del pueblo, después realizarían una tarea en casa que consistía en preguntar a sus padres, abuelos o tíos cuál era la historia del pueblo. Al día siguiente volví al salón con la intención de realizar una discusión en la que se compararan los dos textos, así como las diferencias entre las versiones de cada familia. Para mi sorpresa, me encontré con un montón de escritos en los que se decía básicamente lo mismo, con pequeñas diferencias, unas más prolijas, otras breves y desordenadas. En ambos escritos, todos los niños me narraron la historia de Pantaleón y Valeriano Ramírez. Los niños me explicaron que esa historia ya la habían aprendido en su clase de cuarto año.

Al terminar mi actividad busqué inmediatamente a Rodrigo Ramírez y le pregunté al respecto. Rodrigo me explicó que los libros de texto de cuarto año de la Secretaría de Educación Pública (SEP) incluían en el temario unas clases destinadas a la historia de la localidad. Mencionó que antes los profesores impartían esa clase a partir de la historia que habían escuchado en sus casas, pero que cuando él escribió el texto muchos comenzaron a utilizarlo como referencia: “Los maestros aquí ya conocen la historia así verbal, ¿no? La conocen pero también el escrito ayudó en gran parte, porque a veces me dicen ‘queremos algo donde leer’. Y yo, bueno, se los he presentado a veces, lo leemos, lo leen ellos. Todo eso ha contribuido de que conozcan más”.²²

La historia recopilada en el texto probablemente era compartida desde antes por la mayor parte de los habitantes del pueblo, al menos en su versión más general, pero su posición en la comunidad se ha reformulado. El estar inscrita en el papel la ha convertido en una fuente que se puede consultar y la ha convertido en la “historia oficial” del pueblo, en tanto que es enseñada por los profesores en las escuelas y es

²² Entrevista con Rodrigo Ramírez, 5 de abril de 2006.

presentada a las personas ajenas a la comunidad –como el doctor, o como yo, por ejemplo.

La historia oficial de San José Lagunas no sólo refuerza la posición de los Ramírez en la comunidad, también –y quizá este sea su papel más importante– legitima la existencia del pueblo en sí, todos habitan y trabajan esas tierras, y si estas pertenecieran a Alpoyecancingo, San José Lagunas perdería su territorio por completo: las tierras, la iglesia, la escuela, la laguna, el camposanto.

La memoria oral –aquello que se contó durante generaciones y que todos daban por cierto– se conformó en un documento escrito con la intención de confrontar con las mismas armas a aquellos documentos legales que la contradecían. En este sentido, la historia oficial de San José Lagunas no aparece tanto como una imposición por parte de los Ramírez como un esfuerzo de toda la comunidad por congelar una historia antes de que sea transformada.

Como en el planteamiento de Ricoeur, la narración ha funcionado como el hilo que entreteje a la identidad, la ideología y la memoria, hasta que juntas formen una historia impuesta, oficializada, que al ser enseñada y aceptada permita envolver al grupo del que emana en un aparente “cierre identitario”, reforzando la sensación de que la comunidad es una, con una sola memoria, una sola ideología y una sola identidad.

Sin embargo, esta unificación es sólo aparente, ya que la memoria intersubjetiva seguirá su flujo en el devenir de la vida cotidiana. Pueden generarse nuevas problemáticas en San José Lagunas que lleven a sus habitantes a recurrir de nuevo al recurso de la narración como una manera de transformar el presente.

Actualmente los habitantes de San José Lagunas han resuelto el problema de la tenencia de la tierra, desencadenado por la reformulación del territorio impulsada por Alpoyecancingo, pasando por alto los documentos entregados por Procede. Es decir, han decidido mantener la propiedad privada en la práctica más allá de lo que diga el papel, bajo

la lógica de que en el pueblo todos saben –todos recuerdan– a quién pertenece cada parcela. Esta distancia entre el documento y la palabra los mantiene en esa transición entre la oralidad y la escritura, en la que la memoria intersubjetiva tiene aún un gran espacio de acción, que probablemente se convierta en un nuevo espacio de lucha por el poder de la memoria cuando aquellos que resultaron beneficiados por el documento de Procede –los que no tenían tierra o tenían poca tierra, por ejemplo– lo utilicen como punto de partida para una nueva rememoración.

La vitalidad de la memoria intersubjetiva supera las ambiciosas posibilidades de la palabra escrita, que pretende detenerla a partir de la construcción de la historia. Aun las sociedades en las que impera la tradición escrita mantienen viva la discusión sobre su pasado y se ven obligadas a reformularlo constantemente; incluso la historia oficial de las naciones sigue siendo reinventada, surgen de ella diferentes versiones que corresponden a la diversidad que se esconde bajo la aparente unidad del Estado.

La memoria intersubjetiva no se ha detenido ni se detendrá mientras los sujetos sigan interactuando en su vida cotidiana, pero la construcción de una historia será siempre un recurso para adjudicarse el poder sobre ella. En San José Lagunas, por el momento, este recurso está en manos de la familia Ramírez, como lo expresó claramente Ponciano: “Nosotros tenemos la historia y tenemos también documentos que valen, también”.

Conclusiones

*Doble o nada a la carta más urgente
sin código, ni tribu, ni proyecto, mi futuro es pretérito imperfecto,
mi pasado nostalgia del presente.*

JOAQUÍN SABINA

Esta tesis gira en torno a la escritura de la historia en San José Lagunas, un hecho sumamente específico que me permitió acercarme, aun en términos generales, a un tema amplio y lleno de posibilidades: la memoria. Estos fueron los intereses a partir de los cuales se acotó esta investigación; el trabajo de campo en la comunidad debió enfocarse al tema de mi investigación, que si bien sirvió como pretexto para hablar de la memoria, también marcó los límites sobre el tema.

La necesidad de acotar el tema me obligó a dejar a un lado gran parte de las preguntas que me surgieron mientras elaboraba la tesis, ya que debía vigilar constantemente el camino que seguía mi investigación. Es por ello que si bien puedo hacer un ejercicio de conclusión de este trabajo, esto no implica que con él se detengan mis reflexiones. Quedan pendientes muchos temas que llamaron mi atención durante mi estancia en San José Lagunas, algunos de los cuales ni siquiera están relaciona-

dos con esta tesis. Y me hace falta, también, seguir trabajando sobre el tema de la memoria, ya que la mirada sociológica que presento en este trabajo es apenas un primer esfuerzo por enfocar el tema, todavía boroso y con puntos oscuros.

Por ello, me limitaré en este último apartado a exponer mis reflexiones finales sobre el contenido de los capítulos que componen esta tesis, enfatizando aquellas preguntas que me acompañaron en el proceso de elaboración pero que no llegaron a pertenecer al tema de investigación y sin pretender cerrar la discusión que esta tesis abre.

La descripción que hago de la Montaña de Guerrero en el primer capítulo no tiene la intención de ser minuciosa, sino de establecer un panorama general de la región en la que se encuentra en San José Lagunas. Esta contextualización me permitió, por un lado, obtener algunos conocimientos que fueron útiles durante mi estancia en San José Lagunas –como el sistema de cargos o la historia del triunfo del Partido Comunista en Alcozauca– y, por otro lado, tener en mente una serie de características que fueron adquiriendo mayor importancia durante la elaboración de esta tesis.

En este apartado quisiera precisar algunas de las inquietudes que me surgieron al acercarme a las problemáticas de esta zona –a través de los textos y de mi experiencia de campo– y que no tuvieron lugar en esta tesis.

Una de las características comunes entre los pueblos es la importancia de la agricultura, que en la mayoría de los casos es la actividad económica central, a pesar de las escasas ganancias que aporta. Durante mi estancia en San José Lagunas me llamó la atención que la mayoría de la gente siguiera dedicándose a una actividad que no les da ningún ingreso, aun cuando les llega dinero de las remesas que, según me explicaron, les alcanzaría para comprar maíz. Esto me hace pensar que la agricultura no es una actividad sólo económica, sino que es también una forma de vida que se ha reproducido durante años y que es

difícil de romper –sobre todo cuando no hay otras posibilidades de empleo.

Considero que es importante comprender la agricultura en este sentido, como una forma de vida de la que se desprende el valor de la tierra, que quizá en una época tuvo un fuerte sentido económico, pero que en estos días es más bien simbólico, ineludiblemente vinculado al tema del poder. Sólo teniendo esto en mente cobra suficiente sentido el hecho de que los enfrentamientos dentro y fuera de la comunidad que desencadenaron la escritura de la historia hayan tenido como detonador una lucha por las tierras.

A medida que uno se acerca a la Montaña de Guerrero se devela, también, la interesante historia de la presencia de gobiernos de izquierda que comienza con la victoria del Partido Comunista en el municipio de Alcozauca (al que pertenece San José Lagunas) bajo el liderazgo de Othón Salazar y que culmina con el derrocamiento del PRD en el municipio casi 30 años después. Esta historia es, en parte, lo que explica la división actual de San José Lagunas en una comisaría priísta y una delegación perredista, que también tiene cierto peso en las pugnas por la memoria en la comunidad.

Este tema no fue ampliamente trabajado en esta tesis, ya que no tiene un papel preponderante en las discusiones sobre la historia de la fundación de San José Lagunas; sin embargo, surgió frecuentemente a lo largo de mis entrevistas y me pareció más bien un nuevo tema de investigación, absolutamente distinto al que realizo aquí, pero vinculado también con la memoria. Me parece que sería sumamente enriquecedor recopilar memoraciones sobre la historia del Partido Comunista, que permitieran comprender las razones de su triunfo y su declive en este municipio, así como aquello que los sujetos recuerdan que les llamó la atención de las propuestas hechas por Othón Salazar, con el fin de observar cómo reconstruyen la historia de su adscripción política y comprender las razones de ésta.

Por último, me parece importante mencionar otro de los fenómenos que actualmente definen la vida cotidiana en San José Lagunas: la migración. A lo largo de mi trabajo de campo llamó mucho mi atención el papel central que tienen los múltiples temas derivados de la migración en la memoria de los habitantes de la comunidad; el recuerdo de los que se fueron y de cómo era la vida antes de su partida, la manera en que aquellos que estuvieron en Estados Unidos y luego regresaron hablan sobre aquellas tierras ajenas que les generan grandes nostalgias, las múltiples anécdotas de *coyotes*, del cruce de la frontera, de “la vida allá”, de la forma de ser de los *gringos*, etcétera. El tema migratorio es, quizá, el más recurrente entre los habitantes de la comunidad —y probablemente de muchos de los poblados del país— y me parece que sería sumamente rico abordarlo desde la perspectiva de la memoria intersubjetiva, buscando reconocer aquellas historias que permanecen al interior de una comunidad, observar cómo la memoria es utilizada para reconstruir el recuerdo de los ausentes y transmitirlo, por ejemplo, a sus hijos o sus nietos, o cómo los que regresan de Estados Unidos rememoran su estancia allá y si esto genera o no nuevas proyecciones en la comunidad: cambio de hábitos, el surgimiento de algún proyecto, etcétera.

Este breve recuento sirve para poner en evidencia que la Montaña de Guerrero es una región que aún no puede definirse de manera “conclusiva”, ya que en ella se mueven constantemente las personas, las identidades, las memorias, las costumbres. Por ello, si bien es importante empaparse de todos aquellos conocimientos que se han generado sobre el lugar que uno estudia, es indispensable estar en él, hablar con los sujetos que lo habitan, observar, hacerse preguntas. La sociedad no puede estudiarse únicamente a través de los libros, ya que sólo a través de la presencia y de los sentidos es posible percibir la constante movilidad, el inmenso número de encuentros fugaces que la constituyen y transforman.

Considero que es precisamente en la capacidad para observar nuestro entorno –cercano, lejano, habitual o momentáneo– donde radica la posibilidad de construir una mirada sociológica; no se trata sólo de tomar un punto de vista ante los problemas teóricos, sino de ser capaz de intentar mirar a la sociedad a partir de ellos y, también, de poder problematizar a la teoría a partir de lo que observamos.

En el caso de esta tesis, fue la inquietud que me generó el texto escrito por la familia Ramírez lo que dio origen a mi trabajo de campo, del que después surgieron nuevas preguntas, ubicadas en el plano de la teoría sociológica. Creo que es en este camino, en el que uno se acerca a la teoría sociológica con la mente llena de preguntas, cuando ésta cobra plenamente su sentido y puede ser verdaderamente analizada, cuestionada y poco a poco, transformada.

La “historia de la memoria” que recopilé a lo largo de mi trabajo de campo me llevó a buscar un concepto que hablara de una memoria compartida, pero, sobre todo que diera cuenta de este permanente proceso de transformación de la memoria común que observé en San José Lagunas.

Mi primera intención fue definir a la memoria, a partir de tres características fundamentales: su relación con el olvido, la manera en que se transforma a través de la rememoración y su relación con los espacios y los objetos.

Comprendo a la memoria como un conjunto de huellas a las que nos acercamos desde el presente para reconstruir el pasado, estas huellas son una serie de marcas de cosas ausentes, algunas de las cuales se pueden traer al presente –las recordamos– y otras no –las olvidamos–. Por ello, debe hablarse más bien de memoria/olvido, como un esfuerzo por reconstruir el pasado que implica un fluir a través de las huellas y de aquellos espacios vacíos que llenamos con nuevos contenidos.

Esta definición señala que la memoria implica un *esfuerzo* por traer al presente lo pasado, lo que nos acerca a la noción de rememoración,

en la que el recuerdo aparece como resultado de una búsqueda. La rememoración es un trabajo de selección entre lo que se quiere recordar y lo que se quiere olvidar, que está inevitablemente atravesada por los deseos del sujeto. A través de la idea de la rememoración la memoria se comprende como una reconstrucción, como un *hacer sobre el pasado*.

Las huellas a través de las cuales se compone la memoria no sólo consisten en un recuerdo de nosotros mismos, sino también de los otros y del contexto en el que sucedieron los hechos. En esto consiste la mundaneidad, que permite que la memoria quede vinculada a espacios, objetos, olores, sabores y otras sensaciones.

Una vez comprendida la memoria en estos términos era necesario comenzar a pensarla en términos de lo social, para ello la primera pregunta tiene que ver con quién tiene la capacidad de recordar, si los sujetos o las colectividades.

Con esto en mente me acerqué a la teoría de Maurice Halbwachs y al concepto de memoria colectiva. La memoria colectiva es una suerte de estructura que emana de la sociedad –entendida más bien como un ser colectivo– y que se constituye a partir de marcos sociales; esta memoria penetra a los individuos, cuya memoria se vuelve sólo un punto de vista sobre la memoria colectiva, sin embargo, no tienen ninguna posibilidad de transformarla.

Las críticas que expongo en el tercer capítulo de esta tesis en torno a la teoría de Maurice Halbwachs tienen que ver fundamentalmente con este carácter determinante de la memoria colectiva, que está inscrito en una corriente sociológica –de la que forma parte también Durkheim– en la que el individuo y la sociedad aparecen como opuestos. Es por ello que busqué no sólo poner nuevos contenidos al concepto de memoria colectiva, sino nombrarlo de una manera distinta, con la intención de tomar suficiente distancia de él.

La memoria intersubjetiva se construye a partir de la interacción cotidiana de los individuos, a través de las conversaciones en las que

narramos los eventos pasados de una familia, un pueblo o un grupo; de los textos que se escriben en el ámbito académico o literario; de las películas, la música, las costumbres. En todas estas acciones –platicar, escribir, festejar una fiesta patria– los sujetos transforman y/o reafirman los contenidos de una memoria común. Así, la memoria deja de emanar de un ser colectivo y se convierte en una parte y resultado de la intersubjetividad, por lo que la dicotomía entre individuo y sociedad queda a un lado, ya que ambos son partes de un todo.

La memoria intersubjetiva nos introduce en una nueva perspectiva teórica, la de la sociología de la vida cotidiana, desde la que se hace posible observar los procesos de producción de la sociedad a través de la socialidad. La memoria intersubjetiva, como afirma Pierre Nora forma parte de esta producción social, ya que no es sólo lo que queda del pasado en los grupos, sino lo que éstos hacen con el pasado.

Reconozco que la intención de crear un nuevo concepto es ambiciosa, pero creo que es sumamente importante evitar en la medida de lo posible adaptar lo que observamos a nuestros términos. Es precisamente éste el *ejercicio* que he pretendido realizar en esta tesis, y subrayo la palabra “ejercicio”, ya que si bien he buscado construir una noción que me permita comprender y expresar lo sucedido en San José Lagunas, no creo haber finalizado la construcción del concepto de memoria intersubjetiva.

Como he mencionado anteriormente, la ventaja que este concepto tiene sobre el de memoria colectiva es que nos permite observar a la memoria como algo vivo, cuya movilidad radica en que surge de la interacción entre los individuos, por lo que está siempre en relación con las necesidades presentes, que pueden ser efímeras o duraderas. Además, inscribe a la memoria como un tema de análisis desde la sociología de la vida cotidiana, lo cual abre, desde mi punto de vista, varias nuevas perspectivas para abordar algunos fenómenos sociales a partir de la forma en que lo reconstruyen los actores.

Sin embargo, la noción de memoria intersubjetiva surgió de la necesidad de conceptualizar un fenómeno específico (las transformaciones de la memoria en San José Lagunas), por lo que sería necesario intentar comprender otros fenómenos a partir de este concepto para descubrir sus limitaciones.

Por el momento, creo que la principal limitante de esta noción estriba en que no ha quedado suficientemente bien articulada en una teoría, por lo que es difícil relacionarla con otros conceptos. Por ejemplo, si bien permite hablar de la movilidad y del cambio, no es suficientemente clara cuál sería la posibilidad de la permanencia, de la generación de estructuras o, en términos de Halbwachs, marcos sociales que hacen que ciertos recuerdos permanezcan prácticamente intactos a lo largo de generaciones. Creo, pues, que quizás sería necesario profundizar más sobre la perspectiva teórica en la que pretendo inscribirla, con la intención de articularla de manera más clara con otros conceptos.

Éstas son otras de las labores que tendré que trabajar más adelante.

La memoria intersubjetiva puede ser exteriorizada y objetivada, lo que le permite ser parte de los elementos del mundo común y le da la posibilidad de permanecer más allá del aquí y del ahora. En el caso de San José Lagunas llama la atención la exteriorización por medio del lenguaje, que se hace comúnmente de manera oral, pero que la familia Ramírez llevó a la escritura.

Jacques Le Goff señala que la sociedad ha vivido un proceso de transformación de una tradición preponderantemente oral a una preponderantemente escrita. Esto quiere decir que la expansión de la escritura la ha hecho tomar un papel central como forma de exteriorización de la memoria, pero sin anular a la oralidad. San José Lagunas se encuentra en un periodo de transición entre estas dos etapas, ya que aunque la mayoría de sus habitantes no leen ni escriben sí conocen el valor simbólico de la escritura.

La oralidad y la escritura tienen diferentes relaciones con la memoria; mientras que la primera permanece cercana a la memoria viva, la

segunda está más bien del lado de la historia. A partir de esta diferencia es que comienza a construirse el valor simbólico de la escritura, que estriba fundamentalmente en su capacidad de generar documentos. Un documento es un residuo escrito del pasado, que por su capacidad de permanecer sin cambios a lo largo del tiempo es considerado como una prueba, una visión fidedigna del pasado. El valor simbólico de la escritura tiene que ver con esta posibilidad de generar una versión verdadera, definitiva e incuestionable de una serie de hechos.

Sin embargo, Le Goff cuestiona la veracidad del documento al afirmar que este no tiene sólo la intencionalidad de dejar una huella de una época, sino de construir una imagen sobre ella; es por ello, el producto de una sociedad y de la relación de fuerzas que en ella están en juego.

Es bajo esta lógica que comprendo el texto escrito por la familia Ramírez como un documento, por lo que preguntarme sobre las razones de su escritura implica también un cuestionamiento sobre cuáles son las relaciones de poder que se enfrentan al interior de la comunidad.

A lo largo de los capítulos II y IV describo el problema que los habitantes de San José Lagunas tuvieron con su pueblo padre, Alpoyecancingo. Este problema tiene su origen en las divisiones internas de la comunidad —que tienen que ver con la división entre priistas y perredistas que, a su vez, tiene su raíz en las diferencias económicas entre los habitantes de San José Lagunas, es decir, la división entre los que tienen tierras y los que no— que llevaron a que algunas personas pusieran una queja contra Ponciano Ramírez porque no los dejaba utilizar algunos de los recursos de sus tierras, ante las autoridades de Alpoyecancingo. Las investigaciones que derivaron de esa queja llevaron a la gente de Alpoyecancingo a la conclusión de que esas tierras no eran propiedad de Ponciano, ya que los fundadores de San José Lagunas nunca las habían comprado, sino que las habían tomado. A diferencia de la versión de la familia Ramírez, la versión de Alpoyecancingo estaba sustentada en una serie de documentos legales, de los que se valieron

para deshacer el sistema de propiedad privada en San José Lagunas y convertirlo todo en un gran terreno comunal.

Este enfrentamiento por las tierras fue el contexto en el que surgió en la familia Ramírez la inquietud de escribir la historia de la fundación del pueblo que, hasta ese momento, todos conocían de forma oral. A pesar de conocer las dos versiones de la historia, todos mis entrevistados me contaron en principio la versión de Ponciano Ramírez, sólo cuando les pregunté por el problema con Alpoyecancingo me contaron la otra versión, en la que las tierras no fueron compradas por Pantaleón y Valeriano Ramírez, sino que fueron tomadas.

Esto quiere decir que la mayoría de los habitantes de San José Lagunas eligieron una de las dos versiones. Esta elección tiene que ver con el papel central que la memoria tiene en la construcción de identidades e ideologías, que se desprende de la compleja relación entre la memoria, la manera en que habitamos el presente y la forma en que esto nos permite proyectar nuestro futuro.

El concepto de prácticas cotidianas de Michel de Certeau, me permite precisar la relación entre la memoria y la acción en dos sentidos. Por un lado, está el uso de la memoria, como una herramienta para pensar el presente, que es fundamental ya que a partir de él se conforma el contexto de cualquier acción. Y, por el otro lado, está la memoria como otra práctica, en tanto que al reconstruir el pasado realizamos operaciones *sobre él*.

A partir de esta relación, en la que la memoria aparece como un elemento de las prácticas, pero también como una práctica en sí, queda claro por qué la memoria se convierte en un objeto de discusión y de poder. Siguiendo esta lógica, retomo la idea de Ricoeur de que la rememoración puede ser "instrumentalizada" a través de la intervención de la ideología, comprendida como una red de símbolos que interfieren en toda la acción humana y que es, a su vez, construida por la acción humana.

Según el planteamiento de Ricoeur, la memoria, la ideología y la identidad, están entrelazadas. Estos tres elementos se afectan mutuamente por medio de la narración. A partir de la construcción narrativa los sujetos objetivan una rememoración (sujeta a las necesidades de la ideología y de la identidad), que sustentará una ideología (conformada a partir de la memoria y la identidad) que fortalecerá o debilitará una identidad (en la que son determinantes la memoria y la ideología).

La relación entre estos tres elementos permite comprender por qué la memoria se convierte en objeto de las luchas por el poder. La escritura es un medio para tomar el poder sobre la palabra, ya que la dota de cierta veracidad, por lo que la memoria escrita, hecha historia, tiene la posibilidad de penetrar con mayor fuerza en la ideología y en la identidad.

Es por ello que la escritura es el medio para crear una "historia oficial", aquella que comienza a transmitirse a través de las instituciones y que se convierte en un arma sumamente poderosa para constituir identidades y fortalecer ideologías.

La memoria de la familia Ramírez no sólo es la versión que la mayoría de los habitantes de la comunidad me contó (aun sabiendo que era cuestionable), también se ha convertido en el texto base de los maestros para enseñar la historia del pueblo a los niños de San José Lagunas.

Esta versión de la historia, que era antes conocida sólo de manera oral, cobró una nueva dimensión al ser escrita, se convirtió en la historia oficial. Esta historia oficial no sólo refuerza la posición de los Ramírez al interior de la comunidad, sino que legitima también la existencia del pueblo al reafirmar su derecho a estar establecidos en ese territorio. La escritura de la historia tuvo la intención de crear un documento que pudiera confrontarse con los documentos legales que posee Alpoyecancingo. No resulta, por lo tanto, sólo un esfuerzo de la familia Ramírez por sustentar su posición, sino un esfuerzo de toda la comunidad por congelar su memoria antes de que sea transformada.

Esta unificación entre memoria, identidad e ideología parecería poder detener la construcción de la memoria intersubjetiva, ante la apariencia de que hay una sola historia que todos dan por cierta. Sin embargo, el flujo de la vida cotidiana constantemente pone en cuestión a esta memoria, con el surgimiento de nuevas problemáticas, como las que podrían desatarse por las tierras en un futuro, ya que si bien todos poseen un documento otorgado por Procede que demuestra que son propietarios de una pedazo de tierra, los habitantes de San José Lagunas han decidido ignorarlo y seguir con la distribución de la propiedad privada que todos conocen. De esta distancia entre el documento legal y el conocimiento compartido –que existió también años atrás, cuando se trazó el plano que unía a Alpoyecancingo y a San José Lagunas– podrían surgir nuevas luchas por establecer la verdad sobre el pasado.

El seguimiento de la “historia de la memoria” en San José Lagunas muestra cómo la memoria intersubjetiva se construye en el espacio de la vida cotidiana, respondiendo a las problemáticas que surgen en su devenir y se constituye como un elemento fundamental en la acción, además de mostrar cómo es una práctica en sí misma. Este proceso de construcción de memoria es continuo, no se detiene a pesar de los esfuerzos por congelar a la memoria por medio de la escritura. Pero se hace más evidente en algunos momentos, cuando esta memoria atraviesa grandes crisis de legitimidad, como la que desató el enfrentamiento con Alpoyecancingo, que obligó a los sujetos a centrarse en discutir las versiones, reconstruir el pasado y, en algunos casos, a escribirlo.

Bibliografía

- Bañoz, Othón, *Modernidad, imaginario e identidad rurales. El caso de Yucatán*, México, El Colegio de México, 2003.
- Berger, Peter L. y Luckmann Thomas, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Bustamante, Tomás y Sergio Sarmiento (coords.), *La reinención de Guerrero en el siglo XXI*, México, CIESAS/UAG, 2001.
- Canabal, Beatriz, "Migración desde una región de expulsión: la Montaña de Guerrero", en *Cuadernos Agrarios. Migración y mercados de trabajo*, núm. 19-20, México, 2000, pp. 169-188.
- (coord.), *Los caminos de la Montaña: formas de reproducción social en la Montaña de Guerrero*, México, CIESAS/UAM Xochimilco, 2001.
- , David Cienfuegos, José Joaquín Flores, Floriberto González, Aline Hemond, Jennifer Jonson, Rick López, Alfredo Méndez, Santos Bautista y Pedro Vidal Tello (coords.), *Moviendo Montañas... transformando la geografía del poder en el Sur de México*, México, El Colegio de Guerrero, 2002.
- Candau, Joel, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.
- Carballo, Mardonio, "Tonantzin", en *Ojarasca*, suplemento mensual, núm. 86, 2004, en: www.jornada.unam.mx, consultada el 6 de septiembre de 2004, 11:35 am.

- Cassigoli, Rossana, "La memoria y sus relatos", en *Revista Fractal*, núm. 13, abril-junio, año 3, vol. IV, 1999, pp. 139-176, en: <http://www.fractal.com.mx>, revisado el 13 de marzo del 2003, 7:32 pm.
- Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, *Sexto informe sobre derechos humanos en la Montaña de Guerrero junio 1999-mayo 2000*, en: www.tlachinollan.org consultada el 20 de septiembre de 2004, 10:25 am.
- Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/ITESO, 2000.
- Climo J., Jacobo y Maria Cattell G., *Social Memory and History, Anthropological Perspectives*, Estados Unidos, Altamira Press, 2002.
- Dehouve, Danièle, *Ensayo de geopolítica indígena: los municipios tlapanecos*, México, CIESAS, 2001.
- , *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, INI/CIESAS, 2002.
- , Roberto Cervantes y Ulrik Hvilshoj, *La vida volante. Pastoreo transhumante en la Sierra Madre del Sur, ayer y hoy*, México, Jorale Editores/UAG, 2004.
- Diagnóstico estatal de Guerrero, en: www.ciesas.edu.mx, martes 13 de septiembre de 2005, 10:50 am.
- Freud, Sigmund, *Obras completas*, t. II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.
- García, Jorge, "Por los caminos del sur indígena", en *Ojarasca*, núm. 79, 2003, en: www.jornada.unam.mx, consultada el 24 de septiembre 2005, 6:08pm.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Giménez, Gilberto y Mónica Gendreau, "Efectos de la globalización económica y cultural sobre las comunidades campesinas tradicionales del centro de México", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, vol. 63, octubre-diciembre, México, 2001, pp. 111-140.
- , "Modernización, cultura e identidades tradicionales en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 4, vol. 56, octubre-diciembre, México, 1994, pp. 255-272.

- , *Teoría y análisis de la cultura*, México, Conaculta, 2005.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Hoffmann, Odile, *La movilización identitaria y el recurso de la memoria (Nariño, Pacífico Colombiano)* en: www.ciesas.edu.mx, consultada el 18 de diciembre de 2005, 11:30 am.
- Johnson, Richard, Gregor McLennan, Bill Schwarz y David Sutton (eds.), *Making Histories. Studies in history writing and politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.
- y Nora Pierre, *Hacer la historia I*, Barcelona, Laia, 1978.
- León, Emma y Hugo Zemelman (coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- , *Usos y discursos teóricos sobre la vida cotidiana*, España, Anthropos, 1999.
- Lindón, Alicia (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, España, Anthropos, 2000.
- , "Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social", en *Revista Economía, sociedad y territorio*, vol. II, núm. 6, julio-diciembre, México, El Colegio Mexiquense, 1999 en: <http://www.cmq.mx>, revisado el 23 de junio 2005, 10:33 am.
- Maffesoli, Michel, *El conocimiento ordinario. Compendio de sociología*, México, FCE, 2005.
- Martínez, Mario y Jorge Téllez (coords.), *Acercamiento etnográfico a Tlapa y sus comunidades: visión sociocultural*, México, Universidad Autónoma de Guerrero / Ayuntamiento de Tlapa de Comonfort, 2002.
- , *La Montaña de Guerrero. Economía, historia y sociedad*, México, INI/ UAG, 1991.
- Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.

- Muñoz, Maurilio, *La región mixteca-nahua-tlapaneca*, México, INI, 1963.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 2004.
- Patiño, Elsa y Jaime Castillo (comp.), *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida*, México, Programa Editorial de la Red de Investigación Urbana, 2001.
- Rabotnikof, Nora, "Política, memoria y melancolía", en *Revista Fractal*, núm. 29, año 8, abril-junio 2004, en: [http:// www.fractal.com.mx](http://www.fractal.com.mx), revisado el 13 de enero 2004, 4:45 pm.
- Ramírez Basán, Rodrigo, *Trabajo de investigación*, San José Lagunas, 2002.
- Rappaport, Joanne, *The politics of memory. Native historical interpretation in the colombian Andes*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1990.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Scott C., James, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era, 2000.
- Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1962.
- , *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Velasco Ortiz, Laura, *El regreso a la comunidad, migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos*, México, El Colegio de México/Colegio de la Frontera Norte, 2002.
- Vezzetti, Hugo, *Pasado y presente*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Warman, Arturo, "Notas para una redefinición de la comunidad agraria", en *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVII, núm. 3, México, julio-septiembre, 1985, pp. 5-20.
- Wolf, Eric, *Europe and the people without history*, University of California Press, 1982.
- , *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Ediciones Era, 2004.
- www.guerrero.gob.mx
- www.inegi.gob.mx
- www.pa.gob.mx

Índice

PRÓLOGO	7
AGRADECIMIENTOS	13
INTRODUCCIÓN	17
LA MONTAÑA DE GUERRERO Y SAN JOSÉ LAGUNAS. EL CONTEXTO REGIONAL Y EL PRIMER ACERCAMIENTO A LA COMUNIDAD	27
La Montaña de Guerrero	27
El territorio	30
La población	32
La historia	35
La estructura de gobierno	40
San José Lagunas, un panorama general	43
LOS JUEGOS DE LA MEMORIA: DE LA HISTORIA DE LA FUNDACIÓN DEL PUEBLO AL PROBLEMA CON ALPOYECANCINGO	49
La fundación de San José Lagunas	49
La versión escrita	51

Ponciano Ramírez	54
Fausto Vega	59
Virginio Diego	64
Ricardo Diego	67
El problema de Alpoyecancingo	71
Los priistas	77
Los perredistas	79
UNA MIRADA SOCIOLÓGICA SOBRE LA MEMORIA	
Y EL OLVIDO	81
La memoria/olvido, la rememoración y la mundaneidad	81
Memoria/olvido	82
Rememoración y memorización	84
Mundaneidad	87
La construcción de mi mirada: de la memoria colectiva	
a la memoria intersubjetiva	90
Memoria individual versus memoria colectiva	92
La memoria intersubjetiva	101
La oralidad y la escritura, dos maneras de transmitir	
y construir la memoria	111
La oralidad	114
La escritura	118
EL HACER COTIDIANO SOBRE EL PASADO. LAS PUGNAS	
POR LA MEMORIA EN SAN JOSÉ LAGUNAS	123
La memoria en discusión: los temas que definen	
la importancia del pasado en San José Lagunas	124
La división de la familia Ramírez y la importancia	
de los antecesores	124
El problema de Alpoyecancingo y la legitimidad	
de las tierras	129

Decisiones sobre la memoria. De la escritura como acto simbólico a la construcción de una memoria oficial	136
La escritura como acontecimiento y el valor de los documentos	136
Memoria, historia y poder.	140
CONCLUSIONES	153
BIBLIOGRAFÍA	165

El hacer cotidiano sobre el pasado, editado por la Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial de la UNAM, se terminó de imprimir el 17 de septiembre de 2010, en los talleres de Navegantes de la Comunicación Gráfica, S.A. de C.V. Pascual Ortiz Rubio No. 40, Col. San Simón Ticumac, Delegación Benito Juárez, 3660, México, D.F. Para su composición se utilizó Berkeley Old Style Book de 11.6/16. El tiro fue de 1,000 ejemplares, impresos en offset, interiores en bond ahuesado de 90 gramos y portada en couché de 300 gramos. Formación: Ángela Trujano López/Alógrafo. Coordinación editorial: Juan Mario Pérez Martínez. Lecturas: Fabián Guerrero. Cuidó la edición: Patricia Zama. Coordinación: Elsa Botello López.

Títulos de la Serie Cuadernos de la Cátedra Interinstitucional Arturo Warman en la colección “La pluralidad cultural en México”

Arturo Warman. Biobibliografía, María Antonieta Gallart y Teresa Rojas Rabiela, 2004.

Política en el Chiapas rural contemporáneo. Una aproximación etnográfica al poder, José Luis Escalona Victoria, 2009.

El hacer cotidiano sobre el pasado, Florencia Rivaud Delgado, 2010.

Acostumbrados a la tradición occidental de la historia escrita, la posibilidad de una historia sobre y de los pueblos indígenas exige enfrentar al menos a tres desafíos teóricos y prácticos: el acopio de fuentes y datos (escritos y no escritos) que permitan construir esa *otra historia*; la participación de los propios protagonistas en la elaboración de esa nueva historia; y finalmente, la investigación de cómo —a través de qué mecanismos individuales y colectivos— los indígenas concretan su “hacer sobre el pasado”. El libro de Florencia Rivaud Delgado, *El hacer cotidiano sobre el pasado. La construcción de la memoria intersubjetiva en San José Lagunas*, enfrenta con solidez los tres retos, aunque quizás su aporte mayor y original se concentre en el tercero. La experiencia directa de la autora en el pueblo guerrerense de San José Lagunas, en la región de La Montaña, le permite trabajar con datos etnográficos y sociológicos de primera mano y, al mismo tiempo, poner a prueba la categoría de la *memoria intersubjetiva* como vía de acceso al campo más amplio de una sociología de la vida cotidiana. A esta obra le fue concedido, por unanimidad, el Premio “Arturo Warman”, en su segunda edición (2008), a la mejor tesis de licenciatura, por un jurado integrado con miembros de la Cátedra Interinstitucional del mismo nombre, en la que unen sus esfuerzos El Colegio de México, El Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, la Universidad Iberoamericana, la Universidad Autónoma Metropolitana, El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, y la UNAM, a través del Instituto de Investigaciones Sociales y del Programa Universitario México Nación Multicultural.



ISBN 978-607-02-1677-0



9 786070 216770