Diario de Campo

Núm. 7

Enero-abril de 2019

Cuarta época







Investigaciones recientes en antropología a 40 años del Centro INAH Michoacán

SECRETARÍA DE CULTURA
Alejandra Fraustro Guerrero
SECRETARIA

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
Diego Prieto Hernández
DIRECTOR GENERAL

Aída Castilleja González
SECRETARIA TÉCNICA

Pedro Velázquez Beltrán
SECRETARIO ADMINISTRATIVO

Paloma Bonfil Sánchez
COORDINADORA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

Rebeca Díaz Colunga
ENCARGADA DE LA COORDINACIÓN
NACIONAL DE DIFUSIÓN

Jaime Jaramillo
ENCARGADO DE LA DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES, CND

Benigno Casas
SUBDIRECTOR DE PUBLICACIONES PERIÓDICAS, CND



DIARIO DE CAMPO
Cuarta época, año 3, núm. 7
Enero-abril de 2019

DIRECTORA DE LA REVISTA
Paloma Bonfil Sánchez

CONSEJO EDITORIAL
Juan Manuel Argüelles San Millán
Eduardo González Muñiz
Cuauhtémoc Velasco Ávila
Julio Alfonso Pérez Luna
Bernardo Yáñez Macías
Amalia Attolini Lecón
José Íñigo Aguilar Medina
Héctor Manuel Enríquez Andrade

COORDINACIÓN ACADÉMICA
Rodolfo Oliveros Espinosa

COORDINACIÓN EDITORIAL
Pedro Ovando Vázquez

CORRECCIÓN DE ESTILO Y CUIDADO EDITORIAL
Yerem Mújica Toscano

DISEÑO Y FORMACIÓN
Itzia Irais Solís González

QR Diario de Campo

IMÁGENES DE PORTADA
Pikuntskua (10 x 8 m acrílico y esmalte en aerosol) © Giovanni Fabian Guerrero, Cherán, Michoacán, 2018
Pitsikua (90 x 120 cm acrílico sobre tela) © Alain Silva, Cherán, Michoacán, 2018
III Erontskua (La espera) (180 x 360 cm acrílico, óleo sobre tela) © Betel Cucué, Cherán, Michoacán, 2019

Diario de Campo, cuarta época, año 3, núm. 7, enero-abril de 2019, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, colonia Roma, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06700, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2014-063012421300-102; ISSN: 2007-6851, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de título y contenido: en trámite, otorgada por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Hamburgo 135, Mezzanine, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH. Av. Tláhuac 3428, colonia Culhuacán, alcaldía Iztapalapa, CP 09840, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH: Hamburgo 135, Mezzanine, colonia Juárez, alcaldía Cuauhtémoc, CP 06600, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 30 de junio de 2021, con un tiraje de 500 ejemplares.

Índice

Introducción 4

Enfoques

Espacio y territorialidad de los pueblos indígenas en Michoacán: discusiones recientes sobre región, paisaje y lugar 11
Rodolfo Oliveros Espinosa / Juan Gallardo Ruiz / David Figueroa Serrano

Identidad y territorio en los pueblos nahuas de Michoacán 31
David Figueroa Serrano

Historia, cambios y continuidades en los textiles elaborados por las mujeres *ñätho* de San Felipe de los Alzati, Michoacán 44
Bianca Paola Islas Flores / Yaret Verónica Sánchez Barón

La memoria del lugar. Un acercamiento al estudio lingüístico de los topónimos *ñätho* (otomíes) de San Felipe de los Alzati, Michoacán 65
Bianca Paola Islas Flores / Mariela Cortés Vázquez

Parhaquahpeni, la espalda del mundo. Acercamiento a la visión ritual y social de los tarascos en el siglo XVI 88
Luise Margarete Enkerlin Pauwells / José Luis Punzo Díaz

Coleccionismo arqueológico en Michoacán. Una mirada al uso del patrimonio arqueológico 103
Ramiro Aguayo Haro

El juego de pelota en la vertiente del Lerma 126
Eugenia Fernández Villanueva Medina

El salvamento paleontológico en San José de Gracia, Michoacán: notas sobre la construcción del escenario de trabajo 147
Ana Fabiola Guzmán / Eugenia Fernández Villanueva Medina

Entrevista

Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha. Entrevista a Verónica Velázquez 159
Rodolfo Oliveros / Donají Cruz

En imágenes

La diversidad cultural de Michoacán a través de la fotografía etnográfica **175**
Rodolfo Oliveros Espinosa

Diversa

Espondio: evocaciones de la ancestralidad. Un acercamiento al uso, valor y significado del patrimonio paleontológico en algunas comunidades *hñäñho* de Amealco de Bonfil, Querétaro **193**
Israel D. Lara Barajas / Fiorella Fenoglio Limón / Mirza Mendoza Rico

Peritajes antropológicos

Apuntes sobre un peritaje antropológico en los valles centrales de Querétaro **205**
Ricardo López Ugalde

Proyectos INAH

Proyecto Memoria Textil **217**
María del Carmen Castillo Cisneros

Reseñas analíticas

Reseña del libro *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*, de Casimiro Leco Tomás, Alicia Lemus Jiménez y Ulrike Keyser Ohrt (coords.) **224**
Donají Cruz López / María Fernanda Pérez Ochoa

Reseña del libro *Obras escogidas de la historia antigua de México*, de Wigberto Jiménez Moreno **229**
Carlos García Mora

Reseña del libro *De Mérida a Taguzgalpa. Seráficos y predicadores en tierras mayas, chiapanecas y xicaques*, de José Manuel Chávez Gómez (coord.) **238**
Jesús Joel Peña Espinosa

Diario de Campo

Enero-abril de 2019 | Cuarta época, número 7

Investigaciones recientes en antropología a 40 años del Centro INAH Michoacán

Durante los años 2018 y 2019 se celebraron los 40 años del Centro INAH Michoacán y los 20 años del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México, que ha mantenido su presencia ininterrumpida en el estado de Michoacán. Con ese motivo hemos preparado este número de *Diario de Campo*, para dar un panorama general de las investigaciones recientes en lingüística, antropología social, etnohistoria, arqueología y paleontología que se llevan a cabo bajo el auspicio del Centro INAH en el estado, resaltando la importancia de la confluencia disciplinaria y de la diversidad cultural de la entidad.

El carácter multidisciplinario de este volumen se debe no sólo a la casuística de estar agrupados en un mismo centro de trabajo, sino a dos hechos que consideramos importantes: en primer término, la posibilidad de un acercamiento continuo a las investigaciones de las diferentes especialidades y el intercambio de puntos de vista sobre su desarrollo, sobre las ideas y nuevos descubrimientos que, aunque no es permanente, sí es una constante en la mayoría de las áreas. Ello desemboca, en ocasiones, en eventos académicos que nos permiten contrastar de forma más acabada los resultados alcanzados. Un ejemplo de ello es el coloquio realizado en 2018: "Antropología y geografía de los pueblos originarios de Michoacán", que conjuntó a diversos investigadores del centro regional y de diversas instituciones educativas de la entidad como el Colmich, la ENES-UNAM campus Morelia y a miembros de comunidades indígenas, dando pie a un importante diálogo multidisciplinario sobre los pueblos indígenas del estado, o las distintas versiones del "Coloquio de arqueología de Michoacán y sus áreas vecinas", que congregan a especialistas del más alto nivel sobre el occidente del país.

En segundo término y, siguiendo las reflexiones que José Lameiras hiciera sobre la antropología en Michoacán (1997), podemos afirmar que el carácter multidisciplinario de las investigaciones antropológicas en el estado forma parte de su propia historia, rebasando el marco de las disciplinas antropológicas y teniendo particular relevancia la conexión con la geografía, desde las descripciones geográfico-económicas hasta la geografía cultural de la Escuela de Berkeley.

En la historia nacional de nuestra disciplina, la antropología desarrollada en Michoacán ocupa un lugar destacado que se puede rastrear, al menos, hasta la fundación del Museo Regional Michoacano en 1886,[1] cuyo primer director fuera el célebre Nicolás León Calderón, quien dos años más tarde pondría en circulación los *Anales del Museo Michoacano*, primer órgano de

1. Lameiras comienza su recorrido en 1522 con lo que llama "momentos pasionales"; sin embargo, nosotros nos limitaremos a la "etapa artesanal" de los estudios antropológicos en Michoacán, por ser el primer escalón en la formalización y profesionalización de la disciplina.

difusión de la disciplina en el estado y en el que se ve reflejada esta vocación multidisciplinaria (Martínez, 1997b). En la actualidad, el Museo Regional Michoacano es el más longevo de la red de museos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Escenario de proyectos colectivos de investigación tanto nacionales como extranjeros, el estado de Michoacán cuenta con una amplia investigación de carácter antropológico y etnohistórico que ha generado un corpus reflexivo y metodológico solamente equiparable a los que se han dado en Oaxaca, Chiapas y Yucatán (De la Peña, 2018). Es también interesante que las y los antropólogos que han desarrollado investigación en el estado hayan reflexionado recurrentemente sobre el quehacer de la antropología, sus alcances, sus limitaciones y su capacidad de contribuir a la resolución de problemas sociales.

Sin embargo, las investigaciones se han centrado principalmente en la llamada cultura tarasca, actualmente reconocida como purépecha, dejando casi en el olvido a las culturas otomianas (*ñätho*/otomís, *jñatjo*/mazahuas y pirindas/matlatzincas) y a los nahuas de la costa-sierra. Es hasta tiempos recientes que estas culturas han comenzado a ser estudiadas con mayor intensidad desde la antropología y la etnohistoria,[2] y en menor medida, por la lingüística y la arqueología.

Es por ello que dar cuenta de la diversidad cultural, no sólo presente sino en su propio devenir histórico, es una tarea que requiere del concierto de diferentes miradas, de trabajos colectivos y a largo plazo, como lo demostraron los diferentes proyectos tarascos y la propia investigación regional, que desembocó en la formación de antropólogos nacionales y originarios de las comunidades indígenas y de instituciones de formación como el Centro de Estudios Antropológicos del Colmich y en fechas más cercanas el posgrado en antropología de la ENES-UNAM (Lameiras, 1997; Ojeda, 2018; De la Peña, 2018).

En el artículo que abre esta compilación, titulado "Espacio y territorialidad de los pueblos indígenas en Michoacán: discusiones recientes sobre región, paisaje y lugar", escrito por Rodolfo Oliveros, Juan Gallardo y David Figueroa, se presenta un estudio comparativo entre las tres regiones con población indígena en el estado (nahuas, purépechas, *ñätho* y *jñatjo*), sobre las formas de organización del espacio desde una mirada regional, que articula la antropología con la geografía.

El siguiente artículo, "Identidad y territorio en los pueblos nahuas de Michoacán", que corre a cargo de David Figueroa, nos traslada hasta la costa-sierra michoacana, territorio del pueblo nahua y escenario donde los conflictos agrarios y los procesos identitarios se entrelazan. Figueroa analiza también las narrativas en torno al territorio comunal y su lugar en la memoria, en un contexto marcado por la confrontación y negociación constante, que nos recuerda la fricción interétnica descrita por Cardoso de Oliveira (2007) y que nos permite comprender las relaciones de conflicto entre grupos diferenciados étnicamente pero interdependientes.

2. Para el caso de los pueblos otomianos del oriente de la entidad y de Tierra Caliente, es importante destacar el tomo que compila documentos y estudios históricos, estudios antropológicos y lingüísticos, editado en 2012 y coordinado por Carlos Paredes Martínez y Jorge Amos Martínez, *Alzaban banderas de papel. Los pueblos originarios del Oriente y Tierra Caliente de Michoacán*.

Enseguida damos paso al texto "Historia, cambios y continuidades en los textiles elaborados por las mujeres *ñätho* de San Felipe de los Alzati, Michoacán", que articula la lingüística con la historia del arte a partir de la colaboración entre Bianca Islas y Yaret Sánchez, quienes desde esta visión interdisciplinaria analizan los bordados *ñätho* de la comunidad de San Felipe de los Alzati. Este escrito nos muestra la importancia que han tenido los bordados tradicionales en la cultura, la lengua y la memoria de este grupo, opacada por el proceso actual de desplazamiento de la indumentaria y la pérdida de la lengua.

Desde la lingüística, Bianca Islas y Mariela Cortés y, a partir de estudios sobre el *hñätho*, presentan el trabajo "La memoria del lugar. Un acercamiento al estudio lingüístico de los topónimos *ñätho* (otomíes) de San Felipe de los Alzati, Michoacán", en el que nos proponen una interpretación sobre las estrategias para la formación de topónimos con los que se nombra y reconoce el territorio *ñätho* en el oriente del estado de Michoacán. A partir de ello formulan un léxico preliminar de topónimos en esta variante del otomí.

En una interesante colaboración entre la arqueología y la etnohistoria, Luise Enkerlin y José Luis Punzo nos proponen el texto "Parhaquahpeni, la espalda del mundo. Acercamiento a la visión ritual y social de los tarascos en el siglo XVI", en el que reflexionan sobre la noción de "mundo" o Parhaquahpeni entre los tarascos, a partir de los escritos de Francisco Ramírez en el siglo XVI, del contexto arqueológico y de las obligaciones que "los señores" (las autoridades civiles y religiosas de los tarascos) debían observar. Una reflexión que nos lleva a repensar tanto la arquitectura prehispánica como las nociones del cuerpo humano y su relación con la imagen del mundo en la cosmovisión tarasca.

Por su parte, el artículo de Ramiro Aguayo, "Coleccionismo arqueológico en Michoacán. Una mirada al uso del patrimonio arqueológico", trata sobre el papel del coleccionismo de piezas arqueológicas, su historia y relación con la práctica arqueológica, así como el papel que ha jugado en la protección del patrimonio cultural de Michoacán y las tensiones que de ello han devenido.

La arqueóloga Eugenia Fernández, en su artículo "El juego de pelota en la vertiente del Lerma", aborda el papel del juego de pelota en el norte del estado de Michoacán y en el sur de Guanajuato. A partir de este elemento de la arquitectura prehispánica, la autora puede caracterizar esta zona como un área cultural homogénea que presenta rasgos particulares que la diferencian de áreas aledañas como el Bajío. Partiendo del análisis comparativo de diversos sitios se abren múltiples interrogantes: cómo vivían, cómo construían, qué elementos del paisaje tomaban en cuenta, cómo organizaban su espacio y cómo se relacionaban entre sí y con otras culturas.

Cerramos el dossier temático de la sección "Enfoques" con un texto titulado "El salvamento paleontológico en San José de Gracia, Michoacán: notas sobre la construcción del escenario de trabajo", que nos presentan Ana Fabiola Guzmán y Eugenia Fernández con base en el trabajo que realizaron al sur del Lago de Chapala. En el contexto del salvamento de defensas de un *Rhynchotherium*, un proboscidio de edad miopliocénica con pocos registros en México y en Norteamérica,

las autoras van reconstruyendo el escenario que posibilitó dicho rescate, nos hablan de los actores locales que participaron y del papel del INAH en la salvaguardia del patrimonio paleontológico.

Posteriormente, en la sección "Entrevista", presentamos una interesante conversación sobre la investigación que realizó la antropóloga Verónica Velázquez y que fue merecedora del Premio Jorge Alonso a la mejor tesis de ciencias sociales, por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. En esta entrevista la autora aborda cuestiones metodológicas y profundas reflexiones sobre el quehacer de la antropología ante algunos de los problemas que más aquejan al país en tiempos recientes: el despojo, la violencia contra las mujeres, el crimen organizado, pero también sobre los movimientos comunitarios que buscan reconstruir ese tejido roto por la violencia. Además, analiza cómo las mujeres antropólogas se desenvuelven en esta realidad, que es su campo de trabajo, pese a estos contextos de alto riesgo.

En la sección "En imágenes" presentamos una selección fotográfica que es resultado de la investigación etnográfica del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM) en Michoacán. Se trata del registro visual de la vida cotidiana, la ritualidad, los movimientos políticos y de los paisajes y territorios de los pueblos indígenas. La investigación colectiva en el marco del PNERIM permitió la conformación del Acervo de Fotografía Etnográfica del Centro INAH Michoacán, asociado al Sistema Nacional de Fototeca, con más de 14 000 imágenes recopiladas de 20 años de investigación.

En la sección "Diversa" se presenta el texto "Espondio: evocaciones de la ancestralidad. Un acercamiento al uso, valor y significado del patrimonio paleontológico en algunas comunidades *hñäñho* de Amealco de Bonfíl, Querétaro", que nos plantea una interrogante central en torno al patrimonio paleontológico, aunque bien podría ampliarse al patrimonio monumental: ¿qué pasa cuando este material forma parte de prácticas actuales dentro de tradiciones y sistemas médicos de pueblos originarios? ¿Cuál es el puente entre el valor histórico que estos materiales sustentan para diversas disciplinas como la geología, la biología, la antropología y la arqueología, además del valor cultural que devela la historia mítica de poblaciones contemporáneas? A partir de esta pregunta, Israel Lara, Fiorella Fenoglio y Mirza Mendoza abren una reflexión en torno a la utilización del espondio, esto es, los restos óseos de la fauna del pleistoceno, que son utilizados por el pueblo *hñäñho*. Los autores nos presentan un texto interdisciplinario que posibilita abordar estas tensiones entre la salvaguarda del patrimonio paleontológico y los derechos culturales que garantizan a los pueblos indígenas las condiciones para ejercer y reproducir su cultura y cosmovisión.

En la siguiente sección, Ricardo López del Centro INAH Querétaro nos presenta un análisis sintético del peritaje llevado a cabo en la comunidad de La D Chalmita, ubicada en el estado de Querétaro, en su texto "Apuntes sobre un peritaje antropológico en los valles centrales de Querétaro". Dicha comunidad llevó a cabo un proceso judicial para poder ser incluida en el "Catálogo de comunidades indígenas" estatal, a partir de un proceso de revaloración de sus tradiciones culturales de raigambre otomí, engarzado a un discurso de reivindicación étnica. Ello

llevó a que los actores locales reclamaran el reconocimiento de sus derechos político-electorales, en el que las partes reclamaban al presidente municipal de Pedro Escobedo y al Instituto Electoral del Estado de Querétaro "sus omisiones respecto a acciones en perjuicio de la comunidad de La D Chalmita", particularmente en lo que se refiere a su adscripción como comunidad indígena y la elección de representantes y autoridades mediante usos y costumbres. Un tema sin duda de primera importancia en la antropología contemporánea.

María del Carmen Castillo, investigadora del Centro INAH Oaxaca, es la encargada de la sección "Proyectos INAH". La autora nos presenta el proceso en torno al peritaje antropológico derivado de la denuncia del plagio de la blusa de Tlahuitoltepec, comunidad *ayuujk*, a partir del cual derivó el Proyecto Memoria Textil. Sin duda, un tema antropológico central en un mundo globalizado, en el que los objetos, como diría Appadurai (1991), cobran vida; sin embargo, éstos se dividen en dos tipos: los que son realizados únicamente como mercancía y los que, como dice la autora, guardan la memoria, reconfiguran la identidad y actualizan los significados del presente, tradiciones textiles que nos hablan de la modernidad de los pueblos originarios.

En la última sección de este número presentamos tres reseñas: la primera de ellas escrita a cuatro manos por Donají Cruz y Fernanda Pérez, quienes abordan el libro *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*, coordinado por Casimiro Leco, Alicia Lemus, Ulrike Keyser y editado por el Gobierno Comunal de Cherán. Dicho libro es resultado de la reflexión comunitaria sobre el proceso de levantamiento y construcción de la autonomía en esta localidad purépecha en Michoacán. Cruz y Pérez centran su análisis precisamente en la importancia que tienen los procesos de reflexión comunitaria que, en este caso, se van tejiendo al calor de las fogatas y que posteriormente se materializan en escritos que dan cuenta de la historia local, de los conflictos y de las vicisitudes que atraviesan las comunidades indígenas en la construcción de sus autonomías.

La siguiente reseña aborda el libro *Wigberto Jiménez Moreno. Obras escogidas de la historia antigua de México*, compilado por Celia Islas Jiménez y Víctor Alfonso Benítez Corona y editado por el INAH. El responsable de glosar esta obra sobre uno de los antropólogos mexicanos de mayor trascendencia es Carlos García Mora, quien no se detiene a enumerar las secciones del texto reseñado, sino que analiza las implicaciones de la vida y obra de Wigberto Jiménez, desde la relación entre sus posicionamientos políticos, su arraigada cosmovisión judeocristiana y su aguda mirada antropológica que contribuyó a delinear el perfil particular de la antropología mexicana. García Mora se detiene en el aporte de Jiménez para la definición de Mesoamérica y su relación con Kirchhoff, sus reflexiones en torno al etnónimo "otomí" y sus indagaciones sobre la llamada cultura madre, los olmecas. Sin duda, este antropólogo, señero de la disciplina, practicó lo que García Mora llama la "tradición integral" y ello se refleja en su interés por temas etnohistóricos, arqueológicos y antropológicos en las culturas del norte que llamó "Mexamérica" y en los pueblos tarascos del occidente. Finalmente, el cierre de esta reseña se centra en la discusión que propició

Jiménez sobre la transculturación religiosa de Mesoamérica a partir de un análisis comparativo ente el suroeste de Estados Unidos, México y Centroamérica.

El texto que cierra este número de *Diario de Campo* estuvo a cargo de Jesús Peña, colega del Centro INAH Puebla, quien nos reseña la obra coordinada por José Manuel Chávez Gómez que lleva por título *De Mérida a Taguzgalpa. Seráficos y predicadores en tierras mayas, chiapanecas y xicaques*, editado también por el INAH. Este texto aborda las vicisitudes de la llamada conquista espiritual, a menudo acompañada y precedida por la espada, en la configuración del Nuevo Mundo que, como dice el autor, nos habla de la pluralidad de las sociedades que se vieron sometidas a la acción de los peninsulares. Siete autores y autoras nos permitirán adentrarnos en la historia de la "tierra de los confines", territorio de los pueblos mayas, xicaques, tzotziles, misquitos, murgas, entre otros.

Esperamos que este número sea del interés de los lectores, no solamente de los provenientes de nuestro reducido gremio, sino de la sociedad en general, y que sirva de ventana para adentrarse en la antropología en sentido amplio y para conocer el pasado y el presente, siempre diverso y contradictorio, de este territorio que hoy llamamos México.

Rodolfo Oliveros Espinosa
Centro INAH Michoacán

Bibliografía

Appadurai, Arjun (1991). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Conaculta / Grijalbo.

Arias, Patricia (1997). "Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán". En *La antropología en Michoacán* (vol. I). México: INAH.

Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: Ciesas / UAM-I / Universidad Iberoamericana.

De la Peña (2018). "Michoacán en la antropología sociocultural (1882-1988): dilemas y enfoques". En Lorena Ojeda Dávila, *Pioneros de la antropología en Michoacán. Mexicanos y extranjeros en la región tarasca/purépecha*. México: UMSNH / Colmich.

Durand, Jorge (1997). "Relaciones". En *La antropología en Michoacán* (vol. I). México: INAH.

García Mora, Carlos (1997). "La antropología en México: presentación y preliminares". En *La antropología en Michoacán* (vol. I). México, INAH.

Lameiras, José (1997). "La antropología en Michoacán". En *La antropología en Michoacán* (vol. II). México: INAH.

Macías Goytia, Angelina (1997). "La arqueología en Michoacán". En *La antropología en Michoacán* (vol. II). México: INAH.

Martínez Peñaloza, María Teresa (1997a). "Anales del Museo Michoacano". En *La antropología en Michoacán* (vol. I). México: INAH.

_____ (1997b). "Museo del estado (Michoacán)". En *La antropología en Michoacán* (vol. I). México: INAH.

Ojeda Dávila, Lorena (2018). *Pioneros de la antropología en Michoacán. Mexicanos y extranjeros en la región tarasca/purépecha*. México: UMSNH / Colmich.

Paredes Martínez, Carlos y Jorge Amos Martínez (2012). *Alzaban banderas de papel. Los pueblos originarios del Oriente y Tierra Caliente de Michoacán*. México: CDI / Ciesas / INAH / UMSNH.

Espacio y territorialidad de los pueblos indígenas en Michoacán: discusiones recientes sobre región, paisaje y lugar[1]

Rodolfo Oliveros Espinosa[*]/ Juan Gallardo Ruiz[**]/ David Figueroa Serrano[***]

ISSN: 2007-6851
p. 11 – p. 30
Fecha de recepción del artículo: abril de 2019
Fecha de publicación: agosto de 2020
Título del artículo en inglés: *Space and Territoriality of Indigenous Peoples in Michoacán: Recent Discussions on Region, Landscape, and Place*

Resumen

En este artículo se analizan, desde una mirada etnográfica, las formas de organización espacial de los pueblos indígenas de Michoacán. Ello nos permite analizar la conformación de las regiones indígenas a partir de su historia cultural, pero también como parte de procesos diversos: económicos, políticos y sociales, que han determinado las formas de construcción de los territorios indígenas.

Palabras clave: región, territorio, paisaje, lugar, pueblos indígenas, Michoacán.

Abstract

This article analyzes, from an ethnographic perspective, the forms of spatial organization of the indigenous peoples of Michoacán. This allows us to analyze the conformation of the indigenous regions, based on their cultural history but, also, as part of the diverse processes: economic, political, social, that have determined the forms of construction of the indigenous territories.

Keywords: *region, territory, landscape, place, indigenous people, Michoacán.*

1. Este artículo es una síntesis del ensayo realizado por el Equipo de investigación regional Michoacán del Programa Nacional de las Regiones Indígenas de México (PNERIM), titulado *Región, territorio y lugar: la organización del espacio en los pueblos indígenas de Michoacán,* correspondiente a la línea de investigación "Reflexiones en torno a las regiones indígenas de México"; en el presente ensayo también colaboró Daniel Gutiérrez Rojas.

[*] Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (rodolfo_oliveros@inah.gob.mx).
[**] Programa Nacional de las Regiones Indígenas de México, CNAN-INAH (sikuame@hotmail.com).
[***] Programa Nacional de las Regiones Indígenas de México, CNAN-INAH (davdatura@hotmail.com).

Introducción

Uno de los ejes principales del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio (PNERIM) ha sido investigar y documentar temas y problemas antropológicos cuya trascendencia está enmarcada en la configuración regional de los pueblos indígenas en nuestro país.[2] En una de las últimas líneas de investigación del PNERIM nos hemos abocado a reflexionar sobre una discusión clásica en la antropología mexicana: la *región indígena*. En este texto presentaremos algunas de las reflexiones y conclusiones resultado de dicho proceso analítico, que nos han permitido, por un lado, mantener la mirada comparativa en el estudio de los diferentes grupos étnicos de la entidad y, por otro lado, profundizar en los procesos históricos que han conformado los territorios indígenas contemporáneos. La *región* ha sido asumida, casi siempre, de manera implícita en tanto concepto que hace referencia a un espacio que contiene y clasifica la presencia indígena. Esta concepción alude de manera genérica a la "indisoluble" relación entre territorio, tiempo y cultura, que ha guiado la labor etnográfica enfocada en lo que ha sido nombrado como "regiones indígenas de Michoacán".

Atendiendo a dicho antecedente, nos pareció necesario recuperar el concepto de *región* como una categoría de análisis espacial que nos permita dar cuenta de dinámicas socioculturales insertas en procesos y escalas distintas, tanto espaciales como temporales, que involucran múltiples actores sociales. El concepto de *región*, más allá de su adjetivación como *indígena*, nos permite trascender una mirada antropológica que pone su atención en la localidad como un universo cerrado (estudios de comunidad) y, por el contrario, repensar a las comunidades indígenas ancladas a una configuración cuyas determinaciones se establecen desde la escala local hasta la global. Por otro lado, nos obliga a mirar hacia el pasado y a analizar la región como un espacio configurado en diversos momentos históricos, algunos de los cuales son procesos de larga data, mientras otros van dejando huellas, indicios en el territorio y en las relaciones sociales. Es en estas coordenadas donde podemos comenzar a rastrear la configuración de relaciones de desigualdad estructural en la relación de los pueblos indígenas, con las élites regionales y con la población amestizada.

En este sentido, compartimos el señalamiento de Brigitte Boehm (2015: 113) quien afirma que la mirada antropológica sobre la región nos permite religar el espacio (geografía) y el tiempo (historia), así como penetrar en la esencia de una de las preguntas antropológicas por excelencia, a saber, la relación sociedad-naturaleza, entendida no como una dicotomía, sino como una relación dialéctica compleja y de codeterminación.

2. Esta ha sido una tarea que se ha llevado a cabo mediante diversas líneas de investigación, las cuales se han denominado: Estructura social y organización comunitaria (1999); Territorialidad, santuarios y ciclos de peregrinación (2000-2001); Relaciones interétnicas e identidades indígenas (2002-2003); Sistemas normativos, conflictos y nuevas tendencias religiosas (2003-2004); La migración indígena: causas y efectos en la cultura, la economía y la migración (2004-2005); Procesos rituales en México (2005-2006); Cosmovisiones y mitologías (2006-2007); Chamanismo y nagualismo en México (2007-2008); Etnografía del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México (2010-2012); Pueblos indígenas y procesos socioambientales: percepciones y prácticas (2013-2015); Los pueblos indígenas en México: diversidad, discriminación y desigualdad social (2016-2017), y Reflexión en torno a las regiones indígenas de México (2018).

En este entendido, podemos afirmar que siendo México un país diverso cultural y biológicamente, con una historia penetrante, es al mismo tiempo una sociedad con profundas desigualdades sociales que se muestran evidentes en las condiciones de reproducción material y cultural de los pueblos indígenas. Estas características le dan un perfil propio al país y han detonado procesos de exclusión, discriminación y racismo que se expresan de múltiples formas, muchas de ellas de larga data y estructuradas como resultado de la conformación del Estado-nación mexicano. La planeación regional para el control de la población, primero, y después para la organización territorial del Estado, ha sido fundamental en este proceso.

Esta historia común se ve reflejada en la conformación de los diferentes estados y regiones de la geografía mexicana. Michoacán no es la excepción, aunque por supuesto presenta particularidades y procesos endógenos. En esta entidad la alta diversidad y riqueza, en cuanto a su geografía física y a sus recursos naturales, contrasta y se contrapone a condiciones de desigualdad social que se expresan en grados de marginación distribuidos diferencialmente en la geografía estatal. De los 12 municipios calificados con alto rezago social, cinco de ellos forman parte de las áreas de mayor distribución de población hablante de lengua indígena (Coneval, 2014). Los datos por localidad de la misma fuente indican que en uno de nuestros municipios de estudio (Aquila) existe una alta proporción de centros de población calificados con un grado muy alto de rezago social. En esta jurisdicción se encuentra la mayor parte de las comunidades nahuas de la sierra-costa michoacana.

Nuestra investigación abarcó comunidades de los cuatro pueblos indígenas originarios de la entidad: purépechas, *ñathö*, *jñatjo* y nahuas, presentes en tres regiones distintas: la purépecha, el oriente y la costa-sierra, respectivamente. En cada región se configuran relaciones interétnicas particulares con sus propios conflictos y tensiones, y en cada una de ellas los territorios indígenas son construidos con base en la geografía concreta, su historia y el devenir cultural. Sin embargo, ciertos procesos económicos, políticos y también culturales, las conectan. El Estado reorganiza los territorios y las fuerzas del mercado impactan, por ejemplo, en los cambios en la tenencia de la tierra y en los usos del suelo. En contraparte, surgen procesos de resistencia y reivindicación que buscan reconstituir las comunidades indígenas y sus territorios.

En este texto presentaremos los elementos que nos permitieron abordar el concepto de *región* desde una visión antropológica, recuperando conceptos y discusiones de la geografía.

La región indígena a debate

Para reflexionar sobre el concepto de *región* hemos optado por articularlo a las categorías de *espacio*, *territorio*, *paisaje* y *lugar*. Partimos de una revisión inicial sobre algunas de las definiciones y postulados acerca de estas categorías, buscando que ello nos permita ir clarificando las condiciones de su concreción a partir de las siguientes interrogantes: ¿dónde, cuándo y en qué

circunstancias podemos dar cuenta, etnográficamente, de los alcances y límites de estas categorías en tanto construcciones heurísticas que apuntan y refieren a la organización y representación espacial de los pueblos indígenas? Entendiendo que esas denominaciones de lo espacial dan cuenta de diferentes dimensiones y escalas de un territorio, ¿cuáles serían sus aplicaciones de facto en tanto categorías concomitantes a procesos socioespaciales que, en diferentes tiempos, han marcado y establecido delimitaciones jurídicas, sociales, agrarias y simbólicas, que han influido en la demarcación de los espacios?

La región es, sin duda, un concepto polisémico abordado desde muy distintas perspectivas y disciplinas, de la economía a la geografía, de la antropología a la narrativa, refiriendo a fenómenos tan variados, pero con al menos un elemento común: la relación entre las partes y el todo. Hablar de *región*, *regionalismo* o *regionalización* implica un ejercicio metodológico de delimitación, donde se hacen presentes dinámicas históricas de articulación social y la construcción de identidades culturales.

Como mencionamos al inicio de este texto, la perspectiva espacial será la base de nuestra reflexión sobre el concepto de *región*. El concepto más amplio del que se desprenden otras categorías es el de *espacio*, el cual no refiere exclusivamente a delimitaciones geográficas, o bien, a una cuestión discursiva o simbólica en términos de referencialidad de lo propio; implica, además, diferentes tiempos y contextos; deviene de dinámicas productivas y político-administrativas, así como de procesos o acciones locales de organización social y de su significación.

Lo anterior, partiendo de la premisa de que el espacio está íntimamente articulado al tiempo y que, por lo tanto, al referirnos a uno de ellos, estamos siempre poniendo en perspectiva su correlación, nos permite, de acuerdo con Lefebvre (1976 y 2013), comprender las dinámicas espaciales en su condición heterogénea, relacional y performativa. Por su parte, Harvey (1994) sostiene que la elección civilizatoria que cada sociedad realiza en la forma de concebir el *espacio-tiempo* es fundamental para comprender su funcionamiento, las estructuras de poder y las relaciones sociales establecidas, así como su universo simbólico, en un momento histórico-geográfico determinado. Otro autor que es central en nuestro análisis es Milton Santos (2000: 15-33, 91), para quien el *espacio* es un conjunto indisoluble entre los sistemas de objetos, fabricados o naturales, y los sistemas de acciones. En otros términos, el *espacio* es la síntesis entre el contenido social y las formas espaciales. Este autor plantea una diferencia entre las formas de entender y comprender el *espacio* y lo que lo constituye.

Ante estas perspectivas se abren dos interrogantes: ¿cuál es la forma de concepción del espacio-tiempo de los pueblos indígenas? y ¿qué elementos, estructuras y dinámicas han determinado esta dimensión de la vida social?

Un primer referente que se articula con el espacio es el *paisaje*, concepto que nos permite poner en el centro de la reflexión la presencia e improntas del ser humano como herencia perpetrada sobre el espacio. Aunque se ha intentado distinguir el *paisaje natural* –que resalta

solamente la morfología de un área que no ha sido transformada por la actividad humana y cuya característica sería la homogeneidad de ciertos elementos físicos– del *paisaje cultural* como resultado de la transformación de la base geográfica por la acción humana, esta distinción escapa a delimitaciones sencillas, no sólo por el grado de incidencia de la sociedad sobre el medio, sino también por el mismo hecho de que la significación del espacio marca transformaciones en él y en la configuración del sistema de acciones sociales.

El paisaje en tanto concepto se asocia a una "forma de ver" desde la perspectiva del individuo, en la que se resaltan los aspectos subjetivos, asociando tanto las características físicas como las semióticas. Es por ello que se considera que el paisaje, además, evoca un sentido de pertenencia a una colectividad y es, por tanto, un elemento constitutivo de la identidad. Aquí se revela su conexión con el romanticismo, desde Humboldt a Vidal de la Blache. Según estos pensadores, cada sociedad crea sus propios arquetipos paisajísticos y sus interpretaciones; por ello, es posible que diferentes sociedades tengan distintas lecturas de un mismo paisaje (Ramírez y López, 2015: 86-87); como afirma Paul Claval (2002: 24), "el análisis del paisaje revela un mundo compuesto por un mosaico de entornos locales".

Milton Santos plantea que en la conformación del paisaje confluyen los referentes de momentos históricos, los cuales son la historia viva plasmada en la geografía del terreno. Aquí se marca la conexión y la transición del *paisaje* en *espacio*, ya que éste retoma la presencia de esas huellas, más la vida que se le agrega con la acción humana; el paisaje mismo sería una de las mediaciones o tensiones entre el lugar y el espacio (Hirsch y O'Hanlon, 1995 en Ellison y Martínez, 2009: 16). En este sentido, el *paisaje* se forma con los fragmentos de los sucesivos pasados, pero no representa el espacio mismo; se relaciona con la configuración territorial, la cual es entendida como "el conjunto de elementos naturales y artificiales que físicamente caracterizan un área. En rigor, el paisaje es sólo la porción de la configuración territorial que es posible abarcar con la visión" (Santos, 2000: 86), y es donde el lugar se hace presente, en tanto emplazamiento desde el que se mira. En otras palabras, el paisaje sería el "conjunto de relaciones entre personas y lugares que proporcionan el contexto para la vida diaria" (Ellison y Martínez, 2009: 10). Aunque en este caso nos enfocamos en aspectos intangibles, podemos deducir que a través de la memoria social se vive y revive el paisaje, y que es tanto un referente para la construcción de la memoria social como para el espacio mismo.

Podemos identificar cualitativamente algunas características de lo que conceptualmente asumimos como paisaje a partir de lo que las poblaciones mantienen y recrean en la memoria social respecto al espacio. Asimismo, además de la oralidad como línea de transmisión de la memoria social, en ciertos mecanismos mnemotécnicos como la danza, la música, los rituales y las ofrendas, identificamos mensajes y concepciones en los que se incorporan representaciones, significados e interpretaciones locales acerca del paisaje y de la forma de concebir el espacio y el tiempo. Se trata de un espacio que, según sea el mecanismo que alude a su temporalidad y

extensión, y según sea el narrador, el contexto de enunciación y la visión del paisaje puede rebasar las actuales fronteras locales, regionales o estatales.

Algunas de las narrativas, o parte de ellas, incorporan, en mayor o en menor medida, referencias procedentes de documentos históricos de diferente índole: títulos o papeles de la comunidad, crónicas, relaciones, descripciones geográficas, etc., cuyo contenido ha memorizado el narrador o conoce ya de primera mano o por terceros. En este caso, se trata de narrativas provenientes particularmente de profesionistas, de autoridades tradicionales y de organizaciones etnopolíticas; usualmente se expresan en contextos y situaciones de carácter público, sean oficiales o comunitarias, siguen un protocolo y no están libres de tonos esencialistas. Otros relatos provienen de comuneros memoriosos de vida social más discreta, cuyas narrativas muestran un proceso de interiorización de la tradición oral, y se expresan en contextos y situaciones más privadas, es decir, en el seno de la vida doméstica y comunitaria.

La memoria y la percepción en la construcción del territorio en pueblos purépecha

En el caso purépecha, recogimos relatos y testimonios en los que se narra el origen o fundación de su comunidad, que tratan de la ocupación y permanencia de los asentamientos o de su pretérita extensión territorial, o de ambos asuntos, los cuales conjuntan tiempo, espacio y vida social. Así, por ejemplo, se cuenta que la comunidad de Jarácuaro tiene un origen vinculado al tiempo en que gobernaban "los señores", los antepasados, los viejos antiguos; se trata de un tiempo antes de la llegada de los españoles, y se dice que su extensión territorial –otrora asentamiento isleño– era mayor al actual, que los linderos de sus tierras se marcaron a partir del alcance de sendos tiros de flecha que realizó el "señor rey" a los "cuatro vientos", y que por tal práctica de demarcación, dichas tierras incluían las que ahora son comunidades ribereñas como Janitzio, Uricho y Arócutin (Castilleja *et al*., 2015: 342-343, 351-352), las cuales forman parte del paisaje visualizado desde las partes altas de Jarácuaro. En otro caso, un comunero de Sevina dice recordar que sus abuelos decían que las tierras de su comunidad abarcaban hasta los municipios vecinos de Cherán y de Uruapan, cuyos cerros distintivos por su altura y forma caprichosa –"el Pilón" y el "Cerro del Águila"– destacan en el paisaje percibido desde Sevina.

Pobladores de Sevina y de Cherán nos contaron que sus abuelos hablaban de pueblos purépechas que "antes estaban" en lo que hoy se conoce como "la Tierra Caliente", y que algunas familias tanto de Sevina como de Cherán vinieron de esas comunidades. Algunos purépechas, principalmente ancianos, se refieren en su lengua a la Tierra Caliente como *Jurhío*, nombre en lengua nativa que alude, por un lado, al clima y al paisaje dado por sus características ecológicas y topográficas y, por otro lado, a una quinta subdivisión que otrora formó parte de la región purépecha, y de donde hasta la actualidad se traen productos como frutas y hojas de palma, los cuales han formado parte importante de ofrendas y de sendos adornos manufacturados con

motivo de ciertas celebraciones del ciclo festivo, como el Carnaval, que incluye música y danzas, la Cuaresma y la Semana Santa, que tienen lugar durante los primeros meses del "tiempo de secas". Dichas celebraciones, con sus ofrendas, música y danzas, no sólo se erigen como mecanismos mnemotécnicos que contribuyen a forjar y a reactualizar la memoria social referida tanto al tiempo como al espacio –es decir, a un pasado de procedencia originaria de un grupo de familias, así como a un espacio antes compartido y que rebasaba las actuales delimitaciones regionales–, sino que también aluden a una larga historia de vínculos culturales y relaciones comerciales aún vigentes entre los pueblos purépechas de clima frío, paisaje montañoso y boscoso, y los pueblos ahora mestizos donde predomina un clima caliente y donde los llanos con flora tropical y cultivos comerciales caracterizan el paisaje.

En contraste, recabamos testimonios que dan cuenta de un espacio que, como totalidad, incluía no sólo a tierras de pueblos de lengua diferente, sino también a tierras que actualmente corresponden a otros estados. Estos discursos son provenientes de individuos y organizaciones etnopolíticas con representación y presencia regional, como la llamada Nación P'urhépecha que, como mencionamos, rescata en parte de su oratoria documentos históricos que refieren la extensión del antiguo "señorío tarasco", y que denota posturas políticas o de reivindicación étnica. Existen otros testimonios que también aluden a un espacio que abarca tierras más amplias que el actual territorio purépecha, como el relato recopilado por Carrasco (1946), que explica el maridaje entre dos formaciones volcánicas: el volcán de Colima y el Paricutín de Michoacán. Es un testimonio que, podríamos decir, parte de una visión del paisaje, particularmente de las formaciones montañosas que, en este caso, se hacen visibles una desde la otra, a partir de condiciones de luminosidad, sin neblina ni bruma (Castilleja *et al.*, 2015: 338).

La construcción del territorio en los pueblos nahuas

En el caso nahua, como en el purépecha, la memoria es un referente que busca configurar una condición de propiedad territorial que trasciende los espacios inmediatos y controlados socioculturalmente. En algunas de sus opiniones, los pobladores asumen que los cuatro municipios que hoy conforman la costa de Michoacán eran parte del territorio nahua, y en otros casos el discurso comunal sobre el espacio postula que el territorio abarcaba hasta Manzanillo, en el vecino estado de Colima (Figueroa, 2015).

Estas perspectivas tienen fundamento ya que ambos casos aluden a referentes históricos de movilidad poblacional que trascendían los linderos comunales, generalmente forjados por la geografía. Los límites comunales eran relativos hasta que se empezó a generar mayor presión sobre las tierras nahuas con el arribo invasor de diversos grupos mestizos que se asentaron en éstas. En esa dinámica, el retomar los límites comunales fue relevante, no sólo ante la presencia de dichos grupos invasores, sino para marcar los propios linderos entre las diferentes comunidades nahuas.

De igual forma, en la memoria de los pobladores nahuas los vínculos históricos con la región costera de Guerrero y los pueblos cercanos al río Balsas, como es el caso de Arteaga, también se hacen presentes. En la historia oral se habla de la presencia de migraciones de personas de estas regiones hacia las tierras comunales, sobre todo en la época en que se generaron conflictos armados como la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera; además de ello, hubo otros vínculos a partir de las peregrinaciones religiosas a Petatlán, Guerrero, y los matrimonios entre nahuas y gente de esta región costera y de la sierra-costa mestiza de Michoacán. A través de las narraciones de los pobladores sobre las interacciones entre los nahuas y personas de otras latitudes cercanas –ya sea sobre la propia costa, sierra o a lo largo de la franja del Pacífico– se va definiendo una visión de paisaje cultural, el cual se constituye de una perspectiva del espacio que no presenta límites específicos y que no necesariamente se limita a los contornos de los linderos comunales. En esta perspectiva del paisaje cultural, las narraciones de los pobladores nahuas exponen la continuidad histórica de los vínculos espaciales cercanos, tanto por cuestiones laborales como por vínculos religiosos, familiares o económicos, a diferencia de la perspectiva territorial donde las relaciones sociales son expuestas como restringidas por la necesidad de proteger las tierras comunales (Figueroa, 2015).

La toponimia también refiere lugares significativos para la comunidad, ya sea por su relevancia histórica, su condición analógica o por su referencia narrativa: el paraje "Las Campanas" –ubicado cerca del camino que une a Maruata con Pómaro– es reconocido porque se dice que ahí fueron escondidas las campanas de la iglesia de Pómaro durante la época de la Cristiada; el nombre se mantiene como una marca histórica del espacio. Lo mismo sucede con el Cerro del Horcón –uno de los límites naturales de la comunidad de Pómaro en la zona norte– que adquiere su nombre de la analogía con los horcones utilizados para hacer las casas y enramadas. También está el caso del "Naranjito", una playa sobre la carretera costera muy cercana al pueblo de Cachán, la cual es identificada por la mayoría de la gente como el lugar donde estuvo la cueva del Brioso, un personaje mítico de la tradición oral nahua (Figueroa, 2015).

Otro caso referencial es la presencia de recuerdos sobre la compañía norteamericana Pacific Timber Company, que estuvo explotando los recursos forestales de la comunidad de Pómaro, en la región costa-sierra. Su presencia histórica fue relevante ya que se le relaciona con un proceso de transformación del paisaje al generarse un sistema ferroviario local para el transporte de la madera hacia la costa; además de ello, su presencia abonó al proyecto de formación de un ejido en Huahua, ya que los mestizos se ampararon en documentación de esta empresa, que a mediados del siglo XX había desaparecido, para argumentar la posesión de esos predios; no obstante, la comunidad de Pómaro recuperó estas tierras jurídicamente, pero no de facto.

En gran medida, algunos de los movimientos sociales se han gestado a partir de la rememoración de los espacios comunales que habrían sido apropiados por grupos mestizos; sería el caso del pueblo nahua de Ostula y de su proyecto de autogestión. Este proyecto detonó del despojo

de predios que serían usados para actividades productivas no tradicionales –que consecuentemente provocarían un cambio del paisaje serrano– y se orientó a la recuperación de dichos predios. Ello implicó una dinámica de ajuste sobre lo que le perteneció a los ancestros: los espacios y el paisaje en términos de geografía sagrada, y que, por tanto, era propiedad de la comunidad, referente de su historia y de su cosmovisión (Figueroa, 2015). El proyecto de recuperación no sólo implicó el confrontarse con los mestizos que tenían posesión de estos predios, sino la realización de un proyecto que permitiera redefinir los usos de esos espacios tradicionales y, con ello, eventualmente recrear el paisaje ritual reactivando prácticas culturales para un mayor control de la comunidad, lo cual es un ejemplo de espacio producido y reproducido.

La configuración del paisaje y el territorio de los pueblos *ñätho* y *jñatjo*

En el caso *jñatjo* y *ñätho* del oriente de la entidad, el papel que juegan los cerros como elemento referencial del paisaje nos permite ejemplificar el *paisaje* de manera clara. Existe una alusión visual de cerros como el Cacique, el Pelón o Coatepec, este último también llamado cerro de Ziráhuato o del Tecolote por la comunidad del mismo nombre, en contraposición al nombre que le dan los habitantes de San Felipe. Cada uno de ellos, además de resaltar en el horizonte, están vinculados identitariamente a una o varias localidades. El cerro Cacique se ha constituido no sólo en un referente de las comunidades indígenas, sino de la región, pues está presente en la memoria mediante relatos, y su silueta es utilizada por negocios locales como símbolo de pertenencia. Su presencia cotidiana está acompañada de narraciones míticas en las que se afirma que los cerros mayores son tres: el Grande que está al noroeste, el que está al este, hacia donde termina Macutzio, y el Cacique, ya en territorio *jñatjo*. Se asume que los cerros son contenedores de agua y lugar del que se nutren los manantiales, y que cuando llegue el fin del mundo reventarán, se quedarán sin líquido vital y el terreno quedará plano, sin cerros.

También encontramos relatos de otras tenencias que involucran a los cerros de San Felipe. Don Chava, poblador de la manzana de los Aguacates, de la tenencia de San Juan Zitácuaro, platicó que el cerro Pelón es mujer y el Cacique es hombre. Este último peleó con el cerro de San Felipe de los Alzati por el cerro Pelón. El Cacique ganó la pelea y dejó *pelón* a su rival, aventándolo de una patada hasta San Felipe, pero éste alcanzó a arrancarle un poco de cabello al cerro Pelón. Por eso, tanto el cerro Pelón como el de San Felipe tienen poca cobertura boscosa en la cima, lo que refiere, además, al añejo problema forestal. El Cacique se quedó junto al cerro Pelón porque ganó la pelea.

En el caso de los *jñatjo* de San Mateo, del municipio de Zitácuaro, un referente importante del paisaje son las peñas que miran desde lo alto a la comunidad y que son testimonio de la presencia de las otras humanidades que habitaron el territorio en tiempos inmemoriales. Los gigantes labraron esas peñas antes de la llegada de los *jñatjo*, pero siguen ahí, presentes en la memoria colectiva (Castilleja, en prensa).

Además de ser referentes de la memoria, los oteros sirven, a su vez, de linderos, de espacios de transición y, en no pocas ocasiones, de conflicto; como el cerro Coatepec o Ziráhuato reclamado tanto por San Felipe como por Ziráhuato. Los cerros son también, en su carácter de espacio liminal, lugar de ceremonias propiciatorias, de protección contra malos aires y de agradecimiento y, más recientemente, han sido objeto de protección ambiental.

Los casos anteriormente relatados nos permiten identificar que el paisaje, como referente de las presencias históricas y del sistema de creencias y prácticas culturales, es un elemento inherente a la producción del espacio y de la continuidad de la acción social en éste. Al mismo tiempo, el paisaje no se limita a ser una representación, por el contrario, da elementos que, desde una visión amplificada, marcan las posibilidades de diferenciación del espacio: el espacio propio e inmediato (vinculado al territorio), y el espacio mediato o contiguo como espacio socialmente alterno que va definiendo las nociones de región en términos socioculturales. Las distintas interpretaciones del tiempo y del espacio, que forman parte de la memoria colectiva en mayor o en menor grado, por quienes son de una misma colectividad, dejan ver que la memoria tiene agencia, entendiendo que ésta no sólo se estructura en voz activa, también es algo abstracto; es práctica investida de subjetividad, de significado y de poder (Comaroff, citado por Castilleja *et al*., 2015: 352-353).

El siguiente elemento en la constelación tejida en torno al concepto de *región* es el de *lugar*. En diversos trabajos hemos abordado dicho concepto referido tanto a una escala local o "microescala" de procesos sociales particulares, así como a procesos sociales multiescalares. Así, el *lugar* se entendería como una síntesis de procesos de diversa profundidad temporal, que pueden estar articulados a procesos multiescalares; es decir, desde procesos locales hasta procesos globales. Es por ello que Santos entiende el *lugar* como resultado de un proceso de diferenciación del espacio, y afirma que: "los lugares reproducen el País y el Mundo, según un orden" (Santos, 2000: 105). En este sentido, el lugar sería el espacio en el que la gente experimenta el mundo, es el espacio de lo íntimo y de lo cotidiano, es el espacio de identificación inmediata; es posible que su primer referente sea el cuerpo, de ahí el espacio doméstico y el entorno inmediato, el cual puede ser representado en el territorio. El lugar no ha sido el objeto común de las representaciones gráficas que conocemos como mapas, ya que éste es descrito en narraciones y por ello mismo es el ancla de la historia (Fernández y Urquijo, 2012: 100-110). Sin embargo, como afirma Manuel Castells, "la realidad espacial a la escala de la gente no sólo se estructura con base en los lugares" (Fernández y Urquijo, 2012: 110), aunque podríamos afirmar, en el caso que nos competente, que es su punto de partida.

Esta visión otorga un nuevo estatus a los objetos geográficos y permite comprender el *espacio* no sólo como un receptáculo de la historia, es decir, como espacio abstracto y vacío, un contenedor de relaciones, sino también como la condición de su realización cualificada (Santos, 2000: 106). Es por ello que, en el paisaje y el lugar, la "memoria social" actúa como un proceso

de acción nuevo, en un presente en construcción que se articula con un presente idealizado. Los procesos sociales, por tanto, actúan sobre el espacio y el tiempo, pero éstos no son referidos desde sus condiciones físicas, sino desde las representaciones que se construyen sobre éstos.

En términos etnográficos, identificamos que el *espacio*, al estar vinculado a la producción local como una constante cotidiana de reproducción social, funge como un elemento que evidentemente marca las connotaciones del tiempo, medido por la ubicación de los astros y los ciclos ecológicos.

También es posible ubicar el *lugar* en las lógicas de construcción de las toponimias, que hacen referencia, por un lado, a las cualidades del terreno –sean cerros, peñas, ojos de agua, etc.–, y por otro, se refieren a la morfología; un ejemplo de ello es el paraje llamado *radogo / radogu*, que alude al comal, por su forma circular y levemente cóncava.

Otro ejemplo es el cambio de toponimia de las tenencias *jñatjo* de San Mateo por Crescencio Morales, y San Felipe del Calvario, llamado *hñathö Mahnïnï* (el pueblo), por San Felipe de los Alzati. En ambos casos fue el Estado quien renombró estas localidades, tratando de dar cuenta de la historia nacional ligada a la región; tanto Crescencio Morales como los hermanos Alzati fueron personajes históricos de la guerra de Independencia. Sin embargo, los habitantes vuelven a traer a la lógica del lugar las explicaciones sobre el porqué de dichas toponimias; así, afirman que "el verdadero nombre de la comunidad debe ser don Crescencio Morales pues –dicen– debió ser una persona muy importante", así como don Gabino, el primer hombre que fue enterrado en el panteón y que le da su nombre al terreno donde se asienta.

Estos ejemplos nos permiten recuperar la afirmación de Eric Wolf (2009) respecto a que el *lugar* puede entenderse como terminales de relaciones de grupo que se extienden transescalarmente.

Finalmente, el concepto de *territorio* es otro de los referentes que utilizamos en cuanto a análisis espacial se refiere. Ha tenido definiciones polisémicas y su delimitación también depende de la disciplina, el pensamiento y la mirada teórica que se utilice. En la antropología, aunque casi nunca llega a definirse de manera puntual, es tratado principalmente en su dimensión simbólica.

Desde la geografía, una propuesta que nos parece importante retomar es la elaborada por el geógrafo brasileño Bernardo Mançano, para quien el *territorio* es siempre una porción del *espacio*, el cual está vinculado a las relaciones sociales en el proceso de producción. Para este autor el territorio se caracterizaría por ser *multidimensional*, operar de manera dinámica y diferenciada en distintas escalas y niveles de organización, que devienen en *territorialidades* diversas, dependiendo de las intencionalidades de los sujetos (Mançano, 2010: 57-72). En este sentido, la *territorialidad* ligada a los grupos étnicos y constituida a partir de lo local sería el resultado histórico concreto de la adecuación de la espacialidad orientada a la reproducción de la vida indígena y campesina (León, 2011: 184-185); ello implica, además, la pertenencia a una entidad social

y el conocimiento de límites definidos por aquello que se reconoce como propio; de manera particular, la tierra en propiedad colectiva implica también la internalización de las relaciones de vecindad asociadas a la delimitación, a la observación, a las creencias, a los conocimientos y a la apropiación del entorno del cual forman parte (Castilleja, 2007: 521-522). Pero ésta no es la únie ca territorialidad posible, también el capital y el Estado tienen su propia territorialidad, de tal suerte que, en tanto totalidad, el territorio es diferenciado y, en tanto diverso, se encuentra en permanente disputa tanto material como simbólicamente (Mançano, 2010 y 2011).

En su multidimensionalidad, el territorio es heterogéneo y ello le permite a Mançano hablar de una tipología de los territorios.[3] El aporte de Mançano, según consideramos, es poner en el centro los conflictos y las disputas por los territorios, y resaltar las diferentes dimensiones y escalas en las que el territorio opera. Planteamientos que serán sumamente útiles al momento de vincular el territorio y la conflictividad social, en la definición de la región, como resultado de procesos históricos en los que se configuran las relaciones de subordinación y de desigualdad. En la misma sintonía, Hoffmann plantea que el territorio es "una porción del espacio apropiado por un grupo social, ya sea material, simbólica o políticamente hablando" (Hoffmann, 1992: 13). La construcción histórica de los territorios conlleva una dimensión material del aprovechamiento físico del espacio, en relación a una dimensión cultural y política donde están implícitas las percepciones e imaginarios respecto al espacio geográfico y de los conflictos (Ventura, 2009). Desde la perspectiva de María del Carmen Ventura, la territorialidad es un control sobre cierta área geográfica y lo que hay en ella: gente, recursos naturales, recursos simbólicos, etc., y en ese sentido es importante marcar una diferencia entre lo que es el territorio y lo que son las tierras. A nivel general, los conflictos agrarios se desenvuelven en diferentes planos: jurídico, económico, político, social, cultural y afectivo, los cuales se entrecruzan con la tipología planteada por Mançano. Éstos pueden traslaa parse y en ellos actúan diferentes actores con intereses particulares (Ventura, 2009).

Velásquez (*apud* Gatti, 1987: 4) asume que los espacios son organizados y estructurados a partir de prácticas de aquellos que los viven. El espacio presenta un carácter discontinuo, donde existe una interconexión de espacios jerarquizados y de diferencias culturales; de acuerdo con Castilleja (2009: 13), "la territorialidad es un referente de primer orden en la comprensión y formas de apropiación del espacio, tanto del reconocido como propio, como de aquellos que, como el paisaje, se extienden a todo lo visible o a otros rumbos hacia donde se desplazan y despliegan acciones de diversa índole, sea de manera cotidiana, periódica o eventual".

3. El primer tipo sería el que denomina de "gobernanza", ligado al Estado-nación; el segundo es el territorio "de las propiedades", ligado a los sistemas políticos, y quedarían definidos a partir de su valor de uso y su valor de cambio. Aquí también se revela como importante la dimensión jurídica que delimita el control de las formas de uso y acceso al territorio. Finalmente, el tercer tipo de territorio estaría definido por la conflictividad, además de posibilitar la reunión de todos los tipos de territorio, siendo por ello que lo denomina "relacional". En este tercer tipo, lo central es el uso del territorio ligado a la territorialidad, es decir, a su representación. Mançano distingue ambos: el primero en tanto territorio material, y el segundo como inmaterial perteneciente al campo de las ideas y las intencionalidades, permitiendo la organización y coordinación de las cosas y de los objetos (Mançano, 2010 y 2011).

En ese sentido, se vuelve importante la relación entre territorio y paisaje en tanto representación del entorno, así como de sí mismos en relación con la alteridad. Según Sauer (en Castilleja, 2009), si entendemos a la cultura como el agente y al área natural como medio, entonces el paisaje cultural es el resultado. La idea del paisaje es pertinente en la comprensión del territorio debido a que el primero conlleva una visión generalizada de los espacios alternos al asumirlos como propios.

Los ejemplos etnográficos descritos son una muestra de la relación *espacio-historia-sociedad*, donde entre conceptos –o unidades espaciales a las que éstos conceptos se refieren– existen uniones e intersecciones, es decir, que dichos conceptos no son absolutos, ni independientes entre sí, sino que están mediados por la historia, la acción humana, la ideología y la cultura; son interdependientes y están relacionados recíprocamente. Dentro de lo anterior hay que enfatizar el papel central de las instancias gubernamentales como modeladoras de esquemas de acción espacial a partir de las políticas y programas de diversa índole. En ello no sólo se hace presente la forma de delimitar el espacio en términos administrativos o geopolíticos, sino también el papel de intervención del Estado en la definición de las territorialidades indígenas y de los constructos identitarios y patrimoniales de la diversidad étnica.

Palabras finales: algunas conclusiones y tendencias

Algunas conclusiones a las que hemos arribado en nuestras investigaciones sobre la conformación de las regiones en Michoacán nos permiten confirmar el hecho de que las fricciones interculturales tienen diferentes ritmos y profundidades históricas, algunas ancladas en lo local y regional, pero todas penetradas por Estado mexicano desde su formación.

Este marco histórico, etnográfico y conceptual –a partir del cual hemos tratado de repensar las regiones y los territorios indígenas con sus escalas y dimensiones, en su multiplicidad espacial (simbólica, ecológica, económica, histórica, etc.)– nos dio acceso a una mejor comprensión de las formas de producción, reproducción y organización del espacio como referente de relaciones sociales: de formas de concepción, de significación y uso o apropiación del él.

En ese sentido, la producción del espacio, como lo plantea Lefebvre, es identificable tanto en las dinámicas productivas, en los patrones de asentamiento y en los planes de desarrollo, así como en las prácticas rituales, en las narrativas que transmiten la memoria social y en las fiestas religiosas y celebraciones del ciclo festivo y demás mecanismos mnemotécnicos, como los rituales, danzas y ofrendas.

En el ámbito de las dinámicas productivas, tanto los cultivos tradicionales de autoconsumo como los monocultivos comerciales exponen las dimensiones materiales en su correlación social, constituyendo formas de definir el espacio, donde la producción de concepciones, significados y formas de conciencia sobre éste, están vinculadas a la materialidad, pero inherentemente

a su dimensión simbólica. Los cultivos en pequeños espacios como solares o traspatios, o en espacios más amplios como las plantaciones comerciales, así como las fiestas y celebraciones anuales, devienen en *lugares* de acción social que fortalecen los lazos familiares y comunitarios, así como las relaciones sociedad-naturaleza y, a su vez, en el caso particular de las grandes extensiones de producción y de las fiestas patronales, cuya convocatoria es amplia, van forjando y fortaleciendo sistemas de relaciones extracomunitarias y regionales, tanto por la distribución de mercancías como por la migración de fuerza de trabajo en el caso de las dinámicas productivas, y por la movilidad de productos y de visitantes (feligreses y juerguistas, en el caso de las fiestas patronales).

En ese entendido, los sistemas productivos y las prácticas culturales generan vínculos comerciales y sociales, marcan formas de interacción concreta con el espacio con base en las condiciones de subsistencia y de intercambios comerciales, sociales y rituales comunitarios y extracomunitarios, al tiempo de ser factores de creación y recreación de relaciones vivenciales, con sus subyacentes sentidos significativos con y hacia el entorno. En unas y en otras dinámicas productivas y prácticas culturales, identificamos mensajes, concepciones y creencias en las que se incorporan significados e interpretaciones locales acerca de la unidad entre el tiempo, el espacio y la vida social, que en algunos casos se ligan a una relación espacial de carácter regional, como por ejemplo los sistemas productivos de las fiestas patronales, de las organizaciones etnopolíticas, donde cada pueblo con sus propias delimitaciones territoriales en términos fácticos y simbólicos expresa su propia singularidad (identidad y organización local), a la vez que también mantienen entre sí una representación de homogeneidad hacia el exterior que se representa en su presencia y dinámica regional.

Esta distinción entre un nosotros y los otros, y las diferencias espaciales que implica, queda de manifiesto en los encuentros políticos que las comunidades y organizaciones etnopolíticas convocan, como el Primer Encuentro de Pueblos Originarios de Michoacán realizado en Cherán los días 3 y 4 de diciembre de 2016, o el Primer Congreso Indígena de Michoacán realizado en Zirahuén el 8 de julio de 2017, pero también en diversos foros de consulta, como los organizados más recientemente por parte del gobierno federal para "consultar" a los pueblos indígenas.[4] En todos estos encuentros, los pueblos marcan en ciertos momentos lazos de unidad con base en el discurso político, pero establecen las diferencias cuando de representaciones se trata. Es muy común ver cómo un representante del área de la sierra purépecha nunca intentará hablar en nombre de alguien del área de la cañada de los 11 pueblos o del área lacustre.

4. Durante el año 2019 el gobierno federal llevó a cabo reuniones con algunos representantes de pueblos indígenas en todo el país para presentar las propuestas tanto al Plan Nacional de Desarrollo, pero también sobre la reforma que están impulsando sobre Derechos y Cultura Indígena. El gobierno federal llamó a estos foros "consultas indígenas", a pesar de no contar con los protocolos y los mecanismo establecidos por los organismos internacionales para llevar a cabo una Consulta Indígena previa, libre, informada y culturalmente pertinente.

Aunque el oriente de la entidad es reconocido como una unidad, las representaciones *jñatjo* y *ñathö* no hablarán a nombre del otro, a pesar de reconocerse parte de una misma región.

En el caso nahua, la representación simbólica del espacio conlleva diversas representaciones históricas que, mediadas por la memoria, marcan una delimitación del territorio, sea a través de las fiestas religiosas –que como en el caso purépecha, incluyen visitas recíprocas de santos y de feligreses que se encuentran en los linderos de los pueblos–, sea ante conflictos frente a grupos mestizos avecindados o invasores o debido a límites territoriales. Al mismo tiempo, se teje una correlación entre el territorio local y la región, al ser la visión y memoria histórica un factor en común que han mantenido los pueblos con diferentes poblaciones tanto del estado como con grupos de otras entidades federativas. Los nahuas forjan y prolongan sus experiencias y visiones espaciales a partir de la memoria en la que se postulan sus experiencias territoriales frente a grupos de la Tierra Caliente michoacana, así como con grupos del sur de Guerrero, de Colima y de Jalisco. En ese sentido, es identificable lo que Santos (2000) asume en cuanto a que la acción de la sociedad no se ejerce sobre la realidad física sino sobre la realidad social a la que, como sabemos, subyacen símbolos y significados. Tal sería el caso emblemático de las danzas de toros y de xayacates de los nahuas, así como de las fiestas religiosas, donde la representación y el marcaje de diferentes momentos históricos y del espacio comunitario interactúan con algunos elementos extrahumanos y, en todo ello, también se diferencian y/o conjuntan dos percepciones espaciales: el adentro y el afuera. De igual manera, podemos identificar otros rituales como el Corpus purépecha, donde también se genera una correlación de diferentes formas de asumir el espacio: "el afuera", identificado en el cerro, y aquello que en éste se encuentra, como los llamados "encantos" o dueños de lugar, y aquello que es colectado (panales, fauna, flora); y "el adentro", identificado en el pueblo, y las relaciones familiares que devienen en rituales, ofrendas y en prácticas de recolección, caza, etcétera.

Todos estos procesos de delimitación del territorio, a partir de la acción ritual y de las narrativas y demás expresiones de carácter mnemotécnico, tienen una legitimación desde diferentes sectores sociales y, en algunos casos, desde las instituciones comunitarias. De igual forma, la influencia de diferentes instituciones gubernamentales, a través de programas de política pública y supuestos proyectos culturales y de protección ambiental, ha tenido una notoria incidencia en el ámbito de la generación de percepciones y de negociaciones territoriales en la forma de normar y sancionar el acceso a ciertos espacios, de nombrarlos según los cambios de sus condiciones ecológicas y medioambientales, o en la posibilidad de que los pueblos puedan continuar realizando determinados rituales y/o prácticas culturales.

Otro caso son las zonas de reserva decretadas por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp). Espacios que, como se sabe, han sido negociados en las comunidades indígenas, las cuales se han visto en la necesidad de replantear sus formas de interacción socioespacial. Algunos de los casos que ejemplifican estas situaciones son, por ejemplo,

la Reserva de la Mariposa Monarca en los territorios *jñatjo* y *ñathö*, las playas donde se da el desove de las tortugas marinas en el área nahua y también está el caso de las restricciones de acceso a los recursos forestales que ha tenido lugar desde hace varias décadas, tanto en estas dos regiones como en la región purépecha.

La producción del espacio es una constante que, en efecto, puede definir situaciones específicas de las relaciones sociales, con y en el espacio, pero que depende de diversas relaciones de poder que involucran a distintos actores sociales: gubernamentales, académicos y comunitarios. La producción del espacio se traduce en diferentes formas de articular las escalas sociales, las normativas de acceso y uso del espacio, además de los recursos que ahí se encuentran, y posibilita la resignificación del entorno en su contexto sociohistórico.

Así pues, los territorios indígenas están en constante transformación; no podemos darlos por hecho y pretender proponer sus delimitaciones desde una visión académica sin atender esos diferentes rasgos, procesos y prácticas que inciden en sus eventuales y nunca definitivas conformaciones y acotaciones, mientras que la región se produce a partir de las prácticas espaciales de diversos actores, comunidades indígenas, mestizos, instituciones gubernamentales y actores privados.

En el caso de la llamada "región purépecha", es este grupo étnico el que le da un marcado sentido identitario, que se desenvuelve entre tensiones y conflictos territoriales en el ámbito productivo, pero que se amalgama en la dimensión simbólica. En dicha región, el propio grupo reconoce cuatro subregiones que la diferencian en términos productivos, culturales, políticos y de ecosistemas. Mientras que la llamada "región oriente" no es exclusivamente indígena, en tanto que los pueblos *jñatjo* y *ñathö* se encuentran en minoría demográfica frente a las poblaciones no indígenas, en la dinámica económica y política las comunidades indígenas juegan un papel marginal, más bien resistiendo y adaptándose a dichas dinámicas. Algo similar sucede en la región sierra-costa nahua.

Es por ello que no podemos generalizar el término *región indígena* para las tres regiones que hemos analizado, pero sí podemos dar cuenta de territorios indígenas con lógicas propias de organización del espacio, de construcción de sentidos de lugar y del establecimiento de paisajes a partir de la memoria colectiva y de los universos simbólicos. Cada región ha tenido dinámicas propias que le dan un perfil particular, atravesados por procesos comunes tanto a nivel estatal como nacional. Si algo ha quedado claro, además, es que dichas regiones no guardan fronteras estáticas, y por ello toda pretendida delimitación o regionalización queda rápidamente rebasada. Lo que posibilita el concepto de *región*, abordado en su complejidad, es dar cuenta de dinámicas espaciales que se configuran en la dialéctica de la homogeneidad y la fragmentación.

El estudio sobre las regiones donde se despliegan los territorios indígenas nos permite construir un marco más preciso para comprender las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado en la conformación de las clases sociales, y de los sistemas productivos a nivel regional, y

a partir de ahí, lograr un acercamiento más fino a las relaciones interétnicas, inter e intra comunitarias, y las relaciones con la sociedad nacional, todas atravesadas por la desigualdad, la discriminación y el racismo.

Respecto a esto hemos encontrado que individuos y grupos, ya sean de género, de generación o de gremio, han adoptado discursos y prácticas institucionales relativas al derecho por el control de espacios, de materiales y prácticas médicas tradicionales; de expresiones y productos culturales; de maneras de percibir y llevar a cabo el ejercicio de enseñanza escolar. Dichos discursos y prácticas reproducen relaciones de poder, condiciones de exclusión y de discriminación que generan procesos de polarización social, de disolución de las estructuras culturales indígenas, así como de resistencia y reconfiguración de identidades.

Los programas y/o políticas en materia de salud, de patrimonio cultural, de educación, han incidido en la creación de intereses, valores, formas de conciencia social y, por ende, en la construcción de sujetos antagónicos y alteridades identitarias en diferentes niveles de interacción en los contextos locales y regionales. Ello da cuenta, de acuerdo con Bartolomé (2008: 19), del carácter dinámico de las identidades étnicas, las cuales son construidas o reconstruidas con base en repertorios culturales diferentes.

La perspectiva del Estado sobre lo indígena no toma en cuenta la complejidad étnica ni las diferentes problemáticas sociales y/o de marginalidad; en contraposición, las mismas instituciones estatales ponderan el ideal del desarrollo como esquema de homogeneización y de resolución de dichos problemas sociales (Figueroa, 2018).

Es factible pensar que el Estado, para justificar sus políticas de intervención, se haga partícipe de reinventar tradiciones por las cuales puede transformar no sólo los saberes, percepciones, valores y creencias, sino también las formas de organización indígena, lo cual tiene una injerencia en las formas de concebir y gobernar sus territorios. En efecto, quienes se resisten o no se avienen a los intereses de las políticas públicas habrán de ser centro de discursos y acciones de exclusión y/o de diferenciación, no sólo por los actores gubernamentales, sino también por los comunitarios, cooptados por los primeros, generándose entonces conflictos en los pueblos, alteridades en diferentes niveles de interacción basadas en una perspectiva ontológica o idealizada que, sobre el ser o no ser indígena, las instituciones han promovido, todo lo cual redunda en la configuración de las identidades, en situaciones de competencia por la potestad de los bienes culturales, en polarización social. En general, lejos de encontrar nuevas estrategias sociales y salidas a las condiciones de exclusión de los pueblos, las políticas públicas repiten acciones ineficaces, así como excluyentes de conocimientos y prácticas culturales locales, y su relación con agencias de capital se ha mantenido en los mismos términos y en las mismas condiciones operativas.

Así, los procesos de diferenciación y exclusión, por parte de propios y de extraños conllevan, mediante proyectos de homogeneización social y cultural, otros tantos procesos de inclusión

o inserción al contexto global. Tal es la paradoja de "las circunstancias locales de la globalización", como las refiere Bartolomé (2008), quien agrega (citando a Wallerstein y a Wolf), que en la dinámica del "sistema-mundo", esos "otros" se habrán de apropiar de lo global buscando incorporarlo a sus propias configuraciones sociales y culturales, lo que da cuenta de los procesos interculturales en los que las minorías étnicas están inmersas.

Bibliografía

Bartolomé, Miguel A. (2008). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

Boehm, Brigitte (2015). "El enfoque regional y los estudios regionales en México: geografía, historia y antropología". En Beatriz Rojas (coord.), *35 años de estudios regionales a través de relaciones. Estudios de historia y sociedad*. México: Colmich.

Carrasco, Pedro (1946). "Paricutin Volcano in Tarascan Folklore". En *El Palacio*, *School of American Research / The Museum of New Mexico*, *LIII*(11), Santa Fe, 1946, pp. 299-306.

Castilleja González, Aída (2007). *Construcción social y cultural de categorías referidas al espacio, un estudio en pueblos purépecha* (tesis de doctorado). ENAH: México.

_____ (2009). "Articulación e integración: dos lógicas en la organización del espacio. Un estudio en pueblos de la región purépecha". En *XXXI Coloquio de Antropología e Historia Regionales "El espacio en las ciencias sociales. Geografía, interdisciplinariedad y compromiso"* (del 21 al 23 de octubre) [disco compacto de las ponencias del coloquio]. Zamora: El Colegio de Michoacán.

_____ *et al*. (2015). "Danzas, relatos y ofrendas como vías de la tradición. Aspectos de la cosmovisión en pueblos indígenas de Michoacán". En Catharine Good y Marina Alonso (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (t. II, pp. 259-361). México: INAH.

Castilleja *et al*. (en prensa). "La constitución del sentido de patrimonio a partir del territorio. Estudio en tres zonas indígenas de Michoacán". En Eckart Boege, *Etnografías del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y comunidades equiparables* (vol. II). México: CNAN-INAH.

Claval, Paul (2002). "El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio". En *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, *34*, pp. 21-39.

Coneval (2014). *Indicadores de acceso y uso efectivo de los servicios de salud de afiliados al seguro popular*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.

Ellison, Nicolas y Mónica Martínez Mauri (coords.) (2009). *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Quito: Abya Yala / Erea / CNRS.

Fernández Christlieb, Federico y Pedro Sergio Urquijo Torres (2012). *Corografía y escala local. Enfoque desde la geografía cultural*. México: CIGA-UNAM.

Figueroa, David (2015). *Litorales de la memoria. Percepción del territorio y relaciones interétnicas en Pómaro, Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán.

_____ (2018). "Identidad y alteridad en el diálogo intercultural. Un acercamiento desde la intersubjetividad cultural". En *Revista de Antropología Experimental*, *18*, pp. 195-207.

Gatti, Luis María (1987). "La Huasteca totonaca ('u otra vez la cuestión regional')". En Luis María Gatti y Victoria Chenaut (coords.), *La costa totonaca: cuestiones regionales* II (pp. 3-24). México: CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 158).

Gledhill, John (2003). "Neoliberalismo e ingobernabilidad: caciquismo, militarización y movilización popular en el México de Zedillo". En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, *96*, pp. 42-78.

Harvey, David (1994). "La construcción social del espacio y del tiempo: una teoría relacional". Conferencia presentada en el Simposio de Geografía Socioeconómica (30 de junio). Universidad de Nagoya.

Hoffmann, Odile (1992). *Tierras y territorio en Xico, Ver*. Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz (V Centenario, 16).

Lefebvre, Henri (1976). *Espacio y política*. Barcelona: Península.

_____ (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.

León Hernández, Efraín (2011). "Territorialidad campesina y contrarreforma agraria neoliberal en México". En Georgina Calderón Aragón y Efraín León Hernández (coords.), *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (pp. 179-208). México: Ítaca.

López Bárcenas, Francisco (2006). "Autonomía y derechos indígenas en México". *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, *39*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Mançano Fernández, Bernardo (2010). "Acerca de la tipología de los territorios". En Carlos Rodríguez Wallenius (coord.), *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*. México: Juan Pablos.

_____ (2011). "Territorios, teoría y política". En Georgina Calderón Aragón y Efraín León Hernández (coords.), *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (pp. 21-52). México: Ítaca.

Piedras, Ernesto (2004). ¿Cuánto vale la cultura? Contribución económica de las industrias protegidas por el derecho de autor. México: Conaculta.

Ramírez Velázquez, Blanca R. y Liliana López Levi (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México, IG-UNAM / UAM-X.

Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio*. Barcelona: Ariel.

Tirso, Jorge y Juana Hernández (2010). "Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias". *Cuicuilco*, *48*. México: ENAH.

Ventura, María del Carmen (2009). *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. Zamora: Colegio de Michoacán.

Wolf, Eric (2009), *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.

Identidad y territorio en los pueblos nahuas de Michoacán

David Figueroa Serrano*

ISSN: 2007-6851
p. 31 – p. 44
Fecha de recepción del artículo: abril de 2019
Fecha de publicación: agosto de 2020
Título del artículo en inglés: *Identity and Territory in the Nahua Peoples of Michoacán*

Resumen

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

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

Abstract

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

Keywords*: territory, identity, ethnicity, nahuas.*

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

Introducción

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

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

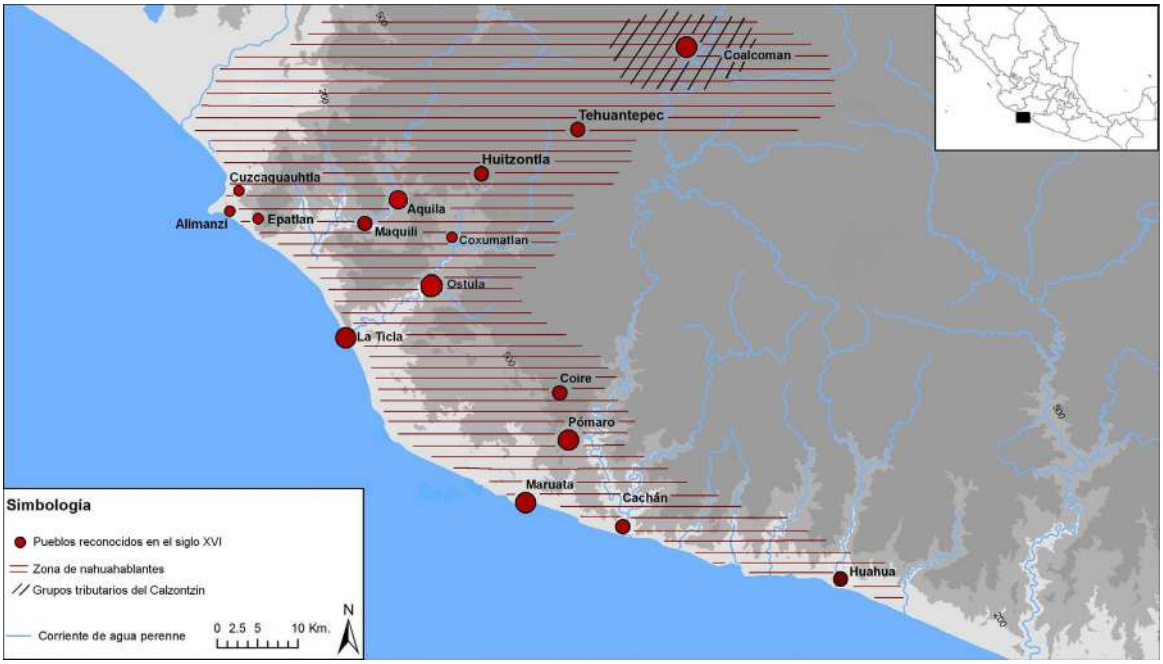


Figura 1. Zona de nahuahablantes en la costa del ahora Michoacán, siglo XVI. **Elaboración** © David Figueroa Serrano a partir de *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán* (edición de René Acuña, 1987).
A la llegada de los españoles, la región de lo que serían los Motines era un espacio habitado por diferentes grupos étnicos que estaban en proceso de nahuatlización. Durante el siglo XIX, además de las cinco comunidades nahuas que aún existen, hubo otras poblaciones que dejaron de tener un régimen de propiedad comunal a partir de invasiones, arrendamientos y compras ilegales de sus tierras, tal es el caso de Maquilí.

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

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

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

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

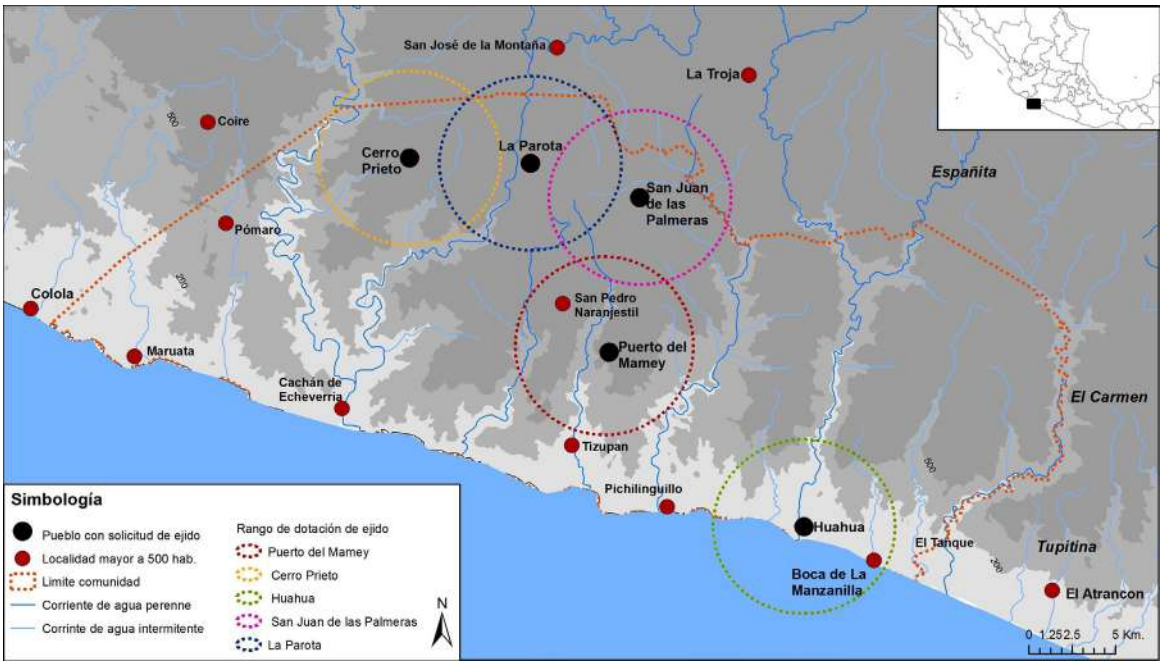


Figura 2. Localidades de población mestiza que solicitaron dotación de tierras ejidales en territorio de Pómaro. **Elaboración** © David Figueroa Serrano, con información de la SRA e INEGI.
En la segunda mitad del siglo XX, se efectuaron diversas peticiones de tierras ejidales por parte de las poblaciones formadas por rancheros no indígenas que necesitaban salvaguardar la posesión de sus terrenos, ante la declaración oficial de la dotación de tierras comunales de Pómaro, aunque ninguna de las solicitudes procedió ya que el rango de dotación propuesto estaba en tierras de la comunidad agraria de Pómaro.

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

A pesar de que la convivencia anterior entre indígenas y *kixtianos*,[2] o entre los mismos indígenas era de relativa cordialidad, la presión sobre la tierra y los recursos naturales, debido a la migración, el aumento poblacional, empresas privadas, etc., generaron tensión. Los conflictos entre "naturales" y rancheros no indígenas, así como con indígenas diferenciados por sus propias comunidades, están marcados históricamente por la invasión de tierras, problemática que sigue vigente. No obstante, están en constante relación entre ellos por cuestiones económicas, políticas e incluso de parentesco. De igual forma, los contactos con otros actores no indígenas, ya sea por

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

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

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

El territorio y la construcción identitaria en contextos de diferenciación étnica

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

Los problemas de las tierras, así como las diferencias económicas y políticas, han planteado un escenario de conflictividad no sólo contra los rancheros no indígenas o "mestizos", sino también dentro de la comunidad. Desde hace varios años se han generado pugnas por puestos políticos que permitan el acceso a ciertos recursos naturales y económicos como el venado, el huevo de tortuga, los apoyos gubernamentales y otros ligados a la organización de festividades religiosas, así como a la posesión de tierras, etc. Estas luchas sociales se entrecruzan con la defensa de las comunidades ante los no indígenas y el gobierno, así como con las relaciones comerciales con diferentes grupos sociales, con la migración y con el aumento del narcotráfico.

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

Retomando a Eduardo Zárate, la identidad étnica es una de las múltiples identidades culturales utilizada por los individuos de un grupo en los momentos de interacción, y "como tal implica

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

> [...] Pómaro, quien, de donde vino, así me dijeron mis abuelos, que Pómaro es nieto, es hijo de los aztecas, entonces nosotros aquí no llegamos porque nos corrieron de allá, nosotros llegamos acá porque los reyes de Tenochtitlan mandaron fuerzas militares aquí, puro indígena, no había entonces españoles, pura fuerza de indígenas tuvieron que cercar a los purépechas porque lo que querían era dominarlos esa era, por eso hay por aquí, y si usted va por Jalisco, allá en Tamazula, allá hay indígenas, pero había mucha gente, pero se acabó esa gente a raíz de la conquista para acá, hace 400, 300, 200 años se acabaron esta gente [...].[3]

La idea de la pureza de sangre también es una forma de diferenciación con los "mestizos", quienes al tener sangre de gente "blanca" se les considera "contaminados". Son comunes las expresiones en las que se manifiesta que los "no indígenas" no son de la misma sangre que los indígenas.

A su vez, la historia local también se alimenta de algunos mitos que refuerzan la importancia de la región como base de la cultura nahua. Uno de estos mitos menciona que el rey Salomón estuvo en la costa, ahí vivió y construyó una noria en Mexiquillo para que llegara el águila de los aztecas. Lo que plantean algunos de los nahuas más viejos de la comunidad es que el rey Salomón había elegido la costa del ahora Michoacán para que fuera el primer asentamiento de los nahuas aztecas. Esta narración hace alusión a otro aspecto que para los indígenas es trascendente: ellos fueron los primeros pobladores de la costa y lo justifican a través de estas narraciones.

En general, hay una constante reiteración de la identidad mediante la negación del "mestizo". En esa medida, las narraciones orales manifiestan una construcción histórica como marco de interacción entre grupos culturalmente diferenciados. Esto ha compuesto una tradición oral politizada que tanto proclama la defensa de la tierra, así como construye la identidad indígena que funciona en diferentes tonalidades, ya como reproducción cultural o como una posibilidad de acceder a recursos económicos del gobierno. En los discursos locales hay una apropiación de los símbolos de la historia "oficial"; no obstante, hay diferentes matices que contraponen discursos políticos con otros.

Desde la visión de los comuneros nahuas, la lengua náhuatl es una base trascendental de la identidad indígena, aunque es recientemente asimilada, ya que por mucho tiempo hubo un desinterés por mantener esta lengua y algunos habitantes dejaron de hablarla y educaron a sus

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

hijos con el español como lengua materna. Algunas personas dicen que "por pena" ya no hablaban el náhuatl, pero ahora, a través de la escuela primaria se busca reaprenderlo y, sobre todo, fortalecer la continuidad del habla del náhuatl en la vida diaria de las comunidades. Algunas personas mencionan que es importante la recuperación de su lengua originaria porque ésa es la forma de hablar que les enseñaron sus padres y otros comentan que hablan la lengua náhuatl "pa' que el gobierno nos crea que somos indígenas". En realidad, varios comuneros no hablan el náhuatl aunque lo entienden. Lo mismo sucede con los niños, una gran parte de ellos han sido educados con el castellano como lengua materna, aunque discursivamente se manifiesta que todos hablan el náhuatl.

El discurso comunalista postula la autenticidad del indígena como verdadero dueño de la tierra comunal, así como el protector de ella y de sus recursos naturales. Así es que los indígenas dicen que en la comunidad sólo pueden vivir con gente de su misma sangre ("naturales"), ya que la "gente blanca", según ellos, siempre busca tener más, abusan de los indígenas y se corre el riesgo de que se extiendan en la posesión de tierras. En ese sentido, hay algunas prohibiciones para la unión de nahuas con mestizos. Un comunero comenta: "aquí tenemos usos y costumbres; una mujer de aquí, si se casa con un mestizo, pues se tiene que ir de aquí. Ya se chinga, no le tocan tierras, porque si no el esposo va a querer tener más tierras. No la van a aceptar en la comunidad, pierde sus derechos, y pues que se vaya allá de donde es su esposo, pero si se casa con uno de aquí, pues sí le tocan sus tierras".[4]

Las poblaciones nahuas generan diferentes estrategias que adquieren una expresión social ante las conflictividades y problemas que se van gestando. En tal caso, la tradición oral no sólo es expresión de la cosmogonía de un grupo, sino que también interviene en la organización política y la formación de sentidos identitarios, así como en las acciones sociales donde están implícitas las diferentes formas de pensar y de construir la comunidad. Precisamente en la tradición oral se expresa la confrontación entre creencias que son asimiladas de acuerdo con las interpretaciones que los habitantes hacen de las experiencias propias y ajenas a partir de referentes sociales diversos.

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

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

Territorio y comunalidad en las poblaciones nahuas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comunalismo y participación política a manera de reflexión final

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

Acuña, René (ed.) (1987). *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México: UNAM.

Álvarez, Salvador (2008). "Conquista y encomienda en la Nueva Galicia durante la primera mitad del siglo XVI: 'bárbaros' y 'civilizados' en las fronteras americanas". *Relaciones*, *XXIX*(116). Zamora: Colegio de Michoacán, otoño, pp. 135-188.

Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: FCE.

Cochet, Hubert (1991). *Alambradas de* la sierra: *un sistema agrario en México, la sierra de Coalcomán*. México: CEMCA / El Colegio de Michoacán / Orstom.

_____*et al.* (1988). *Paisajes agrarios de Michoacán.* Zamora: El Colegio de Michoacán.

Figueroa, David (2015). *Litorales de la memoria. Percepción del territorio y las relaciones interétnicas en Pómaro, Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Gómez, Francisco Javier (2004). "Recursos del pasado. Acción colectiva y sujetos posrevolucionarios en el contexto neoliberal". En Andrew Roth (ed.), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Marín, Gustavo (2003). *Vidas a contramarea: pesca, desarrollo y cultura en la costa de Michoacán* (tesis de doctorado en antropología). México: CIESAS.

Ricoeur, Paul (2006). *Tiempo y narración. El tiempo narrado* (vol. III). México: Siglo XXI.

Sánchez, Gerardo (1988). *El suroeste de Michoacán. Economía y sociedad 1852-1910*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Velázquez, Emilia (2001). "El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio". En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, *XXII*(87). Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 15-47.

Zárate, José Eduardo (1991). "Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán". En Víctor Muro y Manuel Canto (coords.), *El estudio de los movimientos sociales. Teoría y método.* México: El Colegio de Michoacán / UAM.

_____ (2005). "La comunidad imposible". En Miguel Lisbona Guillén (comp.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo.* Zamora: El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Historia, cambios y continuidades en los textiles elaborados por las mujeres *ñätho* de San Felipe de los Alzati, Michoacán

Bianca Paola Islas Flores* / Yaret Verónica Sánchez Barón**

ISSN: 2007-6851
p. 44 – p. 64
Fecha de recepción del artículo: abril de 2019
Fecha de publicación: agosto de 2020
Título del artículo en inglés: *History, Changes and Continuities in the Handmade Textiles Made by the Ñätho Women of San Felipe de los Alzati, Michoacán*

Resumen
Los bordados otomíes de San Felipe de los Alzati, Michoacán, que forman parte de la vestimenta tradicional, están en proceso de desplazamiento tras el paso de las telas e hilazas comerciales y la ropa del mercado global. El presente artículo da un panorama sobre *ya khoti* o labores bordadas por mujeres de la comunidad que son hablantes de la lengua *hñätho*. La historia de los textiles es el hilo que entreteje la memoria y la vida plasmada en lenguaje de los bordados. También se da cuenta aquí de las trasformaciones en la producción de los textiles con relación a la cultura y la lengua *hñätho*.

Palabras clave: textiles, historia local, bordados, cultura, lengua *hñätho*.

Abstract
The Otomi embroidery of San Felipe de los Alzati, which is part of the traditional clothing, are in the gradual displacement after the arrival of the commercial fabrics and thread and the clothing of the global market. This text gives an overview of Ya khoti or embroidered cloths by the women who are speakers of Hñätho Language. The history of textiles is the thread that interweaves memory and life embodied in the embroidery language. We will presn ent the transformations in textiles productions in relation to the culture and Hñätho language.

Keywords: *textiles, local history, embroidery, culture, Hñätho language.*

* Centro INAH Michoacán (bianca_islas@inah.gob.mx).
** Escuela Nacional de Estudio Superiores, UNAM–Michoacán (veronicasanchez1507@gmail.com).

El presente trabajo tiene como meta describir la situación actual de los textiles elaborados por los otomíes de Michoacán.[1] A partir de una investigación en campo, que surgió del estudio de la lengua *hñähto* u otomí de San Felipe de los Alzati, se aborda la historia local y la memoria colectiva alrededor de los textiles *ñätho*, además se pretende difundir la práctica de los bordados de las labores o *ya khoti*.[2] Las labores, así como diversas manifestaciones culturales, están en riesgo de desaparecer. Este trabajo es un primer esfuerzo de registro y conservación de este elemento de la cultura material de los *ñätho*.

Es importante continuar con la investigación lingüística y etnográfica para conocer cómo se configura y reconfigura su identidad desde los textiles y la lengua originaria.[3] Por ello, el presente texto busca aportar al estudio de los grupos lingüísticos otopames del oriente michoacano, además de visibilizar a la comunidad a la que hacemos referencia. Otro aspecto que se aborda en este estudio es el de la indumentaria femenina, principalmente, ya que es la que ha mantenido su uso, con algunas variables, a lo largo del tiempo.

El acercamiento a la historia de los textiles nos abre el acceso a la memoria colectiva de las mujeres bordadoras, quienes a través del recuerdo y la memoria corporal evocan la historia individual y colectiva sobre su presencia en la comunidad y sobre los cambios y continuidades que han experimentado a lo largo de su vida. La memoria colectiva es "una corriente de pensamiento continua [...] retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene [...] en el desarrollo continuo de la memoria colectiva no hay, como en la historia líneas de separación claramente trazadas, sino solamente límites irregulares e inciertos" (Halbwachs, 1995: 213-215).

La memoria colectiva se contiene en marcos sociales como el tiempo y el espacio, se comunica mediante el lenguaje y narraciones; de igual manera, se edifica con materiales como los artefactos, que son objetos producidos por el ser humano con la clara intención de recordar, esto es, que los artefactos son una especie de almacenes de acontecimientos significativos que permiten comunicar a *posteriori* lo que aconteció en tiempos pretéritos (Mendoza, 2015: 79); mientras que la historia oral tiene el objetivo de crear nuevos registros documentales que permitan construir una nueva forma de historiografía, a partir de la investigación de campo con personas, y de recuperar las memorias y recuerdos de las personas sobre su pasado a través de la palabra o narraciones (Ibarra, 2013).

1. La investigación sobre textiles *ñätho* se desprende de los proyectos "Diagnóstico de las condiciones de vitalidad de las lenguas indígenas originarias de Michoacán: náhuatl, purhépecha, otomí y mazahua" y "La vitalidad lingüística, documentación y revitalización del *hñähto* u otomí de San Felipe de los Alzati (SFA), Michoacán", del Centro INAH Michoacán, del PAPIME "Laboratorio de Historia del Arte" de la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES) UNAM y del Programa de Servicio Social "Arte indígena americano: materiales para la docencia y la divulgación" (ENES-UNAM). En este trabajo de investigación de campo y de sistematización de colaboró también Pamela Pineda Viñas, egresada de la licenciatura en historia del arte. Agradecemos todo el apoyo brindado a las mujeres y hombres de San Felipe de los Alzati, quienes nos abrieron las puertas de sus casas y nos permitieron acceder a sus vidas, sus historias y costumbres y, también, por permitiros tejer juntas la memoria a través de la práctica del bordado *ra khoti*.

2. *Ra khoti* es la forma singular para referirse a la labor o enredo bordado, y *ya khoti* es la forma para referirse a las labores o enredos bordados propios de la vestimenta de las mujeres *ñätho* de San Felipe de los Alzati.

3. Es importante anotar que dado que la investigación de campo está en proceso, la información e interpretaciones presentadas en el presente texto no están exentas de errores u omisiones.

La práctica textil es un tipo de lenguaje que puede ser comprendido y transmitido por quien lo experimenta a través del cuerpo (Rivera, 2017); es un conocimiento incorporado porque se trata de un saber que se ancla en el cuerpo (Pérez-Bustos, 2016: 168). La práctica textil no implica una asociación a lo femenino, sino que teje dimensiones más amplias como la reconstrucción de la memoria colectiva, las emociones y la práctica de la identidad. En ese sentido, el cuerpo de cada una de las mujeres que aún conservan la práctica del bordado –creación de imágenes que evoca distintas narrativas sobre su entorno– es un medio que permite la permanencia y la transmisión de conocimientos sobre la cultura *ñätho* plasmadas en su vestimenta. Se ponen de manifiesto los elementos que forman parte de la identidad que las hace ser mujeres *ñätho*.

La metodología empleada para esta investigación se basa en el método etnográfico que emplea técnicas de observación abierta, observación participante y entrevistas dirigidas en español, así como la elicitación lingüística del campo semántico de los textiles en *hñätho* y español. El hilo conductor de la indagación en campo es la historia del textil con la cual se comenzó a tejer de manera fina la memoria individual y colectiva de las colaboradoras de la investigación. Para lograr el trabajo directo con las colaboradoras de la investigación, Bianca Islas ya había establecido contacto con algunas personas en la investigación que desarrolló sobre el diagnóstico de vitalidad lingüística, emprendido en diciembre de 2016 y enero de 2018, lo que permitió comenzar en un ambiente de confianza y disposición en colaborar.

También es importante mencionar que, como parte del proceso de investigación, aprendimos a bordar el punto lomillo y esto cambió la percepción que tenían las colaboradoras hacia nosotras, hilando más confianza, cariño y agradecimiento por el interés que manifestábamos hacía el bordado. La mayoría de las entrevistas se realizaron bordando y rememorando la historia de los textiles y el nombre de los elementos que integran el bordado *ya khoti*, así como la historia personal de estas mujeres.

En los siguientes apartados presentamos generalidades sobre el pueblo indígena de los *ñätho* u otomíes de Michoacán, específicamente de los *ñätho* de San Felipe de los Alzati. Posteriomente exponemos la situación actual del bordado y el tejido en la indumentaria femenina y referimos distintas prácticas o manifestaciones culturales de las cuales dan cuenta las colaboradoras de esta investigación. Y recuperamos algunos momentos históricos de la memoria colectiva que vivieron ellas. Debemos mencionar que el presente texto es un primer ejercicio de sistematización de los datos recabados en campo, cuyo trazo apunta hacia algunas vías de análisis sobre los diferentes tópicos abordados en este trabajo.

Los *ñätho* del oriente de Michoacán

Los *ñätho* se localizan en el oriente de Michoacán, en las tenencias de San Felipe de los Alzati, Zirahuato, Curungueo y Ocurio, municipio de Zitácuaro, y la tenencia de San Cristóbal, municipio

de Ocampo. La lengua que hablan los *ñätho* la denominan como "hñätho" y corresponde a la variante lingüística del otomí oeste (Inali, 2008; 2014). La vitalidad lingüística del *hñätho* de Michoacán es crítica porque está en alto riesgo de desaparición: se reportan 415 personas de más de 5 años de edad como hablantes de esta variante lingüística en la región de Michoacán (Embriz y Zamora, 2012). La tenencia que reporta el mayor número de hablantes es San Felipe de los Alzati con 131 personas (INEGI, 2010).[4] Los hablantes del *hñätho* son adultos mayores de 70 años, ya que no encontramos hablantes de esta lengua menores de dicha edad o al menos no reconocieron ser hablantes del *hñätho*; sin embargo, consideramos que hay más hablantes de la lengua originaria pero niegan conocerla para evitar las burlas o malos tratos. Las actitudes lingüísticas emergidas de la ideología dominante han sido negativas por parte de la comunidad para con el empleo de la lengua *hñätho* y con ser indígena. Esto como resultado del largo proceso de dominación ideológica –por las fuerzas económicas, políticas y culturales asimilacioncitas ejercidas por el Estado– (Islas, 2017; Islas, 2018a; Oliveros, Islas, Gallardo, Figueroa y Gutiérrez, en revisión).

Las principales actividades productivas en San Felipe de los Alzati son la producción de flor de nochebuena y la de aguacate. La milpa se ha visto desplazada paulatinamente desde hace unos treinta años y ha sido sustituida por cultivos comerciales que, junto con los problemas sociales suscitados por conflictos territoriales, han intensificado los cambios socioculturales al interior de la comunidad, que se manifiestan en la negación de arraigo por algunos elementos de la cultura *ñätho*: la lengua, la medicina y prácticas curativas, la milpa, la vestimenta y la alfarería, y en la conservación de elementos como el sistema ritual católico y de raigambre agrícola, y la comida de las celebraciones tradicionales.[5]

Los *ñätho* y su vestimenta

Dentro de los elementos que están en riesgo encontramos la vestimenta tradicional, que ha sido desplazada en su totalidad en el caso de los hombres de todas las generaciones y en el caso de la mayoría de las mujeres, pues tan sólo un número reducido de edad adulta son las que usan la vestimenta de manera cotidiana (figura 1). El empleo de esta vestimenta por parte de los jóvenes y niños es instrumental y ritual. El primero refiere a su uso en las escuelas de educación indígena, por ejemplo, en las localizadas en las Liras, La Mesa y Agua Blanca: los infantes y profesores se uniforman con la vestimenta tradicional el lunes de cada semana, además participan con esta

4. Seguida de la tenencia de Curungueo con 51 personas, San Cristóbal con 18 y Ziráhuato con 15 personas hablantes de la lengua indígena (de más de 5 años de edad).

5. La celebración a los ojos de agua se hace cada año; por ejemplo, en el ojo de agua o *ka mëhe* de la primera manzana se festeja el 1 de enero de cada año con cuetes, ofrendas de flores, "rosarios" de frutas con muñecos de pan, música en vivo, rezos y danzas con los cargueros salientes y entrantes. Y la celebración del carnaval se lleva a cabo los primeros días de Cuaresma; los personajes representados por el torito y los viejitos anuncian, el domingo previo al Miércoles de Ceniza, el inicio del carnaval. En esta celebración se reaviva el sentido comunal, y los aspectos y símbolos de la cultura otomí emergen nuevamente (Oliveros, 2012: 392).

indumentaria en eventos cívicos, como desfiles.[6] En ocasiones, algunos padres y niños no quieren vestirla porque sufren de burlas por parte de personas de la comunidad, que los asocian de manera negativa con ser indígenas.

En las escuelas de educación indígena, la desaparición de vestimenta tradicional masculina ha dado cabida a la adopción de un traje compuesto por pantalón y camisa de manta, como uso obligatorio los días lunes, vestimenta que se puede comprar en la tienda de disfraces con la etiqueta "traje de indito".[7] Al respecto, Hobsbawm (2002: 8) propone que la tradición inventada "implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado".[8] Con lo anterior se explica cómo el uso instrumental de la vestimenta femenina y masculina es parte de un proceso en el que se apela a la tradición para crear un sentido de identificación colectiva entre los maestros, padres de familia e infantes vinculados a las escuelas de educación indígena.

Por otro lado, encontramos también que hay un uso ritual del atuendo femenino por parte de los jóvenes y niños varones, quienes se travisten para personificar a las maringuillas en la fiesta de carnaval. Esto da cuenta también de que el uso de la vestimenta en una fiesta tradicional reactiva una vez al año el sentido de identidad *ñätho* en un contexto más amplio que el de las escuelas, ya que en el Carnaval participan personas de todas las edades y de los distintos grupos sociales que viven en San Felipe de los Alzati. La indumentaria tradicional de las mujeres *ñätho* que visten los jóvenes varones en el Carnaval la piden prestada, regularmente, a las señoras mayores de edad, quienes tienen más de una prenda de ese tipo.

En 2017, a partir de haber recibido apoyo de programas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, ahora Instituto Nacional de Pueblos Indígenas) para la elaboración de 100 trajes tradicionales femeninos, se ha incorporado el uso de esa vestimenta por parte de las mujeres del programa de la tercera edad como condición necesaria para recibir apoyo de la Secretaría de Desarrollo Social y Humano (Sedesoh). El día de la entrega se puede observar a las señoras de la tercera edad el traje tradicional en la plaza de la tenencia de San Felipe de los Alzati, aunque la mayor parte del tiempo no usen todos los elementos que la componen.

6. En las escuelas de educación indígena, los profesores no hablan la lengua originaria de la región; si bien se han capacitado para aprender este idioma, sólo un par de éstos se han interesado en aprenderla e indagar con los hablantes palabras, frases y oraciones. La enseñanza de la lengua *hñätho* se enfoca en el vocabulario (léxico de sustantivos y algunos verbos) y algunas frases en la lengua originaria. La lengua de uso común en la instrucción y en la socialización es el español.

7. Este fenómeno puede dar cuenta de distintos procesos: uno de ellos es la homogenización y la creación de estereotipos en torno a la figura del "indio", así como la invención de la tradición que permite, a través de la vestimenta, fomentar un sentido de identidad colectiva.

8. Hobsbawm plantea que las "tradiciones" que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas, e "incluye tanto las 'tradiciones' [que] realmente [son] inventadas, construidas y formalmente instituidas, como aquellas que emergen de un modo difícil de investigar durante un periodo breve y mensurable, quizás durante unos pocos años, y se establecen con gran rapidez" (Hobsbawm, 2002: 7), y refieren al proceso de formalización y ritualización caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea al imponer repetición.

Lo que es un hecho es que la mayoría de la población de San Felipe de los Alzati no la viste de manera cotidiana; se puede encontrar en la calle a alguna señora de más de 70 años de edad con falda, mandil y la labor bordada (*ra khoti*) o a una niña en un lunes con el traje tradicional, pero no es la constante porque la indumentaria del mercado global se ha extendido al consumo local en esta tenencia. La vestimenta se ha resignificado en su uso y proyección hacia el exterior como elemento de identificación étnica ante la problemática que presentan los otomíes, su lengua en peligro de perderse, y debido a la carencia de elementos visibles que los identifiquen como población indígena.

En una entrevista realizada en 2002 por Yolanda Lastra en San Felipe de los Alzati a una señora *ñätho*, ésta comentó cómo vestían sus padres y abuelos, y dijo que incluso ella llegó a vestirse de esa manera. Los hombres se vestían de manta y las mujeres con faldas de tres metros de ancho y de colores jaspeados; junto con la falda de manta (en este caso con el bordado de *ra khoti*) se usaba la camisa que era de manga larga, bordada y con delantal de holanes; la faja era azul con puntas que medían alrededor de dos metros y medio de largo (Lastra, 2006: 295). La información presentada por Lastra nos permite constatar tanto los cambios y continuidades en las prendas *ñätho*, como el uso de la manta para la ropa de los hombres, los colores jaspeados y *ra khoti* para la indumentaria de las mujeres, aunque en la actualidad tenga sus reinterpretaciones y apropiaciones en los diferentes contextos en los cuales se usa.

La vestimenta de la mujer *ñätho* y la *ya khoti*

La vestimenta femenina *ñätho* se conforma por *ra ngode* "la falda", *ra pahni* "la blusa/camisa", *ra ngu'ti* "la faja", *ra kofio* "el rebozo", *ra delanta* "el delantal" y *ra lestona* "el listón". La labor o *ra khoti* es el bordado que se teje para la parte inferior del fondo que va debajo de la falda o *ra ngode*. El tipo de bordado es el punto lomillo y en *hñätho* se llama *kaxi khoti*. Las medidas del bordado de *ra khoti* son de entre 200 a 220 cm de largo y de 6 a 12 cm de ancho.

La labor bordada o *ra khoti* forma parte de la vestimenta tradicional de las mujeres *ñätho*; se trata del *ra ngode* o fondo o enagua, que se coloca antes de la falda de raso o satín. Las faldas o *ya ngode* que vestían antes de las faldas de raso o satín eran enredos de lana, trozos rectangulares tejidos en telar de cintura de color negro, que se colocaban encima de las *ya khoti* y que se sostenían en la cintura con una faja tejida *ra ngut'i* de color azul. La innovación o transformación de la vestimenta "tradicional" ha experimentado transformaciones a lo largo de los últimos 70 años. El bordado de las labores o *ya khoti* es una labor feminizada[9] que implica el bordado de un ruedo de enagua de aproximadamente 200 o 220 cm de largo y de 6 a 12 cm de ancho. El punto

9. Pérez-Bustos (2016: 172) señala que emplear el tejido como *topos* para pensar el conocimiento implica, entre otras cosas, contemplar el trabajo que está detrás: los sujetos que lo posibilitan, las relaciones entre esos sujetos y el tejido, y el lugar de ellos en un determinado orden social.



Figura 1. Vestimenta tradicional *ñätho*. **Fotografía ©** Rodolfo Oliveros Espinoza, 2017.

que se emplea es el lomillo o *kaxi khoti*, que es un cruzado triple,[10] y las telas de soporte son manta y marquisé. El bordado se hace con hilos de colores, primordialmente guinda, rosa, azul y rojo. Las *ya khoti* son elaboradas principalmente por mujeres de más de 70 años, que comparten tanto el conocimiento del bordado y hablan dos lenguas (*hñätho* y español), como la vulnerabilidad, las precarias condiciones económicas y las prácticas de cuidado: cuidar de ellas, cuidar de su hogar, cuidar de la familia y cuidar de sus plantas (medicinales, huerto y flores) y animales domésticos.[11]

Estas mujeres de niñas aprendieron a bordar *ya khoti*. La manta que empleaban para las labores era gruesa, y el punto de lomillo lo hacían cada cuatro hebras o hilos. Los hilos con los que bordaban las *ya khoti* eran hilazas teñidas de tintes naturales de color negro y azul. La persona que les proveía de estos materiales se llamaba Ernesto, que venía de Tierra Fría –región otomí-mazahua al norte del Estado de México– y era hablante del *hñätho*.

10. El punto lomillo se conoce también como punto mazahua porque también se emplea en los bordados de los mazahuas del Estado de México y de Michoacán, aunque también en el municipio de Nacajuca, Tabasco, se elaboran cintas o tiras bordadas con este punto, y en el estado de Oaxaca pueblos mixtecos y zapotecos también lo han empleado en sus labores bordadas.

11. Al respecto, Pérez-Bustos advierte que: "Ni la feminización y precarización de la labor ni la cantidad de tiempo y esfuerzo invertidos en ella son visibles en el producto final [...] además de [que] reproducir la precariedad de la actividad contribuye a su potencial pérdida: la labor no sólo se desvaloriza en términos económicos [...] sino también en términos sociales, en especial en lo que respecta a las generaciones más jóvenes" (Pérez-Bustos, 2016: 172).

Ernesto llegaba una semana antes de la celebración de Todos Santos (Día de Muertos) a ofrecer de casa en casa los productos que traía en venta, pero cuando dejó de ir al pueblo, inferimos que las transformaciones en la vestimenta tradicional de las mujeres *ñätho* comenzaron a desatarse. Ellas buscaron en la cabecera municipal de Zitácuaro los materiales para su indumentaria, las *ya khoti*, y comentan que se abastecían en la tienda de costura de los árabes que se localizaba en la calle 5 de Mayo. En esta tienda encontraron las telas de satín o raso con las que innovaron la falda y la blusa o saco de la vestimenta tradicional.

El bordado de *ya khoti* ha atravesado transformaciones desde el abastecimiento del señor Ernesto hasta la adquisición de los materiales en la tienda de los árabes, debido a los cambios en los soportes del bordado: de la manta al marquisé, de la hilaza de lana o algodón al hilo vela y al acrilán, de bicolores a una gama más amplia de color y de las dimensiones de la altura de las labores. Los cambios son consecuencia de la finura con que se elaboraba el punto lomillo, pues en manta cada punto abarcaba cuatro hilos por cuatro hilos y el marquisé les brinda la posibilidad de ver la cuadrícula sin necesidad de contar la cantidad de hilos. Esta innovación textil es de gran importancia para las mujeres bordadoras, quienes por la edad y el cansancio visual han ido mudando de soportes (Sánchez, Pineda e Islas, 2018). Al tener un punto más grande con el marquisé, la altura de los bordados se modifica llegando a abarcar hasta cuatro cuadros por cuatro cuadros, resultando en una altura de 6 y hasta 12 centímetros.



Figura 2. Mujeres descosiendo *ra khoti*. **Fotografía ©** Yaret Verónica Sánchez Barón, 2018.

Bordando *ya khoti*: representaciones de la cultura *ñätho*

El conocimiento de las *ya khoti* actualmente está en riesgo de desvanecerse porque sólo las mujeres hablantes de *hñätho* son las que guardan este conocimiento y lo reproducen en sus tiempos de descanso. Por lo regular, las bordadoras, en la mañana o en la tarde, se sientan en el patio de su casa a reproducir este conocimiento del bordado de *ya khoti* en compañía o solas. Ellas guardan o piden prestados muestrarios a sus parientes o vecinas para dar continuidad a esta actividad que les provee de sentido identitario, pese a que haya pocas personas que se las encarguen o se las compren. El costo por cada *ra khoti* oscila entre 500 y 700 pesos, y tardan entre tres a seis semanas en elaborar una, dependiendo del tiempo que inviertan para bordar.

Son pocas las mujeres que elaboran *ra khoti* para la venta. Su modo de sustento económico es variado; por ejemplo, una señora de 87 años compra frutas y verduras en Zitácuaro y las lleva a vender a Jungapeo; otra de 84 años lava ropa ajena o ayuda a cuidar a una mujer de 97 años, otras cuidan la huerta de aguacate de la familia o de algunos de sus hijos; la mayoría se dedica a alguna actividad productiva; si no hacen algo es porque están enfermas, pero siguen bordando *ra khoti* y servilletas. Consideramos que el bordado *ra khoti* no representa una manera de sustento económico; en ocasiones les encargan una labor a las señoras que bordan de manera cotidiana y porque son las que "mejor" bordan el punto lomillo y las figuras; ellas lo hacen como una manera de dar continuidad a la identidad que las hace ser mujeres *ñätho*.

Ra khoti se divide en dos partes: a la parte superior con la figura más grande le llaman *dë'ta khoti* o labor grande y a la figura de la parte inferior que es más pequeña se le dice *txiko khoti* o labor chica (figura 3). Las imágenes o figuras que representan los bordados son elementos de la flora y fauna de la región, así como elementos de su ritualidad (cruz y sahumerio). En la tabla 1 mostramos los términos léxicos que emergieron en la elicitación lingüística de las figuras que representan en los bordados de *ra khoti*.

Las figuras que más se representan en los bordados de las *ya khoti* son las de flora, fauna, astros y elementos simbólicos de la ritualidad *ñätho*. De la flora reproducen en bordado elementos como flores, plantas de enredadera que nombran como *ra thäntse* o "guía", *ya za* "los árboles" y *ya xi yá za* "las hojas de los árboles". Sólo una persona identificó en *ra khoti* a la planta trompillo que comen los venados, y ésta fue la única labor que nos proporcionaron por medio de una fotografía en la que se representa al venado (figura 4). Las flores como *ra doni rá dalia* "la flor de dalia" y *ra doni rá tso* "la flor de estrella", son las que más representan en los bordados porque, según comentan, les gustan mucho. Sólo una persona identificó una flor como *ra dëma* "nochebuena".

Los elementos de la fauna del monte que se representan en los bordados son las aves de corral y pájaros, ardillas, conejos y coyotes. El gusano o "gusanito" *ra zu'ue* es una expresión, un recurso, que usan para referirse a cualquier animal cuando no recuerdan el nombre, pero este término también podría corresponder a la forma genérica de animal.

Tabla 1. Léxico de las figuras bordadas en las *ya khoti* documentado en la investigación de campo

Hñätho	*Español*
ra dalia	dalia
ra dëma	nochebuena
ra d<u>o</u>ni	flor
ra d<u>o</u>ni rá ts<u>o</u>	flor de estrella
ra ganso	ganso
ra garza	garza
ra hophani / ra hofani	venado
ra khua	conejo
ra txi(ko)khua	conejito
ra miñ'o	coyote
ra txi(ko)miñ'o	coyotito
ra mi' into	ardilla
ra txi(ko)mi'into	ardillita
ra ndeni	gallo
ra n<u>o</u>ni	culebra
ra nt'utsi	sahumerio
ra <u>o</u>ni	pollo
ya t'<u>uu</u>n'i / t'<u>u</u>n'i	pollitos
ra pato	pato
ra thäntse	guía, guiya
ra tsä'te	greca
ra ts'ints'<u>u</u>	pájaro
ra txits'ints'<u>u</u>	pajarito
ra ts<u>o</u>	estrella
ra t<u>u</u>nta'ye	flor de la manita
ra 'yo	perro
ra txi'yo	perrito
ra za/ ya za	árbol/árboles, palo/palos
ra zu'ue	gusano
ya xi	hojas

Las aves son uno de los motivos recurrentes en la *ya khoti*, lo que podría dar cuenta de la relación que guardan los *ñätho* con los pájaros, que es de sumo respeto hacia ellos porque son los que atraen la lluvia con sus cantos. El pájaro *khunk'o* "tortolita" anda mucho en el monte y en los árboles de las viviendas de la comunidad; es uno de los pájaros que llama al agua con su canto. Los pajaritos junto con *ra 'tegi zu'ue* "la chicharra" rezan (cantan) para pedir lluvia; en otras palabras,

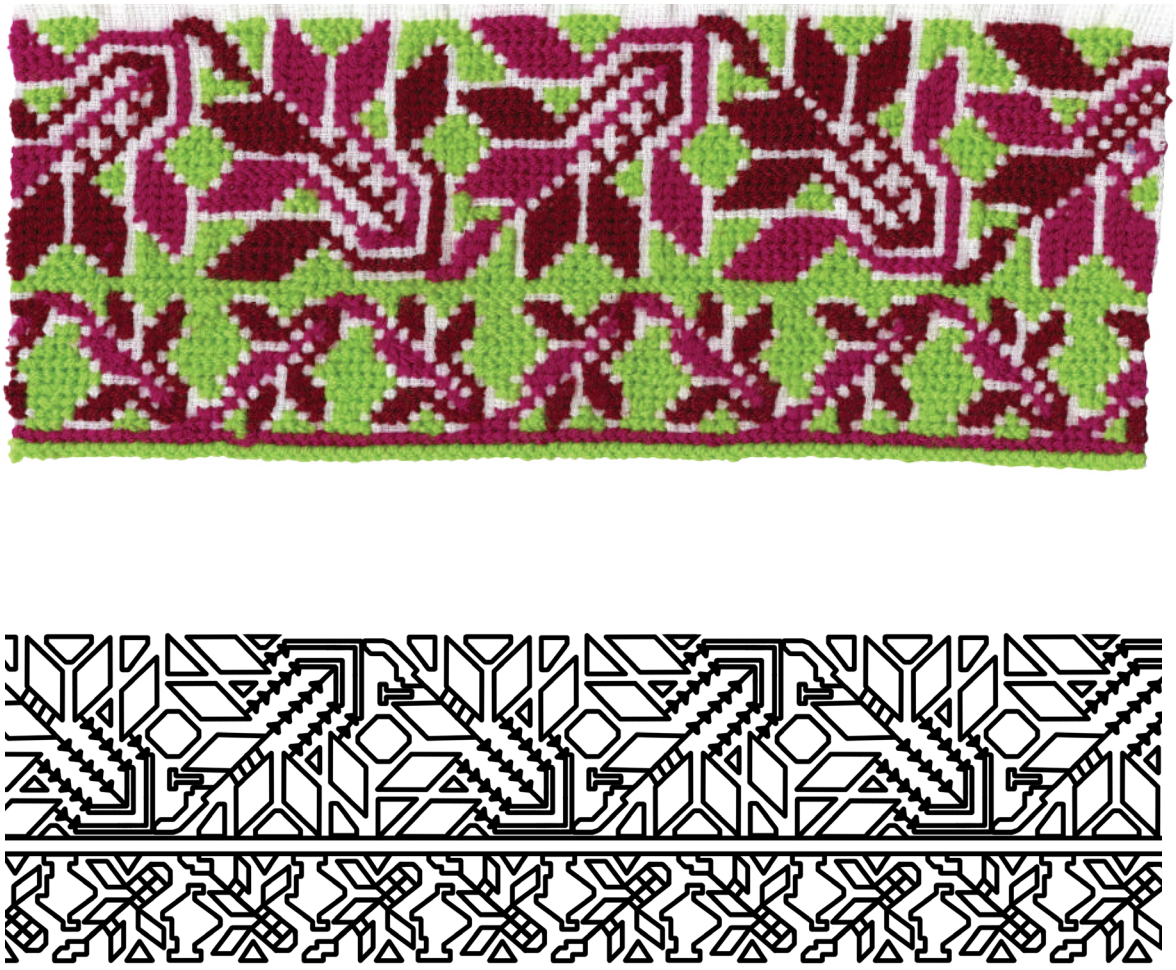


Figura 3. *Ra khoti rá tunta'ye* "La labor de manita". Bordado María Lucas Gabriel. **Digitalización del bordado ©** Yaret Verónica Sánchez Barón y Pamela Pineda Viñas, 2018**. Dibujo digital ©** Elesban Molina Salgado, 2019.

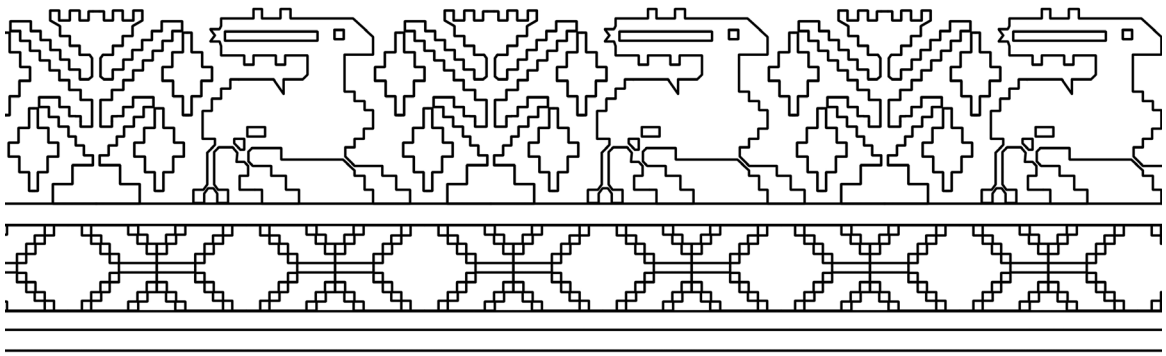


Figura 4. *Ra hophani / ra hofani* "Labor de venado". Basado en la fotografía de Esmeralda Florencio García**. Dibujo digital ©** Elesban Molina Salgado, 2019.

efectúan un ritual de petición de lluvia, cuyo propósito es similar al de las personas *ñätho*, quienes realizan un ritual de la entrada de la cruz en los cerros de Coatepec y la piedra del Divisadero. La Santa Cruz es la deidad que otorga el agua y la fertilidad, y se relaciona con los cerros, que son los protectores de la comunidad *ñätho* (Oliveros e Islas, 2017). Los pájaros y las chicharras también contribuyen a proveer agua y fertilidad a las tierras y a la comunidad.

La elicitación de los términos de las figuras bordadas en *ya khoti* nos llevó a que también nos contarán sobre la relación que guardan las personas con algunos animales, tal como la chicharra y la tortolita. También nos contaron sobre el gavilán y la relación que mantienen con esta ave:

> Cuando chilla el pollito ya lo lleva. Y ahí está la nana (gallina) brincando [...] también tiene un grado (el gavilán) porque a donde está el señor San Felipe (en la iglesia), ahí está arriba el gavilán. Dice que cuando no entiende, que lleva los pollitos, [es porque] necesita que le des uno. Vete a la iglesia y dile, préndele su veladora, que uno sí va a agarrar, pero ya todo no [...].[12]

En la elicitación lingüística de *ra doni rá tso* "la flor de estrella", hubo personas que sólo identificaron a esta figura simplemente como *ra tso* "estrella", pero indagando más sobre el nombre de los astros emergieron los nombres *ra hyadi* "Sol", *ra zänä* "Luna" y *a t'abitso* "estrella arado". Para referirse al Sol durante el amanecer dicen *ya bi bots›e ra hyadi* "ya subió el Sol". Cuando el Sol está en lo más alto del cielo –al mediodía– le dicen *ra nhuhyadi*. Cuando el Sol se mete le dicen *ya bi ñu›i hyadi* "ya se va enterrando el sol". Al amanecer dicen que hay una constelación que va delante del Sol que llaman *ra t'abitso* "estrella arado", porque tiene la forma de un arado. Nos dijeron que ya no recordaban más nombres de las estrellas y constelaciones, pero con esta información inferimos que éstos son elementos de suma importancia dentro de la cosmovisión *ñätho* porque consideran a los astros como seres volitivos que realizan actividades propias de los seres vivos, animales y humanos, porque caminan en la bóveda celeste que habitan, pero nacen y mueren todos los días; todo esto lo podemos deducir a través de la información provista por las colaboradoras.[13]

Por otra parte, al representar en *ra khoti ra nt'utsi* "el sahumerio" se reproduce el sentido ritual porque está siempre presente en las procesiones que se llevan a cabo al interior de la tenencia de La Mesa, El Rincón y Macutzio y la que sale de San Felipe de los Alzati a San Felipe del Progreso; en las danzas de las pastoras el 24 y 25 de diciembre, en las fiestas de los santos como San Cristóbal, San Felipe Apóstol, San Isidro Labrador, la Virgen de la Candelaria, la Asunción y de Guadalupe; Día de Muertos, el día de la Santa Cruz, entre otros ritos que se escapan al trabajo etnográfico que hasta el momento hemos documentado.

12. Entrevista 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

13. "El espacio celeste se divide en tres partes: de la tierra al cielo en donde se encuentra el aire; el cielo donde está Dios nuestro señor y la noche en donde están las estrellas y las nubes nocturnas" (Lastra, 2006: 328).

Sobre la única *ra khoti* con la representación del venado que registramos por medio de una fotografía que nos compartieron y, con base en la información proporcionada por las colaboradoras de la investigación, dedujimos que esta figura se ha dejado de representar en los bordados recientes porque se ha resignificado el sentido del venado en la cultura *ñätho*. Primero, porque el término "venado" se empleó para hacer referencia a los caballos que trajeron los hispanos en la conquista y colonia de estas regiones: la palabra *fani* del otomí definía al venado y se utiliza para nombrar a los caballos (Hekking y Bakker, 2010: 39) y el término de "venado" en *hñätho* pasó a marcarse con un prefijo para diferenciarse de caballo: *hofani*. Segundo, los venados fueron desplazados hacia las zonas boscosas por el crecimiento urbano y por los incendios forestales provocados con el fin de generar cambios de uso de suelo para dar cabida a la siembra de huertas de aguacate y colocar naves de flor de nochebuena. Consideramos que por estos motivos se ha dejado de representar en el lenguaje textil de las *ya khoti* la presencia del venado.

La relación que los hñätho establecen con la flora también se hace manifiesta en las labores; por ejemplo, *ra doni rá tunta'ye* "la flor de manita" es una forma que reproducen e identifican, sin embargo ya casi no se usa en *ya khoti*. La flor de manita es una planta que crece en la región y ha sido desplazada por las huertas aguacate y las naves de nochebuena, por lo cual, aunque las señoras la representan en el lenguaje textil, las generaciones más jóvenes ya no la reconocen, pero ya se ha incorporado a la iconografía de *ya khoti* la flor de nochebuena, que en la actualidad también es un cultivo que los identifica como pobladores de San Felipe de los Alzati.

Los textiles son parte de la memoria de los pueblos originarios, representan la creatividad de una colectividad y la cosmovisión de una larga tradición simbólica que se transforma y reconfigura con el tiempo. Su elaboración implica las relaciones socioculturales que las tejedoras y bordadoras establecen con su territorio, su espacio simbólico y las redes sociales que tejen y conectan con diversas comunidades para la elaboración de los textiles y la transmisión y conservación de este conocimiento. Como expusimos anteriormente, los motivos representados son íconos que remiten a su contexto y prácticas culturales, como la petición de lluvia.

A falta de un estudio más profundo sobre cada uno de los aspectos que se bordan, en otras palabras, sobre la iconografía de los elementos representados en *ya khoti*, por ahora presentamos este primer análisis de la historia de los textiles *ñätho*, a partir de las historias de vida de cada una de las personas que participaron en la investigación y que gracias a sus testimonios pudimos acceder al tejido de la memoria.

Las mujeres *ñätho* y el telar de cintura

El devenir de los textiles "ha pasado por múltiples avatares producto de los cambios culturales, la revolución tecnológica, la modernidad y la globalización" (Gómez, 2014a: 19). En algunos pueblos originarios, los textiles han tenido que adaptarse para su mantenimiento o permanencia; en

otros pueblos, los textiles se han transformado, perecido o están en vías de desaparecer después de la llegada de telas, máquinas de coser y vestimenta del mercado nacional e internacional a su comunidad. Tal es el caso del telar de cintura en San Felipe de los Alzati, que sucumbió al morir las mujeres portadoras de este conocimiento, tal como lo confirman las colaboradoras de la presente investigación.

El rebozo y la faja son elementos que constituyen la vestimenta tradicional, ambos elaborados en telar de cintura, sin embargo, el trabajo de campo nos permitió observar que el primero de éstos no se confecciona en la comunidad, sino que adoptaron el rebozo de bolita elaborado en Tenancingo, Estado de México, como parte de su atuendo. Por otro lado, las fajas que usan actualmente son herencia de sus madres o abuelas. La tradición textil del telar de cintura se perdió cuando las abuelas de las colaboradoras de la investigación murieron; todas coinciden en recordarlas tejiendo con "palitos" fajas o enredos (faldas) cuando ellas eran niñas. Los recuerdos de las abuelas nos hacen suponer que el conocimiento del telar de cintura pudo haberse desvanecido hace unos 60 o 70 años. Constatamos en las entrevistas que hubo un rechazo generacional hacia el aprendizaje de esta técnica de tejido, por lo cual las señoras no se identifican con esta práctica. Por otro lado, se pudo confirmar en las entrevistas de campo que el telar de cintura es un conocimiento compartido entre los *jñatjo* o mazahuas y los *ñätho* porque han mantenido, además de contacto por vecindad, relaciones sociales estrechas que los han llevado a matrimonios interétnicos.[14]

Los motivos por los cuales el telar cayó en desuso podrían ser diversos; sin embargo, observamos que se trata principalmente de actitudes negativas hacia la identidad que las y los visibiliza hacia el exterior, tales como la vestimenta y la lengua originaria.[15] No sólo se perdió la práctica del tejido en telar de cintura, sino que en la actualidad, las mujeres *ñätho* no tienen una forma de nombrar el telar, lo describen como el tejido que sus madres y abuelas hacían con palitos. Sólo una señora mencionó que lo llaman *xi›yo*, pero no queda claro si se refiere al objeto-telar o a la acción del tejido.

Cuando ellas eran niñas conocieron los textiles que elaboraban las mujeres de su comunidad: tejían en telar de cintura sábanas, cobijas, fajas, faldas y servilletas de lana. La lana la obtenían de las borregas que poseían las familias y que pastoreaban cuando ellas eran niñas en las tierras de la comunidad. A las servilletas les tejían figuras de animales del monte, como culebritas, coyotes, etc. (figura 5). La tela de las camisas la tejían en telar de cintura también, pero con hilo

14. En una entrevista se nos mencionó que la abuela de la colaboradora era de origen mazahua y era ella la que elabora las fajas y *uangotxi* (ayates), y ninguno de los hijos y nietos se interesó por el telar.

15. Las actitudes lingüísticas se manifiestan en los discursos con carga, en su mayoría, de valores negativos, así como en el encubrimiento lingüístico de la lengua. Los prejuicios hacia el uso del *hñätho* son discursivos y actitudinales; se expresan en la vida cotidiana e inducen a la minorización de la lengua (Islas, 2018b) y otras manifestaciones culturales de los *ñätho*. Por ejemplo, en una entrevista realizada en 2017, una colaboradora dijo: "antes hablábamos en otomí, pero cuando íbamos al centro (de San Felipe, 1ª manzana), las mujeres de por allá nos decían que éramos unas indias porque nos escuchaban platicando (en otomí); yo les gritaba que indias, pero bien vestidas y no como ellas que iban vestidas con puras garras"; otra colaboradora comentó en 2017: "antes todos hablaban en (o) tomí, pero que luego mucha gente nos llamaba "indias" y ya nos empezó a dar pena hablar en lugares donde había gente".



Figura 5. *Ya xi'yo sekmi* "Las servilletas de lana". **Fotografía ©** Yaret Verónica Sánchez Barón, 2018.

de algodón muy fino. Sin embargo, como se mencionó arriba, el conocimiento del telar de cintura se perdió con las abuelas de las colaboradoras. Las colaboradoras argumentan que no les interesó aprender este oficio cuando eran niñas, pero tampoco sus abuelas hicieron algo por transmitirles este conocimiento.

Bordando *ya khoti*: el cuerpo y la memoria

La observación participante en este proceso de documentación nos permitió conocer otros aspectos de la cultura y de la historia de los *ñätho* de San Felipe. Como mencionamos en líneas anteriores la práctica del bordado requiere de poner el cuerpo, el de las colaboradoras y los nuestros, como acercamiento al conocimiento de este tipo de lenguaje que se construye con agujas, con hilos y con la palabra. Bordar nos permitió escuchar sus historias de vida y a través de ellas conocer más sobre la historia y otras prácticas de cuidado de las mujeres *ñätho*.

Cuando las colaboradoras de la investigación eran niñas –aproximadamente hace unos 70 u 80 años– experimentaron cambios sociales que impactaron en el devenir de la sociedad

y la cultura *hñätho*. Ellas fueron testigos de la violencia que se desató por la fundación del ejido, la construcción de la carretera que atraviesa el pueblo[16] y la llegada de los partidos políticos a la comunidad.[17]

> Porque era un carnaval, estaban haciendo y ellos, platico con el muchacho –te apuras porque vamos a amarrar a los animales y vamos a ir a carnaval–. Y cuando llegaron allá ya estaba la guerra, se soltó los balazos, cómo chiflaba los balazos m'allá es cuando se estaban agachando, se correteaba la gente [...].[18]

También fueron testigos de las epidemias que asolaron a la comunidad. Una de ellas es conocida como la "roncha" y la atribuían a una enfermedad de las vacas y bueyes, porque también estos animales se morían mientras atravesaban por la enfermedad. Consideramos que relacionaron la enfermedad que afectó a las personas con la enfermedad que emergió en 1946 y que azotó al ganado en algunos estados del centro del país conocida como fiebre aftosa:[19] "Y esta enfermedá eran de los bueyes, los animales. Y se morían los animales, pos le dicen la roncha. Pos yo me libré, me compuse yo y se compusieron unos, pero mi tía no se compuso y ya murió".[20]

Otra de las enfermedades que azotó al pueblo después de la "roncha" fue la que denominan como "carnantinas" y que podría corresponder a la enfermedad escarlatina:

> [...] después llegó otra enfermedá, namás les daba pura calentura y sacudía, se dormían, se acostaban [...] el que empezó esa enfermedá es una de mis primas, se jue pa México y de allá trajó esa enfermedá, donde le salían unos granitos, le decían, este, carnantinas, las carnantinas [...] En sola una familia fueron 7 cabezas (muertes) en un mes.[21]

A pesar de que hubo varios decesos de personas en el pueblo por estas enfermedades, la gente buscó la manera de curarse por medio de las plantas medicinales disponibles en su territorio. La "roncha" la curaron lavándose con lavanda, yerba del cáncer y árnica, y quemándose tres veces

16. Lastra documenta, con base en la información provista por parte de un colaborador, que la carretera que conecta la ciudad de Zitácuaro con Morelia se comenzó a construir a mediados de los años treinta del siglo pasado (Lastra, 2006: 293).

17. Hacia 1940 se constituyó un grupo de simpatizantes del Partido Acción Nacional (PAN) para impulsar el reconocimiento legal de la comunidad, pero ante los conflictos que había por la creación del ejido, el conflicto local se intensificó y hubo dos eventos que recrudecieron el ambiente de enfrentamiento en la comunidad: en la celebración del carnaval, un grupo quería hacerlo en otro lugar, otros decidieron hacerlo donde siempre se hacía; entonces, "los señores de la defensa rural que estaban apoderados por casi toda la comunidad y el ejido balacean a la gente" (Baltazar, 2015: 101)

18. Entrevista, 2016, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

19. El gobierno mexicano responde a esta enfermedad con la política que los campesinos bautizaron como "rifle sanitario". "Todo ganado enfermo será destruido: más aún, todo el sospechoso [...]". Rubén Jaramillo le escribe al gobernador de Morelos: "Regreso de Michoacán, donde he visto las injusticias cometidas por el gobierno, he visto llorar a los hombres cuando sus bestias caían bajo las balas del tristemente célebre fúsil sanitario". En otoño de 1947, alrededor de 500 000 cabezas de ganado han sido exterminadas, sembrando escasez de leche, quesos, carne y cereales y afectando directamente a los campesinos (Meyer, 1983: 93-94).

20. Entrevista, 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

21. Entrevista, 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

con un cigarro. Las "carnantinas" las curaron con yerbas de San Nicolás, lantén, epazote de perro y tabadillo que machacaban y vertían en agua, las ponían a calentarse con el sol y se bañaban con esta agua.

También nos comentaron las estrategias que empleaban para curarse de las enfermedades y la brujería. La manera para aliviarse de empacho y diarrea principalmente a los niños, pero también lo empleaban con los jóvenes y adultos, es por medio de *ra nk'umi* "calilla o supositorio hecho de plantas medicinales", que se colocaba en el recto para aliviar estos males. Una manera más para remediarse de enfermedad o de brujería, cuyo uso también está en detrimento, es por medio del fogón o con la lumbre del fogón se enciende una velita para curar a los niños. Comentan que disponían de plantas medicinales que les proveen el cerro y el monte, pero la mayoría de la gente ya no se quiere curar con la medicina de campo porque ahora van al doctor alópata:

> […] la gente iban a buscar, llevaban su ayate, *uangotxi* "un costal". Cuando llegaban era un montón de yerba que traiban […] no usaban pastilla ni inyección. ¿Cómo se componía la gente? Ora los niñito, así los chiquillos que con una velita, costaba 5 centavos, porque nomás se limpiaban [la vela] y lo prendían. Al rato ya andaban en el cerro por allá afuera […] ora las yerbas de San Nicolás, jara y quelite de perro lo juntaban lo echaban en una olla con agua, lo ponían en la lumbre y lo movían con una cuchara o palito, sacaban calientito y ya tenían las hojas blancas de maíz y hacían sus tamales de esas yerbas. Limpiaban a la gente hasta los pies [con los tamales], [después] se iban a tirarlo por allá.[22]

> […] con la yerbas y la lumbre te sale [el mal por embrujo]. En el fogón con harta brasa y de allí en nombre sea de Dios [te pasas la yerba por el cuerpo] hasta abajo y viéntala así; te sale un mono así, si es cristiano tiene la cara como nosotros, si no es cristiano ha de ser un entierro, un dinero que te agarró un muerto.[23]

Las colaboradoras de esta investigación aprendieron durante su infancia a cocinar, a sembrar la milpa, a pastorear a los borregos y chivas, y las artes de la alfarería y del bordado tradicional. En su adolescencia se casaron y parieron a la mayoría de sus hijos e hijas en casa. Aprendieron a dar a luz con la ayuda de la partera, sus madres o sus esposos. Los cordones umbilicales de sus críos los colgaron en los árboles frutales próximos a la unidad doméstica familiar (chirimoyos, aguacates, etc.) para que las hijas e hijos de ellas aprendieran a trepar los árboles, no tuvieran miedo y aprendieran a colectar los frutos para sí mismos y para su propia familia; las placentas las enterraron en el lugar donde se localiza el fogón de la cocina. Algunos de sus hijos más pequeños (hoy de 50 a 40 años) nacieron en algún hospital aledaño a la comunidad, por lo que los cordones umbilicales y placentas quedaron fuera de la comunidad. Actualmente, la mayoría de

22. Entrevista, 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.
23. Entrevista, 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

los partos se efectúan en los hospitales aledaños a San Felipe de los Alzati (Zitácuaro, Ciudad Hidalgo o Tuxpan) y se ha roto con la tradición de la partería y la relación que se establecía con el fogón y los árboles frutales.

Reflexiones finales

El presente trabajo buscó dar cuenta de la historia de los textiles *ñätho* a través del ejercicio de la memoria individual y colectiva. A partir del léxico de los textiles en *hñätho* se pudo indagar en las historias de vida de las personas que todavía conservan el conocimiento de la lengua originaria y del bordado de las *ya khoti*, y se pudo acceder a una idea de cómo ha sido el devenir de la vestimenta tradicional de los *ñätho*. En estas memorias se fue tejiendo una historia local desde que ellas eran niñas, de los sucesos que quedaron registrados en la memoria colectiva: como los hechos violentos que se vivieron por la creación del ejido, la construcción de la carretera que cruza el pueblo y la presencia de los partidos políticos que dividieron a la gente generando conflictos que se siguen arrastrando, las epidemias que azotaron al pueblo, los remedios y medicina del monte que se empleaban para curar las enfermedades y hechizos.

También pudimos acceder a la historia de los textiles *ñätho*. El bordado tradicional de las *ya khoti*, a diferencia del telar de cintura, continuó vital hasta hace unos años que dejó de transmitirse a las nuevas generaciones, porque la vestimenta de las mujeres y hombres se transformó al grado de dejar de usarse por completo por los hombres y de conservarse solamente por parte de las mujeres mayores de 70 años, con cambios en las telas debido al empleo del satín o raso para la falda y blusa como elementos de identidad. Si bien la vestimenta tradicional femenina experimentó cambios notables a lo largo de estos 70 años, la *ra khoti* como parte de la indumentaria se resiste a desvanecerse, pero está en riesgo debido a que las generaciones subsecuentes a la de estas mujeres no usan ningún elemento de la vestimenta en la vida cotidiana, ya que su uso se reduce a lo ritual e instrumental.

La elaboración *ya khoti* es una actividad feminizada ya que estos textiles los elaboran principalmente mujeres de más de 70 años, que tienen en común hablar en *hñätho* y en español, así como la vulnerabilidad, las precarias condiciones económicas y las prácticas de cuidado. Los cambios en los soportes de las telas de *ya khoti* responden al hecho de que el proveedor dejó de llevar los materiales a la comunidad y tuvieron que buscarse en la ciudad de Zitácuaro, pero también por el desgaste de la vista que les imposibilita realizar los bordados finos que hacían durante su juventud. La introducción de hilos sintéticos posibilitó la diversificación de los colores con los que se borda, pues al dejar de ser Ernesto el único proveedor de hilos, la hilaza azul entró en competencia con materiales más baratos y, por ser materiales sintéticos, son más resistentes a la decoloración.

En las labores se borda la vida, se representa a los seres de la flora, la fauna, los astros y elementos de la ritualidad que los identifica como *ñätho*. Consideramos que nos hace falta indagar más sobre la iconografía de estos textiles porque hay elementos que son sagrados, como los pájaros que le rezan a la lluvia con sus cantos; el sahumerio, elemento de suma importancia en la ritualidad, y la estrella que habita la bóveda celeste de la noche y que da continuidad a la vida. Se escapa un análisis más detallado y profundo porque nos falta profundizar en este tema.

Las representaciones del venado, que sólo encontramos en una fotografía, y de la flor de manita, consideramos que se han dejado de reproducir en el lenguaje de *ya khoti* por los cambios que se viven en la configuración del espacio: la introducción de nuevos cultivos como las huertas de aguacate y la flor de nochebuena que generó cambios en el uso de suelo para dar continuidad a esta actividad productiva, lo que ha dado cabida a la incorporación de nuevos elementos de representación en el lenguaje textil, como la flor de nochebuena y los animales domésticos como el perro y los pollos.

Éste es un primer acercamiento al estudio de los textiles *ñätho*, pero se quedan varios temas en el tintero que vale la pena continuar indagando como, por ejemplo, la historia local a través de los relatos de vida de hombres y mujeres de distintas generaciones, para investigar cómo perciben la historia de los textiles *ñätho*, cuáles son sus actitudes frente a la vestimenta tradicional y cuál es su opinión frente a los cambios que se viven en la comunidad por la siembra de aguacate y flor de nochebuena para el mercado global. Otros temas de análisis para ser retomados y seguir investigando son la iconografía *ya khoti*, su representación, sus coincidencias y diferencias, así como los elementos de innovación y aquellos que están en un proceso de desplazamiento. Unos más son la economía *ya khoti*, sobre su comercialización y distribución al interior y exterior de la comunidad y sobre los procesos históricos que motivaron las transformaciones en la iconografía. Es necesario examinar en otros soportes materiales de la cultura si también se hacen presentes estos elementos iconográficos y, si éstos concurren o coinciden con los bordados de distintos pueblos otopames. El trabajo aquí presentado nos muestra una gama de posibilidades para seguir indagando.

Bibliografía

Ávila de, Alejandro (2015). "In octacatl, in machiyotl*: dechados de virtud y entereza*", *Catálogo de exposición* (marzo-agosto de 2015). México: Museo Textil de Oaxaca / Fundación Harp Helú.

Baltazar R. (2015). "La lucha por la tierra entre los otomíes de Michoacán". En *Estudios Agrarios*, *21*(60), pp. 85-115.

Embriz, A. y Zamora O. (2012). *México. Lenguas indígenas en riesgo de desaparición.* México: Inali.

Gómez, Arturo (2014a). "La producción textil indígena entre los nahuas de Hueyapan, Puebla". En Alejandro González V. (coord.), *Cambio y continuidad en las organizaciones indígenas textiles femeninas* (pp. 15-36). México: Conaculta / INAH / Dirección General de Culturas Populares.

_____(2014b). "El textil indígena, ni arte ni artesanía… es ciencia". En *Divulgación Uam*a. Recuperado de: <https://ciseiweb.wordpress.com/2015/12/22/el-textil-indigena-ni-arte-ni-artesaniaes-ciencia/>.

Halbwachs, Maurice (1995). "Memoria colectiva y memoria histórica" (traducción de un fragmento del capítulo II de *La mémoire collective*, París, 1968). En *Reis*, *69*, pp. 209-219. Recuperado de: <http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_069_12.PDF>.

Hekking, Ewald y Dik Bakker (2010). "Tipología de los préstamos léxicos en el otomí de Querétaro: una contribución para el estudio sistemático y comparativo de diversas lenguas representativas del mundo desde un enfoque interlingüístico". En *Ciencia@UAQ*, *3*(1), pp. 27-47.

Hernández, Luis y Moisés Victoria Torquemada (2010). *Diccionario del* hñähñu *(otomí) del Valle del Mezquital*, *Estado de Hidalgo*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Hobsbawn, Eric (2002) [1983]. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Ibarra, C. (2013). "La memoria colectiva como un medio para la historia oral. Experiencia de construcción de la memoria de un barrio obrero en Viña del Mar". En *XIV Jornadas Interescuelas* (2 al 5 de octubre del 2013). Mendoza: Departamento de Historia-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo (ponencia).

INEGI (2010). *Principales resultados del Censo de Población y Vivienda*. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx>.

Inali (2008). "Catálogo de lenguas indígenas nacionales variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas". *Diario Oficial de la Federación*. México.

_____ (2014). *Njaua nt›ot›i ra hñähñu: norma de escritura de la lengua hñähñu (otomí) de los estados de Guanajuato, Hidalgo, Estado de México, Puebla, Querétaro, Tlaxcala, Michoacán y Veracruz*. México: Inali.

Islas, Bianca Paola (2017). "Vitalidad lingüística del *ñathó* (lengua otomí) de San Felipe los Alzati, municipio de Zitácuaro, Michoacán". En *Primer Encuentro de Estudios de las Culturas Indígenas ENES-UNAM* (3 al 5 de mayo del 2017) (ponencia).

_____ (2018a). "Diagnóstico de las condiciones de vitalidad lingüística del *hñätho* (otomí) de Michoacán, México". En *Congreso Internacional Contacto, Documentación y Revitalización de Lenguas en Desplazamiento en Hispanoamérica: Desafíos en la Diversidad II* (26 de febrero al 2 de marzo del 2018). San José: Universidad de Costa Rica (ponencia).

_____ (2018b). "Actitudes lingüísticas sobre la lengua *hñätho* (otomí) de San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán". En *XII Coloquio de Lingüística en la* ENAH (25 al 27 de abril del 2018) (ponencia).

_____ (2018c). "La investigación lingüística y sociolingüística del *hñätho* u otomí de San Felipe de los Alzati, Michoacán". En *Ciclo de conferencias "El quehacer lingüístico en el* INAH*, 1968-2018* (50 aniversario de la Dirección de Lingüística del INAH, 17 y 18 de agosto del 2018) (conferencia).

Lastra, Yolanda (2001). "San Felipe los Alzati, Zitácuaro, Michoacán". En Yolanda Lastra (coord.), *Unidad y diversidad de la lengua: relatos otomíes* (pp. 245-276). México: UNAM.

_____ (2006). *Los otomíes. Su lengua y su historia*. México: UNAM.

Mendoza, Jorge (2015). *Sobre la memoria colectiva. Marcos sociales, artefactos e historia*. México: Universidad Pedagógica Nacional.

Meyer, Jean (1983). "Documento. La fiebre aftosa y la Unión Nacional Sinarquista (1947)". En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, *16*, pp. 93-112.

Oliveros, Rodolfo (2012). "El carnaval otomí, las versiones de la memoria". En C. Paredes y J. Amos M. (coords.), *Alzaban banderas de papel. Los pueblos originarios del oriente y la Tierra Caliente de Michoacán* (pp. 390-407). México: CDI / Secretaría de Pueblos Indígenas de Michoacán.

Oliveros, Rodolfo e Islas, Bianca (2017). "Entrada de cruz: tierra, lengua y ritualidad hñätho". *La Jornada del Campo. Suplemento informativo de La Jornada*, *123*, p. 11.

Oliveros, Rodolfo, Bianca Islas, Juan Gallardo, David Figueroa y Daniel Gutiérrez (en revisión). "Diversidad cultural, desigualdad social y discriminación: paradojas y tensiones en pueblos indígenas de Michoacán".

Pérez-Bustos, Tania (2016). "El tejido como conocimiento, el conocimiento como tejido: reflexiones feministas en torno a la agencia de las materialidades". *Revista Colombiana de Sociología*, *39*(2), pp. 163-182.

Rivera, Mariana (2017). "Tejer y resistir. Etnografías audiovisuales y narrativas textiles". En *Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, núm. *27*. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.17163/uni.n27.2017.6>.

Sánchez, Y., Pamela Pineda y Bianca Islas (2018). "Ya khoti Ñatho. Los bordados otomíes de San Felipe de los Alzati, Michoacán". En *II Jornada de las Culturas Otomí, Mazahua y Pirinda-matlatzinca de Michoacán* (12 y 13 de octubre de 2018). ENES-UNAM / INAH Michoacán / Radio Indigenista XHTUMI (ponencia).

La memoria del lugar. Un acercamiento al estudio lingüístico de los topónimos *ñätho* (otomíes) de San Felipe de los Alzati, Michoacán

Bianca Paola Islas Flores* / Mariela Cortés Vázquez**

ISSN: 2007-6851
p. 65 – p. 87
Fecha de recepción del artículo: abril de 2019
Fecha de publicación: agosto de 2020
Título del artículo en inglés: *The Memory of the Place. An Approach to the Linguistic Study of the Ñätho (Otomí) Toponyms of San Felipe de los Alzati, Michoacán*

Resumen
Este artículo trata sobre la formación de topónimos en el *hñätho* de San Felipe de los Alzati, en el municipio de Zitácuaro, Michoacán. En este texto se presenta el análisis y descripción de las estrategias para la formación de topónimos: prefijación de un morfema locativo al nominal, a través de una frase preposicional, entre otras. Se describe la estructura morfológica y la composición de los topónimos, además de presentar una propuesta preliminar del léxico en los topónimos de esta variante. También se elabora una propuesta del sistema fonológico, se describen algunos procesos fonológicos y silábicos relacionados con la formación de topónimos.

Palabras clave: toponimia, lingüística, fonología, morfología, lengua *hñätho*.

Abstract
This article deals with the formation of toponyms in the hñätho of San Felipe of the Alzati, in the municipality of Zitacuaro, Michoacan. This text presents the analysis and description of the strategies for the formation of toponyms: prefixing a locative morpheme to the nominal, through a prepositional phrase, among others. It describes the morphological structure and the composition of the toponyms, besides presenting a preliminary proposal of the lexicon in the toponyms of this variant. A proposal of the phonological system is also elaborate, some phonological and syllabic processes are described related to the formation of toponyms.

Keywords*: toponymy, linguistics, phonology, morphology, hñätho language.*

* Centro INAH Michoacán (bianca_islas@inah.gob.mx).
** Posgrado en Antropología, UNAM (marielacortesvazquez@gmail.com).
N. del ed. La tipografía oficial de *Diario de Campo* (Lato) no contaba con caracteres de alfabeto fonético, por lo que en el presente artículo se emplea la familia tipográfica Calibri. Asimismo, en notas al pie se empleó Times New Roman en lugar de Playfair Display.

Introducción

La función principal que cumplen los topónimos consiste en la designación de un lugar que nos remite a una ubicación espacio-temporal de asentamientos humanos y de las áreas aledañas que los rodean; son fósiles de la geografía humana (Bruhnes, citado por Dauzat, 1947). El estudio de la toponimia se ancla en la dimensión histórica, social, cultural y ecológico-ambiental del espacio del grupo humano que lo habita (Gallardo, 2017: 66). Los topónimos son dinámicos como la vida social misma, desde lo cultural son el reflejo de las apreciaciones estéticas y de relaciones sociales y, desde su formación gramatical se evidencia el paso del tiempo y el contacto con otras lenguas (Reyes y García, 2017: 335). El estudio de los topónimos en determinada lengua nos permite acceder al conocimiento del espacio y la organización del territorio como parte de la cultura de los pueblos y nos ayuda a conocer los cambios y continuidades en su vida social, cultural y lingüística.

Los topónimos se pueden formar prácticamente con cualquier palabra del lenguaje común, por lo que se echa mano de las posibilidades designativas[1] que el léxico total de la lengua le brinda (Trapero, 1997). Desde el punto de vista sincrónico, un topónimo sólo designa, pero desde el punto de vista diacrónico, un topónimo hace rememorar el significado que las palabras tenían en la época que se formó (Trapero, 2008: 22; García, 2011: 184). Trapero (1997) plantea que en cualquier corpus del léxico de topónimos se distinguen dos grupos: los topónimos primarios y los topónimos secundarios. De acuerdo con García (2011: 184), los primarios corresponden a topónimos específicos y los secundarios corresponden a los topónimos genéricos. Los topónimos primarios son palabras que tienen como primera función la de ser topónimos y remiten a accidentes geográficos (montaña, valle, río, etcétera).

Los topónimos secundarios son palabras que, sin ser designaciones de lugar, pertenecen al lenguaje común y pueden usarse cumpliendo una función secundaria; por ejemplo: *lomo*, *mesa*, *pico*, *cueva*, *tierra*, etcétera. En los topónimos secundarios se distinguen tres grupos: léxico simple que por referirse a elementos de la naturaleza puede llegar a ser topónimo sin adaptación semántica alguna: *casa*, *cueva*, *fuente*, *agua*, *pozo*, *hoyo*, *llano*, *charco*, *arena*, *puente*, *tierra*, *cuesta*, *orilla*, y todos los nombres de plantas, árboles, animales, aves, entre otros; el léxico de los topónimos derivados que se constituye sobre el significado de sus correspondientes formas simples*: lajial* "terreno de lajas", *pinar* "monte de pinos", *palmar* "lugar abundante en palmeras"; y el léxico procedente de una relación metafórica por desplazamiento a la geografía de una cualidad propia del cuerpo humano (*degollada, cabeza*, *tetas*...), de los animales (*lomo*, *morro*, *culata*...) o del mundo de las cosas (*mesa*, *cuchillo*, *solapón*...) y de los conceptos (*hediondo*, *cielo*, *felicidad*...) (Trapero, 1997).

Este trabajo es un acercamiento preliminar al estudio lingüístico de los topónimos *hñätho* u otomíes de San Felipe de los Alzati en el municipio de Zitácuaro, Michoacán, y tiene por objetivo dar cuenta

1. "La gramática tradicionalmente ha distinguido dos clases de nombres: los comunes o apelativos, en los que se dan con plenitud funcional las dos caras del signo lingüístico, significante y significado, y los propios, en los que sólo tienen plenitud funcional el significante [y, añadimos nosotros, cobra mayor importancia la referencia]" (García, 2011: 178).

de los elementos fonológicos que los componen, la estructura morfológica y el contenido semántico de los topónimos en *hñätho* (variante lingüística oeste). También busca contribuir a los estudios lingüísticos de esta variante lingüística en muy alto peligro de desaparecer (Lastra, 2001 y 2006; Villar, 2010; Islas, 2017a, 2018a, 2018b y 2018c), así como también aportar a los estudios de la toponimia en lenguas originarias de México.

El *hñätho* u otomí en esta comunidad cuenta con pocos hablantes bilingües *hñätho* y español, calculamos que alrededor de 80 personas de más de 80 años son las que todavía hablan la lengua originaria. Los ámbitos de uso de la lengua se reducen al espacio íntimo de la casa entre parientes o amigos que todavía la hablan, ya no es una lengua que se escuche en los espacios públicos como la calle, fiestas, reuniones, asambleas o iglesia (Islas, 2017a, 2018a y 2018c). El desplazamiento de la lengua originaria por el español tiene antecedentes sociohistóricos en los que el desplazamiento del territorio, la colonización y la ideología del mestizaje fueron determinantes para la *minorización* de la lengua y la cultura de los *hñätho* (Islas, 2018a).

Ante la problemática del desplazamiento de la lengua *hñätho*, muchos de los hablantes no tienen con quien conversar en la lengua de sus padres y abuelos, y su uso se reduce al recuerdo o al saludo en el encuentro casual con otra persona hablante de la lengua. Nos propusimos indagar sobre los nombres de los lugares en la lengua originaria porque los topónimos con los que actualmente hacen referencia a los lugares de las manzanas que comprenden la tenencia de San Felipe de los Alzati y las tenencias vecinas con presencia *ñätho*, corresponden a palabras en español o purhépecha y no a la lengua originaria *hñätho*: Zitácuaro, La Mesa, El Centro, San Felipe de los Alzati, Ocampo, Ziráhuato, Macutzio, etc. En nuestras primeras indagaciones buscamos dar respuesta a la interrogante: ¿los hablantes *hñätho* conservan o recuerdan los nombres de los lugares en la lengua originaria?

San Felipe de los Alzati (SFA en adelante) se localiza al norte de la cabecera de Zitácuaro (*Xanxua*), colinda al norte con San Cristóbal (*Troha*), municipio de Ocampo; al oeste y noroeste con Ziráhuato de los Bernal (*Nkʾani*) y al este y sur con Curungueo (*Ntu̲hti*), ambos del municipio de Ocampo. Se compone de cinco manzanas, cuatro comunales y una ejidal: San Felipe, Centro o *Mahnini*, La Mesa o *Maxetse*, El Rincón o *Ndungu*, Macutzio o ‘*Meti* y Puerto Azul.

Las principales actividades económicas de SFA son la producción de flor de nochebuena y de aguacate. Ambas actividades han ido desplazando la agricultura tradicional de la milpa desde hace aproximadamente 30 años, por lo que se ha reconfigurado el paisaje biocultural de la región y, esta situación, inferimos, también ha sido determinante en la pérdida de la vitalidad de la lengua originaria y otras manifestaciones culturales como los textiles tradicionales, tal como se presenta en el artículo “Historia, cambios y continuidades en los textiles elaborados por las mujeres *ñätho* de San Felipe de los Alzati, Michoacán”, de Islas y Sánchez, incluido en este dossier.

El presente texto se estructura en tres secciones, que se dividen en once apartados. En la primera sección presentamos la metodología que se empleó para la recopilación de los topónimos y también se presentan las características tipológicas de la lengua. El segundo apartado corresponde a la fonología

del *ñätho* de esta variante, donde se muestra el inventario fonético y una propuesta del sistema fonológico, y donde describimos la tipología silábica, así como algunos procesos de resilabificación y procesos fonológicos relacionados con los topónimos. La tercera sección corresponde a la descripción y análisis de los topónimos: primero presentamos la estructura morfológica de éstos, la composición nominal en los topónimos y describimos otras estrategias registradas para la formación de los topónimos y, finalmente, se realiza una propuesta preliminar del léxico en los topónimos registrados en San Felipe de los Alzati.

Metodología

El corpus lingüístico se obtuvo en el Taller "Los nombres de los lugares en otomí", realizado el 25 de julio de 2017 dentro del V Encuentro de Hablantes Otomí en San Felipe de los Alazati, organizado por la radio indigenista XHTUMI,[2] "La voz de la sierra oriente". Este taller tuvo como objetivo principal rememorar de manera colectiva, con los hablantes de *hñätho*, los nombres de los lugares de cada una de las manzanas en donde viven. Este ejercicio con los hablantes, junto con el apoyo de profesores y estudiantes de educación indígena para la escritura de los topónimos, dio como resultado tres mapas con los nombres de algunos lugares en la lengua originaria: *Maxetse* "La Mesa", *Ndungu* "El Rincón" y '*Meti* "Macutzio".[3]

Para corroborar el corpus de los topónimos obtenidos en el taller, recurrimos a la elicitación directa con tres colaboradores hablantes del *hñätho*. También contrastamos los datos que obtuvo la investigadora Etna Teresita Pascacio en SFA durante el trabajo de campo de 2010 y 2011, en la investigación de campo para el Programa Nacional de Etnografía de la Regiones Indígenas de México (PNERIM). En total se recabaron 58 topónimos: 24 de *Ndungu* "El Rincón", 21 de '*Meti* "Macutzio" y 13 de lugares fuera de SFA. Para fines de esta exposición, nos centramos en analizar los topónimos de la manzana de '*Meti* "Macutzio". Dejamos pendiente para futuras investigaciones el resto del corpus lingüístico obtenido en el taller.[4]

2. La radio indígena del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), antes Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), XHTUMI o XETUMI, transmite en las lenguas otomí, mazahua y español desde el 12 de marzo de 1998, en un horario de transmisión diurno de 7:00 a 19:00 horas en 1010 KHZ AM/5000 watts o en 107.9 MGZ FM/5850 watts; también se puede escuchar por internet en <http://www.inpi.gob.mx/ecosgobmx/xhtumi.php>.

3. Agradecemos a las personas que colaboraron en el taller en el El Rincón: Noé Cayetano Vega, Josefina Cayetano Vega, Crescenciana Chimal de Jesús, Rufina Muñoz González, Pedro Lázaro Vicente, Juana González Espinoza, Dionicio Alvarado Ortiz, Teresa Martínez Bernal, Eleuteria Cristóbal; y en Macutzio: Enriqueta Martínez Sánchez, Genoveva Alzati Clemente, Ángela Segundo, María Luisa Alzati, Agustina García, Tomasa García, Leonila Pérez Sánchez, Marselina Sánchez Mendoza, Cecilio Mendoza Cruz, Andrés Sánchez, Paola Sarahí García, Sandra Álvarez González, América Mariana García, Gudelia Martínez Rangel, Tiodolo Baltazar González. A la radio XHTUMI por la organización de este encuentro, a las maestras, maestros y estudiantes de las escuelas de educación indígena de SFA por apoyar en la elaboración de los mapas, a Rodolfo Oliveros del Centro INAH Michoacán por el apoyo y colaboración para la realización de este taller y a Yaret Verónica Sánchez Barón, Pamela Pineda Viñas y Félix Lerma de la ENES por colaborar en la parte de elicitación lingüística con nosotras.

4. Este trabajo se desprende de la ponencia presentada en el VIII Coloquio sobre Lenguas Otomangues y Vecinas (Colov) que titulamos "La memoria de los lugares. Primer acercamiento al estudio lingüístico de los topónimos *ñätho* de San Felipe de los Alzati, Michoacán" (Cortés, Islas y García, 2018).



Figura 1. Abuela y nietas *ñätho* en Taller "Los nombres de los lugares en otomí". **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinoza, 2017.

La estructura lingüística de los topónimo

Características tipológicas

En términos generales, las características tipológicas de la lengua *hñätho* de SFA son las siguientes: es una lengua fusional[5] que se apoya en el uso de afijos: prefijos, interfijos y sufijos (1a, b, c). Los afijos, en muchos casos, son alomorfos condicionados por procesos fonológicos (1b). Esta lengua exhibe clíticos de objeto que concuerdan con el verbo (1c, d, f). Presenta un alineamiento nominativo-acusativo (1e, f) y tiene un orden de constituyentes preferentemente (verbo-objeto) (1c, d, e). Cuenta también con frases prepositivas (1d).

(1).

a.	*ra*	***txi**-ts'ints'u*[6]
	Det.SG[7]	**DIM**-pájaro
	"El pajarito"	

5. Palancar (2009: 12) comenta que el otomí es una lengua fusional que se convertiría, por otro lado, en aglutinante si todos los clíticos se reanalizaran como sufijos.

6. En los ejemplos se señala en negritas el fenómeno lingüístico que se explica en los ejemplos del texto.

7. Abreviaturas: Adv: adverbio, CCV: consonante consonante vocal, CV: consonante vocal, Dem: demostrativo, D: dependiente, Det: determinante, DIM: diminutivo, F: forma, ICP: incompletivo, INM: inmediativo, INT: interfijo, IRR: irrealis, L: libre, LOC: locativo; N: nombre o sustantivo, O: objeto, POS: posesivo, Prep: preposición, SG: singular, S: sujeto, V: verbo.

b. *dathe-**m**-peni*
río-**INT**-tejocote
"El río tejocote"

c. ***ga**=hok-**Ø**-**a**=na* *ma* *ngode* *pe* ***ra**=hok-**Ø**-**i***
1.IRR=hacer-**3OBJ-D=**Dem 1POS faldas pero **ICP=**hacer-**3OBJ-L**
ra *khua*
Det.SG conejo
"Voy a hacer mi falda, pero la voy a hacer de conejo"

d. *ma=**ga**=pox'i-Ø* *ra* *baso* ***ka*** ***mexa***
INM=**1.IRR=**poner-3OBJ Det.SG vaso Prep mesa
"Voy a poner el vaso en la mesa"

e. *ma* *tada* *go'tsi* *hñu* *ya* *bötse*
1POS padre tener tres 3POS.PL niños
S V O
"Mi papá tiene tres hijos"

f. *ra* *pato* ***ra**=nxaha*
Det.SG pato **ICP=**bañarse
"El pato se está bañando"

En el ejemplo de (1a) se presenta el prefijo derivativo de diminutivo *txi-* marcando al nombre *ts'ints'u* "pájaro". En (1b), el morfema de interfijo funciona como ligadura entre ambos nombres formando el compuesto nominal *dathe-**m**-peni* "el río tecojote", el cual también está condicionado morfofonológicamente por la consonante que le sigue. En (1c) se muestran ejemplos de las raíces verbales *hok* "hacer" marcadas con los sufijos de tercera persona de objeto, la cual carece de marcas *-a*[8] e *-i*. En (1c) se presentan las marcas de proclítico *ga=* y *ra=* marcando a los verbos *hok* "hacer" y codifican la noción de aspecto y correferencia con el sujeto, respectivamente; en (1d), el verbo *pox'i* también es marcado por el proclítico *ga=* y codifica la noción de aspecto y correferencia con el sujeto de primera persona.

En los ejemplos (1e y 1f) se exhiben ejemplos del alineamiento nominativo-acusativo en dos construcciones, una transitiva (1e) y otra intransitiva (1f), en donde el sujeto agente de la transitiva *ma*

8. El sufijo *-a* corresponde a la "Forma-Dependiente (FD) que en términos sintácticos es la forma en la que un verbo se emplea cuando el predicado verbal aparece intraclausalmente, es decir, no aparece en el límite de cláusula o ante otro predicado. Esto ocurre siempre que al verbo le sigue una FN argumental dentro de su propia cláusula" (Palancar, 2009: 199). Por otro lado, el sufijo *-i* "Forma-Libre (FL) es la forma en la que un verbo se emplea frente a una pausa fonológica. Esto hace que la FL sea la forma del verbo prosódicamente óptima para servir como forma de enunciación del lexema verbal" (Palancar, 2009: 197).

tada "mi padre" y el sujeto paciente *ra pato* "el pato" de la intransitiva se marcan de la misma manera, con morfema cero para marcar el caso nominativo. En 1c, 1d, 1e podemos ver que el orden de los constituyentes es VO (verbo-objeto): *[[ga hoka na]$_{verbo}$ ma ngo̲de]$_{objeto}$ [pe [[rahoki]$_{verbo}$ ra khua]$_{objeto}$]* "voy a hacer mi falda, pero la voy a hacer de conejo", *[[ma ga po̲x'i]$_{verbo}$ [ra baso ka mexa]$_{objeto}$]* "voy a poner el vaso en la mesa" y *[[go'tsi]$_{verbo}$ hñu ya bötse]$_{objeto}$* "mi padre tiene tres hijos". Por último, la lengua también cuenta con frases prepositivas como en (1d) con *ka mexa* "en la mesa".

Propuesta del sistema fonológico del *hñätho*

A partir del corpus de topónimos obtenido en el taller y de la elicitación lingüística en la que se revisó dicho corpus, el *hñätho* de SFA tiene en total 39 fonemas que se dividen en 27 fonemas consonánticos y 12 fonemas vocálicos (véase la tabla 1).[9]

Tabla 1. Propuesta de inventario fonético del *hñätho* a partir de los topónimos de *'Meti* "Macutzio"

	Labiales	*Alveolares*	*Post alveolares*	*Palatales*	*Velares*	*Glotales*
Oclusivas	p<p> b<b>	t<t> d<d>			k<k>g<g>	ʔ<'>[10]
	p^h<ph>	t^h<th>			k^h<kj>	
	$p^ʔ$<p'>	$t^ʔ$<t'>			$k^ʔ$<k'>	
Africada			t͡s<ts>			
			t͡ʃ<ch>			
Fricativas	f<f>	s<s> z<z>	ʃ<x>			h<h>
Vibrantes		ɾ<r>				
Líquidas		l<l>				
Nasales	m<m>	n<n>		ɲ<ñ>		
Aproximantes	w<w>			j<y>		

Los fonemas consonánticos, tal como se muestra en la tabla 2, son: /p, p^h, $p^ʔ$, t, t^h, $t^ʔ$, k, k^h, $k^ʔ$, j, ʔ, b, d, g, w, f, s, z, ʃ, l, ɾ, h, t͡s, t͡ʃ, m, n, ɲ/. Estos fonemas están organizados en correlaciones de continuidad, de nasalidad, de tensión, de aspiración y de glotalización. Para la descripción de cada una de estas seis correlaciones me baso en la propuesta teórica de Trubetzkoy (2019 [1939]).

9. En corchetes angulares < > se coloca la representación ortográfica de las consonantes en las tablas 1 y 2.
10. En la sección correspondiente a la propuesta del sistema fonológico del *hñätho* se representará a la lengua fonética y fonológicamente con base en el Alfabeto Fonético Internacional (AFI). En las siguientes secciones representaremos a la lengua con base en la propuesta ortográfica del INALI (2014).

Tabla 2. Propuesta del sistema fonológico del *hñätho* a partir de los topónimos de *'Meti* "Macutzio"

		Labial	*Coronal*			*Palatal*	*Dorsal*	*Glotal*
-constricción	+tenso	f <f>	s <s>	r <r>	z <z>	ʃ <x>	k <k>	h <h>
	-tenso	w <w>		l <l>				
+constricción	+tenso	p <p>	t <t>	t͡s <ts>		t͡ʃ <ch>		ʔ<'>
	-tenso	b <b>	d <d>			j <y>	g<g>	
	+aspiración	pʰ <ph>	tʰ <th>				kʰ <kh>	
	+glotal	pˀ <p'>	tˀ <t'>				kˀ <k'>	
+nasal		m <m>	n <n>			ɲ <ñ>		

En el *hñätho* de SFA existen dos tipos de correlaciones: la de obstaculización de primer grado y las de obstaculización de segundo grado (Trubetzkoy, 2019 [1939]: 219-259). La primera corresponde a la correlación de constricción u oclusión, en ésta hay oposición entre consonantes fricativas y consonantes con un grado mayor de obstrucción, los fonemas que participan en esta correlación son /w, s, z, ʃ, h/ los cuales son [-oclusivos] que sus correlatos [+oclusivos] /p, t, t͡s, t͡ʃ, ʔ/:

[-oclusivo]	w	s	z	ʃ	h
[+oclusivo]	p	t	t͡s	t͡ʃ	ʔ

En la correlación consonántica de nasalidad (Trubetzkoy, 2019 [1939]: 260) hay oposición entre fonemas nasales y orales, y el rasgo pertinente para describir esta correlación es el rasgo [+nasal]:

[+nasal]	m	n	ɲ
[-nasal]	p	t	j

Los fonemas que participan en las correlaciones de segundo grado de obstaculización se caracterizan porque los miembros de la oposición pertenecen al mismo nivel de obstaculización; aunque no está vinculada a un nivel determinado de obstaculización, puede aparecer en varios niveles de acuerdo con la lengua (Trubetzkoy, 2019 [1939]: 226); las correlaciones de segundo grado en el *hñätho* de SFA son las correlaciones de tensión, de aspiración y de glotalización.

La correlación de tensión se caracteriza por "el contraste entre *fortes* (sonidos "firmes") y *lenes* (sonidos "suaves"). En él, la fuerza del obstáculo y la del medio para liberarlo (presión del aire) se corresponden entre sí" (Trubetzkoy, 2019 [1939]: 226), por lo que en esta variante de *hñätho* las consonantes /p, t, k, r, f/ son [+tensas] que sus correlatos [-tenso] /b, d, g, l, w/.

[+tenso]	p	t	k	r	f
[-tenso]	b	d	g	l	w

La correlación de aspiración y glotalización corresponde a la oposición entre consonantes con el rasgo [+glotal] y [-glotal]: las consonantes aspiradas se caracterizan por tener el rasgo [+glotis extendida] y las consonantes glotalizadas tienen el rasgo [+glotis constreñida].

[+glotis extendida]	p^h	t^h	k^h
[-glotis extendida]	p	t	k
[+glotis constreñida]	$t^ʔ$	$k^ʔ$	
[-glotis constreñida]	t	k	

Por otro lado, en las vocales del *hñätho* existe oposición entre vocales orales y vocales nasales; las vocales orales son siete: a, e, o, i, u, ɘ, ɨ. Estas vocales están organizadas en un sistema triangular, con tres grados de apertura: alto, medio y bajo; y tres clases de localización: anterior, medio y posterior.[11]

Tabla 3. Propuesta del sistema vocálico del *hñätho* a partir de los topónimos de *'Meti* "Macutzio"

	Anterior		*Medio*		*Posterior*	
Alto	i	<i>	ɨ	<u̲>	u	<u>
Medio	e	<e>	ɘ	<o̲>	o	<o>
Bajo			a	<a>		

Las vocales nasales son /ã, ẽ, ĩ, õ, ũ/, estas vocales están organizadas en un sistema triangular de tres grados de apertura: alto, medio y bajo. Y dos clases de localización: anterior, posterior; con un fonema fuera de las clases de localización.

Tabla 4. Propuesta del sistema vocálico nasal del *hñätho* a partir de los topónimos de *'Meti* "Macutzio"

	Anterior				*Posterior*	
Alto	ĩ	<ï>			ũ	<ü>
Medio	ẽ	<ë>			õ	<ö>
Bajo			ã	<ä>		

11. En las tablas 3 y 4, la representación ortográfica de las vocales se realiza con corchetes angulares < >.

Estructura silábica

Las sílabas en esta variante del *hñätho* son del tipo cv o cvc, por lo que tienen un esquema silábico del tipo III (Clements y Keyser, 1983) que es obligatorio porque precisa de al menos un fonema consonántico a inicio de sílaba. En inicio de sílaba se han registrado grupos consonánticos de máximo dos fonemas; los grupos consonánticos registrados son: /nt, nk, ng, nt^{ʔ}, n͡ʧ, n͡ts, ns, nz, ʃk, ʃt y zʔ/. Las palabras analizadas en esta variante son principalmente bisilábicas. Palancar (2009: 64-65) indica que las palabras monosilábicas con estructura bimorfémica se caracterizan por tener un diptongo, la segunda vocal de izquierda a derecha corresponde al formativo temático. Por otra parte, en palabras bisilábicas básicas generalmente se conforman de una sílaba que corresponde a la raíz morfológica y de una sílaba que corresponde a un formativo temático, que sirve como extensor morfofonológico del tema (Palancar, 2009: 36).

(2). Palancar (2009: 37)

a.	/'nõ+ni/	<nö.ni>	'cal'
b.	/'ɲõ+ni/	<ño.ni>	'alegar'
c.	/'ʔo+tʔi/	<'o.t'i>	'secarse'

Resilabificación y procesos fonológicos observados en los topónimos

En palabras compuestas por dos radicales, al formarse un lexema con más de dos sílabas se produce un reajuste silábico por lo que se elide la sílaba o vocal final del radical que tiene una mayor cantidad de sílabas. En los siguientes ejemplos se presenta, en la primera línea, la representación ortográfica, en segunda línea la representación fonológica, después el templete silábico, en la cuarta línea está la traducción literal y en la última línea la traducción libre:[12]

(3).

a.	theniho	→	*theniho	→	<thenho>
	t^{h}eni-ho		*t^{h}e.ni.ho		/t^{h}en.ho/
	cvcv-cv		*cv.cv.cv		cvc.cv
					estar.colorado-tierra
					"tierra colorada"

(4).

a.	ndägado	→	*ndägado	→	<ndado>
	ndãga-do		*nda.ga.do		/nda.do/
	ccvcv-cv		*ccv.cv.cv		ccv.cv
					estar.grande-piedra
					"lugar de la piedra grande"

12. En corchetes angulares se coloca la representación ortográfica.

(5).

a.	doxindo	→	*doxindo	→	<doxi>
	do-ʃindo		*do.ʃi.ndo		/do.ʃi/
	cv-cvccv		*cv.cv.ccv		cv.cv
					piedra-laja
					“piedra de lajas”

Procesos fonológicos

En los topónimos el morfema locativo es {n-}; al prefijarse al radical, asimila los rasgos de la consonante siguiente:

(6).

a.	nbida	→	nbida	→	<mbida>
	n-bidav		nbida		[mbida]
	LOC-terreno				“en el plano”
					(Lit. Lugar del terreno plano)
b.	nkhuä	→	nkhuä	→	<nkhuä>
	n-k^{h}uã		nk^{h}uã		[ŋk^{h}uã]
	LOC-conejo				“Tuxpan”
					(Lit. Lugar de conejos)

Otro proceso de propagación de rasgos se observa en las vocales cuando les precede una consonante con el rasgo [+glotal]; este rasgo se propaga y las vocales se realizan como una vocal laringizada:

(7).

a.	<mpeho>		“tierra pegajosa” (Lit. Lugar de la tierra pegajosa)
	/mpeho/	→	[mpeho̰]
b.	<ka tsematha>		“el rompedor” (Lit. Lugar del rompedor)
	/ka t͡semat^{h}a/	→	[ka t͡semat^{h}a̰]
c.	<m’eti>		“Macutzio” (Lit. Lugar de quema y roza)
	/mʔeti/	→	[mʔḛti]

Estructura morfológica de los locativos en *hñätho*

En este primer análisis de la estructura de palabra de los topónimos de la manzana de ‘*Meti* “Macutzio” se identificaron tres estrategias para su formación: mediante una marca prefijal locativa que se afija al nombre (sustantivo) (8a) a través de una frase preposicional locativa cuya marca es una preposición (8b) y también se marca por medio del sustantivo pleno sin la presencia de ninguna marca locativa (8c).

(8).

a. LOC-N
b. [Prep LOC-N] / [Prep N]
c. N

Los topónimos que se forman a través del prefijo locativo lo hacen por medio de una consonante nasal *n-* que es condicionada fonológicamente por la consonante con la que inicia el sustantivo: puede ser *m-* o *n-* si la consonante es labial o alveolar, compartiendo el rasgo del punto de articulación. Y también se marca locación por medio del prefijo locativo *ma-* que significa 'en el lugar de', tal como se muestra en los ejemplos de (9).

(9).

a. **n**-seto
   LOC-Aniceto
   "Lugar de San Aniceto"
b. **m**-bida
   LOC-terreno.plano
   "Lugar plano (que es huerta)"
c. **ma**-hnini
   LOC-pueblo
   "Lugar del pueblo"

La otra estrategia para marcar locativo en los topónimos es a través de la preposición locativa general *ka*, presente en otras variantes lingüísticas de la lengua: *'a* en otomí de Acazulco (Hernández-Green, 2015), *ka* en *hñöñho* de San Ildefonso Tultepec (Palancar, 2009); *kha* en San Andrés Cuexcotitlán (Lastra, 1989) y otomí colonial (Ecker, 2012);[13] y *ha* en *hñähñu* del Valle del Mezquital (Hernández, Victoria y Sinclair, 2010).

(10).

a. **ka** tsematha
   "en el rompedor"
b. **ka** denda
   "en la tienda"
c. **ka** ndehe
   "en la ciénega"
d. **ka** nikhä
   "en la capilla"

13. Ecker toma como fuentes Neve y Molina (1767 [1863]), Cárceres (1907) [manuscrito del siglo XVI], Luces del otomí (1893), López Yepes (1826), y anónimo [manuscrito del siglo XVII]. Y se apoya de datos de Soustelle y Weitlaner, y los que obtuvo en trabajo de campo en el Mezquital y Huixquilucan.



Figura 2. Señor explicando a los niños los nombres del territorio en *ñätho* en el Taller "Los nombres de los lugares en otomí". **Fotografía ©** Rodolfo Oliveros Espinoza, 2017.

e. **ka** ndädo
"en el lugar de la piedra grande"

f. **ka** mada t'oho
"en el cerro del molcajete"

Y la otra estrategia que emplearon para hacer referencia al nombre de un lugar es por medio del sustantivo sin marca locativa ni prefijal ni prepositiva, tal como se muestra en los ejemplos de (11).
(11).

a. yut'anani
Yot'i nani
"La calera"

b. peho
'Tierra pegajosa.'

Consideramos que este par de ejemplos se marcan por medio del prefijo locativo o por medio de la preposición locativa para formar los topónimos; sin embargo, en el ejercicio de recordar los nombres de los

lugares en la lengua *hñätho* por parte de los colaboradores, éstos olvidaron marcar la locación del topónimo con alguna de las dos estrategias: por prefijo o preposición locativas. En la revisión de los datos con una de las colaboradoras, sí marcó el topónimo con el prefijo locativo de (11b) como *m-peho*.

El hecho de olvidar los nombres de los lugares por parte de las personas asistentes al taller se debe al escaso uso social de la lengua originaria, pues su socialización se reduce a ámbitos de uso íntimo entre los hablantes, ya sea con sus parejas, parientes y amigos al interior de la unidad doméstica familiar y en encuentros casuales en la calle, iglesia o fiestas, o encuentros convocados por instituciones externas, como en la entrega de apoyos económicos o encuentros de hablantes organizados por la radio indígena del INPI. Sin embargo, el ejercicio de rememorar de manera colectiva estos nombres resultó muy positivo porque hubo algunas personas que sí recordaron algún nombre de lugar, así como los nombres de otros lugares: "Es que como ya no la hablamos [la lengua *hñätho*] se nos olvida. Necesitamos juntarnos unos [con] el que sabe. Ah, me falla mí; se llama así, se llama así, verdad. Porque yo no más me acuerdo, pero pasa buen rato. Es que no habla uno diario así".[14]

Composición nominal de los topónimos

Identificamos algunos de los topónimos del *hñätho* como sustantivos plenos que remiten a un significado temático nominal, como los que se muestran en la tabla 5, cuyas marcas locativas para expresar el topónimo o nombre del lugar se hacen mediante la preposición general *ka* en *ka matha*, *ka tudi*, *ka mohonera*, *ka denda* y *ka mina*; el prefijo locativo N- en *nseto* y *mbida*; y, ambas marcas, la preposición y el prefijo locativo en *ka n-dehe*.

Tabla 5. Sustantivos plenos que expresan locación

Escritura ortográfica	*Composición nominal*	*Estructura*	*Español*
ka matha	Prep llano	N	en el llano
ka tudi	Prep ocote	N	en el ocote
ka mohonera	Prep mojonera	N	en la mojonera
ka denda	Prep tienda	N	en la tienda
ka mina	Prep mina	N	en la mina
n-seto	LOC-San Aniceto	N	lugar de San Aniceto
m-bida	LOC-plano	N	lugar plano
ka n-dehe	Prep LOC-agua	N	en la Ciénega Lit. en el lugar del agua

En el *hñätho* de SFA, los compuestos nominales se forman a partir de dos nombres (sustantivos) N + N, o mediante un nombre y un verbo estativo/activo N + V. Los compuestos del corpus de los topónimos

14. Taller de topónimos, 2018, San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán.

recabados, correspondientes a la manzana *'Meti* "Macutzio" de SFA, son endocéntricos porque se estructuran a partir de un miembro que funciona como núcleo y es el que define la categoría léxica del compuesto, más otro miembro que funciona como el modificador del núcleo.

Los compuestos nominales del *hñätho*, al igual que el *hñöhñö* de San Ildefonso Tultepec (Palancar, 2009: 77-79), son de dos tipos (I y II) y se definen por la posición del sustantivo núcleo en relación con el miembro modificador. Los compuestos nominales del tipo I tienen como miembro modificador un sustantivo. En términos semánticos expresan las nociones de función, material y origen o procedencia (Palancar, 2009). A continuación, en la tabla 6 se muestran los topónimos que se forman a partir de compuestos nominales del tipo I con estructura N + N.

Tabla 6. Formación de compuestos nominales del tipo I

Escritura ortográfica	*Composición nominal*	*Estructura*	*Español*
ka nikhä	ka ni+khä Prep pueblo+sagrado	N + N	en la capilla. Lit. En el lugar sagrado/del creador
ka madat'o̲ho̲	ka mada+t'o̲ho̲ Prep molcajete+cerro	N + N	en el cerro del molcajete
ka dathempeni	ka dathe-m-peni Prep río-INT-tejocote	N + N	en el Río Tejocote
ndoxi	n-do+xi LOC-piedra+laja	N + N	en la piedra de lajas
dokähä	do+kähä piedra-pitahaya	N + N	Piedra de las pitahayas

El compuesto nominal *nikhä* 'lugar sagrado' se forma con el núcleo nominal *ni* de *hnini* "pueblo" y el sustantivo modificador *okhä* "creador/sagrado"; este compuesto nominal expresa la noción de procedencia. El compuesto nominal *madat'o̲ho̲* "cerro del molcajete" se forma con el sustantivo modificador *mada* "molcajete" y el sustantivo núcleo *t'o̲ho̲* "cerro"; el compuesto nominal porta la noción de forma o procedencia.[15] El compuesto *dathempeni* se estructura con el nombre *dathe* "río", el interfijo nasal *-m-* y el nombre *peni* "tejocote"; este compuesto expresa la noción de procedencia. El compuesto nominal *ndoxi* "lugar de piedras de laja" se estructura con el prefijo locativo nasal *n-*, el sustantivo núcleo *do* 'piedra' y el sustantivo modificador *xi,* de *xindo*, "laja"; el compuesto expresa la noción material. Y el compuesto nominal *dokähä* se integra por el núcleo nominal "piedra" y el modificador nominal *kähä* "pitahaya"; este compuesto expresa la noción de procedencia. Estos compuestos nominales del tipo I tienen la estructura nombre núcleo + nombre modificador, en donde el núcleo le precede al modificador.

15. A falta de una visita al lugar donde se localiza el cerro del Molcajete para confirmar las hipótesis sobre la noción del significado que expresa este compuesto nominal, se maneja de manera hipotética que puede expresar la noción de forma, en el caso de que el cerro tenga la forma de molcajete, pero también puede expresar la noción de procedencia, porque en este cerro es de donde posiblemente se extraiga el material para hacer los molcajetes.

Contrario a la estructura de *mada+t'ohо*, cuyo orden es nombre modificador + nombre núcleo, en el que el modificador precede al núcleo.

Por otro lado, los compuestos nominales del tipo II se forman por un miembro modificador que suele ser un verbo y un núcleo que suele ser un nominal. Este tipo de compuestos expresan alguna propiedad del nominal. En la tabla 7 se muestran los topónimos cuyos compuestos nominales corresponden al tipo II.

Es importante señalar que por "modificador" no nos referimos al modificador del tipo sintáctico, pues ninguno de los modificadores de los compuestos nominales del tipo II corresponden a adjetivos, más bien, la mayoría son verbos estativos que expresan conceptos de propiedad.[16] Este tipo de construcciones de composición nominal no permite la modificación sintáctica porque son de tipo endocéntrico: cada uno de los miembros cumple la función de núcleo de la estructura y el otro miembro como modificador del núcleo.

Los compuestos nominales del tipo II se caracterizan por formarse con un verbo estativo/activo y por un nombre o sustantivo. El núcleo del compuesto nominal es el nombre o sustantivo, y el modificador es el que porta el sentido del concepto de propiedad. El orden de la estructura del compuesto es V+N y modificador+núcleo. El único compuesto nominal que tiene un verbo activo es el topónimo *yut'anani* y se forma con el verbo *yut'a* "hacer" y el nombre *nani* "cal". Los demás compuestos nominales del tipo II se forman a partir de un verbo estativo.

Tabla 7. Formación de compuestos nominales del tipo II

Escritura ortográfica	*Composición nominal*	*Estructura*	*Traducción en español*
yut'anani	yut'a+nani hacer+cal	V + N	calera
nehñe	neh+ñe estar.hondo+barranca	V + N	Barranca honda
axindo	axi-n-do estar.ancho-INT-piedra	V + N	piedra ancha
mpeho	m-pe+ho LOC-estar.pegajoso+tierra	V + N	lugar de tierra pegajosa
ka nthenho	ka n-then+ho Prep LOC-estar.colorado+tierra	V + N	en el lugar de la tierra colorada
ka tsematha	ka tse+matha prep estar.frío+llano	V + N	el rompedor. Lit. En el llano frío
ka ndä+do	ka n-dä+do prep LOC-estar.grande+piedra	V + N	en el lugar de (la) piedra grande. En el paraje donde vive la familia Sánchez

16. A falta de un estudio más profundo sobre los conceptos de propiedad y las funciones sintácticas que éstos desempeñan al nivel de frase y oración, se plantea que el otomí, como otras lenguas del mundo, no cuenta con la presencia de la clase de adjetivos porque los conceptos que expresan propiedad cumplen la función básica de predicación más que de modificación de núcleos nominales en frases nominales.

El compuesto *nehñe* "Barranca honda" se integra mediante el verbo estativo *hñe* "estar profundo" y el nombre *hñe* "barranca".[17] Sin embargo, es posible que este topónimo compuesto se forme por medio del sustantivo *na* "boca" más el verbo estativo *hñe* "ser profundo", porque resulta plausible que este compuesto se forme por medio de la proyección semántica[18] del cuerpo: la boca, por forma y función, porque hace referencia a un lugar orográfico que tiene la forma de una boca que funciona como un espacio en el que ingresa el agua de la lluvia para fluir al interior de sus entrañas profundas.

El compuesto nominal de *axindo* se forma con el verbo estativo *axidi* "estar ancho" y el nombre *do* "piedra", ambos elementos se afijan por medio del interfijo nasal *-n-*. El compuesto *mpeho* se estructura con el prefijo locativo *m-*, el verbo *mpet'e* "estar pegajoso" y el nombre *ho* "tierra". El compuesto nominal *nthenho* "lugar de la tierra colorada" se estructura por medio del prefijo locativo *n-*, el verbo estativo *theni* "estar colorado" y el nominal *ho* "tierra". El compuesto *tsematha* "el rompedor/el llano frío" se forma por medio del verbo estativo *tse* "estar frío" más el sustantivo *matha* 'llano'. Y el compuesto nominal *ndädo* "el lugar de la piedra grande (paraje donde vive la familia Sánchez)" se estructura con el prefijo locativo *n-*, el verbo estativo *dänga* "estar grande" y el nominal *do* "piedra".

Otras estrategias para la formación de los topónimos

En el corpus de los topónimos de la manzana de '*Meti* "Macutzio" de SFA, emergieron otras estrategias para marcar el locativo que presentamos a continuación en los ejemplos de (12):

(12).

a. ka gosthi 'Meti
Prep puerta Macutzio
"En la puerta de Macutzio"

b. ka m-bo-m-baxi
Prep LOC-lugar.en.el.que.abunda-INT-escoba
"Barrendero. Lit. En el lugar en el que abunda la planta de escoba"

c. mbo ka n-za
adentro Prep LOC-árbol
"Martinillos. Lit. Adentro en el lugar de los árboles"

En el ejemplo de (12a), el topónimo se marca por medio de la preposición general *ka* y los nominales *gosthi 'Meti* que codifican una relación de posesión parte-todo a través de la yuxtaposición[19] de ambos

17. Se propone que el proceso morfofonológico es el siguiente: ɦɲe-ɦɲe → ɦɲe.ɦɲe → ɲe.ɦɲe → /neɦɲe/; al silabificarse la palabra morfológica se produce una estructura silábica no aceptable, por lo que hay un proceso de resilabificación y se elide el fonema fricativo /h/ de la primera sílaba, posteriormente la consonante /ɲ/ pierde el rasgo [palatal], quedando la forma fonológica /neɦɲe/.

18. Las proyecciones semánticas hacen referencia a los elementos o entidades corporales animadas que se proyectan a otras entidades inanimadas (Islas, 2017a).

19. La yuxtaposición por complementación de nominales se entiende como la relación de valencia canónica en donde la entidad dependiente funciona como perfil determinante y la entidad autónoma como complemento de la primera. Una entidad locativa se localiza más fácilmente hacien-

nominales: puerta y Macutzio, respectivamente. En el ejemplo de (12b) también se forma el topónimo por medio de la preposición *ka*, el nominal *baxi* "escoba" es marcado por el locativo *m-* y el prefijo *bo-* que indica "lugar en el que abundan las plantas de escoba"[20] o barrendero –como así le dicen los hablantes del otomí en español–. Y en (12c), la construcción se forma a partir del adverbio de lugar *mbo*, seguido de la preposición general y el nominal *za* "árbol" que está marcado con el prefijo locativo *n-*.

Propuesta preliminar del léxico de los topónimos en *hñätho*

El léxico del corpus de los topónimos que acabamos de analizar remite a la relación que han establecido los *ñätho* en su territorio espacio-simbólico. Con base en la propuesta de Trapero (1997), los topónimos primarios del corpus lingüístico analizado son: *Nseto* "San Aniceto", *ka ndehe* "La Ciénega" Lit. en el lugar que hay agua, *ka madat'oho* "en el cerro del molcajete", *ka dathempeni* "en el Río Tejocote", *nehñe* "Barranca honda", porque el primer ítem léxico remite a un nombre propio y los otros refieren una realidad geomorfológica o accidente geográfico.

Los topónimos secundarios en *hñätho* son *ka matha* "en el llano", *ka tudi* "en el ocote", *ka mohonera* "en la mojonera", *ka denda* "en la tienda", *ka mina* "en la mina", *mbida* "lugar plano", *ka nikha* "Capilla". Lit. en lugar sagrado/del creador, *ka tsematha* "el rompedor". Lit. el llano frío, *ka ndoxi* "Piedra de cascajo". Lit. lugar de lajas, *ka dokähä* "Piedra de las pitahayas", *axindo* "Piedra ancha", *mpeho* "Tierra pegajosa", *ka nthenho* "en la tierra colorada", *ka ndädo* "En el lugar de la piedra grande", *ka gosthi 'Meti* "en la puerta de Macutzio", *ka mbombaxi* "En el lugar en el que abunda la planta de escoba", *mbo ka nza* "Martinillos". Lit. adentro en el lugar de los árboles. El léxico derivado de los topónimos secundarios sólo registró *yut'anani* "Calera". Lit. lugar en donde se hace cal, y *'Meti* "Macutzio". Lit. lugar de quema y roza.

Es importante advertir que, con base en la indagación posterior al registro del corpus de los topónimos de '*Meti*, encontramos que *mbida* "en el lugar plano (donde hay huerta de aguacate)" es un topónimo que sustituyó al topónimo *mbo ka nza* "Martinillos". Lit. adentro en el lugar de los árboles, porque cuando cortaron los árboles que caracterizaban a este lugar, éste quedó plano sin ningún árbol endémico de pie, lo que permitió que se sembraran árboles de aguacate y que el nombre del topónimo cambiara. Esta situación de la deforestación para el cambio de uso de suelo es una práctica común en el territorio *ñätho*. El paisaje biocultural ha cambiado a naves de flor de nochebuena y huertos de aguacate, y podría haber sido determinante para que algunos topónimos hayan sido reemplazados y sustituidos.

Esto nos lleva a reflexionar sobre los topónimos que son préstamos lingüísticos del español, como *ka mohonera* "en la mojonera", *ka denda* "en la tienda" y *ka mina* "en la mina", que pueden ser más recientes, como *mbida*. Planteamos la hipótesis de que la mojonera se pudo haber colocado en ese lugar cuando el territorio de SFA se dividió en tenencias. Está documentado que en 1893 se presentó un

do referencia a otra que es más sobresaliente en términos de jerarquía: el todo con respecto a sus partes. La entidad sobresaliente funciona como punto de referencia con el que establece el contacto mental (Langacker, 1987 y 1991, en Buenrostro, 1995: 271, 273-274).

20. De acuerdo con el diccionario del *hñähñu* del Valle del Mezquital, el prefijo *bo-* indica un lugar donde abundan las plantas u otros objetos nombrados en el resto de la palabra (Hernández, Victoria y Sinclair, 2010: 28).

conflicto por la división de la tierra, la venta de terrenos y por la deforestación y la extracción de madera que concluyó hasta 1906, cuando la Ley Orgánica de División Territorial del estado de Michoacán expidió la división de San Felipe, San Cristóbal y Curungueo, conformándose éstos como tenencias diferenp tes (Baltazar, 2015: 89-90).

La mina es un lugar en donde obtenían el barro blanco para elaborar la alfarería, pero el dueño la tapó para que la gente ya no fuera a abastecerse de este barro y el topónimo se ha mantenido en la mea moria de las personas que ahora son adultas y quienes se dedicaron en su juventud al oficio de la alfarería. Ignoramos cuándo se pudo haber generado este topónimo, suponemos que cuando se descubrió que este lugar contaba con material para la alfarería, pero sí sabemos que en la generación de los abuelos y abuelas de las personas que colaboraron en el taller de los nombres de los lugares, todos hablaban *hñätho* y era muy raro escuchar el español en los ámbitos de uso sociocomunicativo de la comunidad, por lo que presumimos que el préstamo lingüístico de "mina" se pudo haber incorporado por este tiempo; y probablemente este lugar haya tenido otro nombre o topónimo.

Por último, del topónimo de la tienda, tenemos la certeza que es el más reciente porque la señora Flor, quien es una persona de más de 70 años, tiempo atrás, en su casa, comenzó a vender productos del mercado que no se encontraban en la manzana, como alimentos y productos de limpieza, y con el tiempo la gente de la comunidad empezó a referir dicha casa como *ka denda*, hasta que esta expresión se incorporó al léxico de la lengua como un topónimo.

La lengua *hñätho* está en un proceso acelerado de desplazamiento lingüístico por el español, que la coloca en peligro de desaparecer, pues es hablada principalmente por un número reducido de personas de más de 80 años de edad; aun así, se pudo obtener un corpus de topónimos que nos permitió hacer un análisis lingüístico desde el nivel fonológico, morfológico y léxico. Encontramos que la memoria del territorio está tejida a los cambios socioculturales por los que han atravesado los *ñätho* de SFA. Y así como la lengua *hñätho* ha incorporado a su sistema lingüístico, préstamos y estructuras del español, también el sistema cultural ha sido permeado por elementos de la cultura dominante que se presentan también en los topónimos de la región.

Conclusiones

En este primer estudio preliminar de los topónimos del *hñätho* de la manzana de '*Meti* "Macutzio" de San Felipe de los Alzati, presentamos una propuesta del sistema fonológico para esta variante lingüística, además de algunos procesos fonológicos relacionados a la sílaba y a los fonemas consonánticos. Es importante enfatizar que éste es un primer acercamiento a la fonología de esta variante, por lo que hay aspectos del sistema fonológico que no han sido investigados con mayor profundidad, como el sistema consonántico y el sistema y los procesos tonales que se producen en la composición de palabras.

Sobre la formación de las palabras que designan los topónimos, planteamos que éstos se eso tructuran a partir de un morfema prefijal locativo *n-* nasal, que es condicionado por la consonante que

le sigue por el punto de articulación, y por una preposición locativa general *ka*. La lengua emplea el recurso de la composición nominal del tipo I y el tipo II para la formación de los topónimos y otros recursos como adverbios de lugar. Consideramos que, como este estudio es preliminar, nos hace falta un análisis más detallado y profundo sobre los procesos morfofonológicos que inciden en la formación de los compuestos nominales de los topónimos, por ejemplo, cómo es el proceso morfofonológico en el que se ajustan los compuestos, qué otros factores lingüísticos en la formación de los compuestos nominales de los topónimos son los que intervienen y cuáles son las restricciones que no permiten su formación como compuestos nominales.

El léxico de los topónimos también se pudo agrupar en dos: los topónimos primarios, que remiten a un nombre propio y a una realidad geomorfológica o accidente geográfico, y los topónimos secundarios, que remiten a nombres comunes como la naturaleza, objetos, conceptos de propiedad y actividades. También pudimos advertir el reemplazo de un topónimo ante el cambio por la deforestación del lugar, lo que nos llevó a reflexionar sobre los préstamos lingüísticos del español en la lengua y su posible formación como topónimo durante el último siglo.

El ejercicio de hacer memoria de los nombres de los lugares o de los topónimos en *hñätho* por parte de los hablantes, dilucida que el territorio es un espacio social definido desde la visión *ñätho*. El territorio es una construcción social a partir del conocimiento local. Si bien nos hace falta profundizar esta investigación respecto a las otras localidades *ñätho* de Michoacán, hemos logrado, a partir del corpus de topónimos, hacer una propuesta del sistema fonológico, la estructura morfológica y un primer acercamiento al significado léxico de los topónimos. Queda pendiente para futuras investigaciones un análisis de la perspectiva sociocultural simbólica sobre el territorio, la construcción del paisaje cultural y las problemáticas en cuanto a la defensa de las tierras comunales.



Figura 3. Señoras dialogando sobre la toponimia de su territorio *ñätho* en Taller "Los nombres de los lugares en otomí". **Fotografía ©** Rodolfo Oliveros Espinoza, 2017.

Bibliografía

Baltazar Rangel, Sara Raquel (2015). "La lucha por la tierra entre los otomíes de Michoacán". *Estudios Agrarios*, *21*(60), pp. 85-115.

Buenrostro, Cristina (1995). "Yuxtaposición de frases nominales en chuj". *Anales de Antropología*, *XXXII*, pp. 269-281.UNAM-IIA.

Cárceres, Pedro de (1907). "Arte de la lengua otomí". *Boletín del Instituto Bibliográfico Mexicano*, *6*, pp. 39-155.

Cortés, Mariela, Bianca P. Islas y Arturo García (2018). "La memoria de los lugares. Primer acercamiento al estudio de los topónimos *ñätho* de San Felipe de los Alzati". Ponencia presentada en Coloquio Antonio Peñafiel sobre Lenguas Otomangues y Vecinas VIII Convocatoria (19 al 22 de abril de 2018). Biblioteca de Investigación Juan de Córdova.

Clements, George N. y Samuel J. Keyser (1983). *CV Phonology A Generative Theory of the Syllable.* Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.

Dauzat, Albert (1947). *Les noms de lieux*. París: Librairie Delagrave.

Ecker, Lawrence (2012). En Yolanda Lastra y Doris Bartholomee (eds.), *Diccionario etimológico del otomí colonial y compendio de gramática otomí*. México: UNAM-IIA.

Gallardo, Juan (2017). "Nombrar y definir el territorio en situaciones de expropiación: el reconocimiento y reapropiación del territorio *p'urhépecha* a través de la toponimia y de la tradición oral". En Karine Lefebvre y Carlos Paredes (eds.), *La memoria de los nombres: la toponimia en la conformación histórica del*

territorio. De Mesoamérica a México (pp. 65-83). México: CIGA-UNAM,

García, Jairo Javier (2011). "Los aspectos semánticos de la toponimia". En *Actes de la IV Jornada d'Onomàstica. Vila-real 2010* (pp. 177-188). Valencia: Acadèmia Valenciana de la Llengua,

Garrido, Guillermo (2010). "Bé'a thuhu nu'a hníni. Nombres geográficos yuhú del sur de la Huasteca". Ponencia presentada en el XII Coloquio Internacional sobre Otopames. Tlaxcala.

Hernández-Green, Nestor (2015). *Morfosintaxis verbal del otomí de Acazulco* (tesis de doctorado). CIESAS: México.

Hernández, Luis, Moisés Victoria Torquemada y Donald Sinclair (2010). *Diccionario del* hñähñu *(otomí) del Valle del Mezquital, estado de Hidalgo*. México: Instituto Lingüístico de Verano.

Inali (2014). *Njaua nt›ot›i ra hñähñu: norma de escritura de la lengua* hñähñu *(otomí) de los estados de Guanajuato, Hidalgo, Estado de México, Puebla, Querétaro, Tlaxcala, Michoacán y Veracruz*. México: Inali.

Islas, Bianca P. (2017a) "Vitalidad lingüística del *ñathó* (lengua otomí) de San Felipe los Alzati, municipio de Zitácuaro, Michoacán". Ponencia presentada en Primer Encuentro de Estudios de las Culturas Indígenas (3 al 5 de mayo del 2017). ENES-UNAM.

_____ (2017b). "Las partes del cuerpo en ralámuli (tarahumara) de Choguita". *Dimensión Antropológica*, *24* (69).

_____ (2018a). "Diagnóstico de las condiciones de vitalidad lingüística del *hñätho* (otomí) de Michoacán, México". Ponencia presentada en el Congreso Internacional Contacto, Documentación y Revitalización de Lenguas en Desplazamiento en Hispanoamérica: Desafíos en la Diversidad II (26 de febrero al 2 de marzo de 2018). Universidad de Costa Rica.

_____ (2018b). "La investigación lingüística y sociolingüística del *hñätho* u otomí de San Felipe de los Alzati, Michoacán". Conferencia presentada en el Ciclo de conferencias "El Quehacer Lingüístico en el INAH, 1968-2018" (17 y 18 de agosto del 2018), en conmemoración del 50 Aniversario de la Dirección de Lingüística del INAH.

_____ (2018c). "Actitudes lingüísticas sobre la lengua *hñätho* (otomí) de San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán". Ponencia presentada en el XII Coloquio de Lingüística en la ENAH (25 al 27 de abril de 2018).

Lastra, Yolanda (1989). *Otomí de San Andrés Cuexcontitlán, Estado de México*. México: El Colegio de México.

_____ (2001). "San Felipe los Alzati, Zitácuaro, Michoacán". En Yolanda Lastra (coord.), *Unidad y diversidad de la lengua: relatos otomíes* (pp. 245-276). México: UNAM.

_____ (2006). *Los otomíes. Su lengua y su historia*. México: UNAM.

Lefebvre, Karine y Carlos Paredes (eds.) (2017). "Introducción". En *La memoria de los nombres: La toponimia en la conformación histórica del territorio. De Mesoamérica a México* (pp. 7-18). México: CIGA-UNAM.

León-Portilla, Miguel (1982). "Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica". *Estudios de Cultura Náhuatl*, *15*, pp. 37-71.

López Callejas, Severo (coord.) (2014). *Njua nt›ot›i ra hñähñu. Norma de escritura de la lengua hñähñu (otomí)*. México: SEP / Inali.

López Yepes, Joaquín (1826). *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma.* México: Impreso Alejandro Valdés.

Mentz, Brígida von (2017). "Topónimos y cronología: notas sobre una puerta distinta al estudio del pasado". *Hmex*, *LXVII*(1), pp. 7-59.

Neve y Molina, D. Luis de (1767 [1863]). *Reglas de ortografía, diccionario, y arte del idioma othomí.* México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana. [Reimpresión en 1863 por Tipografía de Mariano Villanueva, y recientemente en una edición facsimilar.]

Palancar, Enrique (2009). *Gramática y textos del* hñöñhö. *Otomí de San Ildefonso Tultepec Querétaro* (vol. I: Gramática). México: Universidad Autónoma de Querétaro / Plaza y Valdés.

Paredes, Carlos (2017). "Toponimia purépecha. Del carácter plurilingüe y del cómo denominaban a los pueblos en el Michoacán prehispánico". En Karine Lefebvre y Carlos Paredes (eds.), *La memoria de los nombres: La toponimia en la conformación histórica del territorio. De Mesoamérica a México* (pp. 43-63). México: CIGA-UNAM.

Reyes, Antonio y Gabriela García S. (2017). "Los topónimos *o'dam*. Vida social de un pueblo del noroeste mexicano". En Karine Lefebvre y Carlos Paredes (eds.), *La memoria de los nombres: la toponimia en la conformación histórica del territorio. De Mesoamérica a México* (pp. 335-350). México: CIGA-UNAM.

Trapero, Maximiano (1997). "Para una teoría lingüística de la toponimia". En *Contribuciones al estudio de la lingüística hispánica. Homenaje al Profesor Ramón Trujillo* (vol. II, pp. 241-253). La Laguna: Montesinos y Cabildo Insular de Tenerife.

_____ (2008). "El rancho de Ánimas de Teror: aspectos lingüísticos y literarios". *Anuario de Estudios Atlánticos*, (54). fasc. 2. España: Patronato de la Casa de Colón, pp. 361-411.

Trubetzkoy, Nikolái S. (2019 [1939]). En E. Herrera Zendejas y M.H. Knapp (eds.), *Principios de fonología. Nueva traducción y versión crítica*. México: El Colegio de México.

Villar, Karla (2010). "El otomí michoacano: una lengua en peligro". En Ana María Salazar y Verónica Kugel (eds.), *Homenaje a Yolanda Lastra. X Coloquio Internacional sobre Otopames* (pp. 123-128). México: IIA-UNAM / Inali.

Parhaquahpeni, la espalda del mundo. Acercamiento a la visión ritual y social de los tarascos en el siglo XVI

Luise Margarete Enkerlin Pauwells* / José Luis Punzo Díaz**

ISSN: 2007-6851
p. 88 – p. 102
Fecha de recepción del artículo: abril de 2019
Fecha de publicación: agosto de 2020
Título en inglés: *Parhaquahpeni, the Back of the World, Approach to the Ritual and Social Vision of the Tarascans in the 16th Century*

Resumen
Analizaremos desde la arqueología y la historia una de las pocas imágenes que trascendieron sobre la creación del mundo prehispánico tarasco. Advertimos su expresión tanto en la arquitectura como en las relaciones sociales. Relacionamos los diferentes elementos del espacio ritual construido (yácatas y plataformas) con la representación del mundo como "espalda". Sostenemos que dicha parte del cuerpo sirvió para representar la extensión a partir de la cual se crea todo aquello que habita la tierra, así como la superficie que carga y sostiene las relaciones sociales. Observamos cómo, a partir de metáforas diferentes, se expresa el valor más alto de la sociedad tarasca: el servicio y la reciprocidad entre los hombres y su relación con los dioses.

Palabras clave: visión del mundo, tarascos, cuerpo humano, organización social, arquitectura prehispánica, arqueología de Michoacán.

Abstract
We will analyze from archeological and historical point of view one of the few images that emerged about the creation of the Tarascan pre-Hispanic world. We observe its expression both in architecture and in social relations. We relate the different elements of the built of ritual space (yacatas and platforms) with the representation of the world as a "human back". We proclaim that this part of the body served to represent the extension from which everything that inhabits the earth is created, as well as the surface that carries and sustains social relations. We observe how, based on different metaphors, the highest value of Tarascan society expressed: service and reciprocity between men and their relationship with the gods.

Keywords: *Worldview, Tarascan, human body, social organization, prehispanic architecture, Michoacan archeology.*

* Centro INAH Michoacán (luise_enkerlin@inah.gob.mx).
** Centro INAH Michoacán (jose_punzo@inah.gob.mx).

Introducción

La finalidad de este ensayo es repensar la imagen sobre la noción del "mundo" tarasco que nos ofrece Francisco Ramírez en el siglo XVI y establecer una correlación entre ésta, el contexto arqueológico y las obligaciones que "los señores" –sus autoridades civiles y religiosas– debían observar. Partimos de la noción del mundo como "la espalda" de una diosa continente del territorio y la relación con "la espalda" de aquellos jefes de linajes que cargan, sostienen, soportan a "su gente", es decir, cumplen la función de los buenos gobernantes apelando a una de sus principales obligaciones: servir a sus súbditos.

A partir de una relectura de los vestigios arqueológicos más relevantes y con base en una revisión de la obra etnohistórica más importante, la *Relación de Michoacán*, y de otras fuentes coloniales, aunado al análisis semántico de ciertos vocablos tarascos del siglo XVI, nos acercaremos a ver cómo se entendía el concepto de "mundo", el *Parhaquahpeni*, un organismo vivo, representado en la arquitectura, cuya sobrevivencia debía garantizarse a través de la ritualidad conducida por aquellos actores sociales que representaban el bien hacer.

Punto de partida

Toda historia del siglo XVI debe partir de las huellas que las culturas prehispánicas dejaron. Nos hemos esforzado por integrar un diálogo entre la arqueología, la lingüística y la historia a fin de enriquecer las interpretaciones de los datos insuficientes que tenemos sobre el mundo prehispánico.

A través de los estudios arqueológicos podemos establecer lo que llamaremos "tarasco" a partir del año 1100 d.C. Desde entonces se perfilaron grandes cambios en el territorio central de Michoacán y comenzaron a poblarse amplios malpaíses. Nos referimos a lugares como Uricho, el Malpaís Prieto, Tiripetio, Capula, Angámuco, Tacámbaro e Itziparátzico, entre muchos otros, donde se construyeron cuartos cuadrados, terrazas, juegos de pelota y estructuras piramidales. Fue en la fase Tariacuri (1350-1522) cuando en todas las regiones del centro de Michoacán y, especialmente en el lago de Pátzcuaro, se percibe que hubo un amplio crecimiento poblacional, que se refleja en una mayor cantidad de sitios arqueológicos, por una parte, y, por otra, el crecimiento y consolidación de algunos sitios, especialmente Ihuatzio y Tzintzuntzan. El primero construido a la orilla de un derrame de lava y el segundo en la ladera entre dos cerros. Es curioso observar que tanto las laderas como los malpaíses serán lugares elegidos especialmente por los tarascos para la edificación de sus poblaciones, llamándoles "espalda" a las laderas. "Y hizo su asiento [Tariacuri] a las espaldas de una sierra llamada Hoata pexo. Y hicieron allí cúes, y las casas de los papas y los fogones y casas (De Alcalá, 2008).[1]

1. *Pexo* para Maturino Gilberti se traduce como espalda, como veremos posteriormente.

Los trabajos arqueológicos recientes nos muestran que los cambios y continuidades que se ven en las estructuras prehispánicas hacen pensar en que estamos ante un largo proceso de reacomodos y adaptaciones, y no ante el surgimiento de un "señorío" *uacúsecha* de manera rápida, de origen exógeno como lo sostiene la *Relación de Michoacán*.

Marcadores del espacio, arquitectura, ritualidad e identidad
La sacralización de los lugares

En la narración épica sobre el origen de los asentamientos hechos por el *petamuti* o sacerdote mayor recogida en la *Relación de Michoacán* encontramos que muchas veces los asentamientos comienzan con algunas señales de los dioses, que se expresan en piedras de diferentes formas y procedencia. La fuente se refiere tanto a piedras labradas como a montículos hechos por los hombres, como a peñas o piedras sin labrar, que por su tamaño o formas son elegidas como marcadoras del inicio, son el punto de partida de algún asentamiento. Observamos cómo para otorgarle importancia y legitimidad al lugar lo sacralizan, marcándolo de forma deliberada. El sitio estaría cargado con la dignidad de ser el lugar de los dioses, legitimando de esta forma la apropiación y dominio del territorio ocupado. El mito señala que los chichimecas del lago, guiados por su dios *Curicaveri* (dios del sol, la guerra y el fuego), levantaron con premura en los lugares ocupados su principal símbolo identitario: los fuegos sobre cúes para honrar a su dios tribal. En la *Relación de Michoacán* les llaman "cúes" a los basamentos piramidales, pero en otras fuentes reciben el nombre de "yácatas".

En el caso de las cúes, el mito indica que éstas ya se encontraban en el territorio señalado por los dioses, lo que nos habla de lugares preexistentes. Así, por ejemplo, leemos en la *Relación de Michoacán* que Curatame, señor de Vayámeo, representante de uno de los linajes chichimecas, después de recorrer las tierras donde cazaba con su gente, decide asentar sus *quahtas*,[2] es decir "sus casas", en el lugar donde tenían sus templos construidos: "Y como se tornasen a juntar todos en el pueblo que tenían sus cúes llamado Vayámeo, dijeron unos a otros: 'toda es muy buena tierra donde habemos andando cazando, allí habíamos de tener nuestras casas'" (De Alcalá, 2008).

Este evento da la impresión de que el asiento de los señores con su gente lo designan después de un largo recorrido dentro de los territorios que usaban para cazar. Y el lugar elegido para asentarse es precisamente un lugar sacralizado, dedicado a sus dioses, en donde se encontraban sus "cúes".

La fundación de Pátzcuaro es una historia parecida. Tariacuri, el líder mítico del pueblo *uacúsecha*, al buscar un lugar donde asentar a su gente lo hace pensando en encontrar un sitio

2. Entendida la *quahta* como "casa" y ésta como familia extensa, prosapia (véase Cristina Monzón y Andrew Roth-Seneff, 2016).

donde primero pudiese asentar sus templos. El lugar idóneo lo habían señalado ya su padre y su tío, Pauacume y Uapeani, respectivamente. Tariacuri lo redescubre, lo halla en un barrio de Pátzcuaro llamado Tarimichúndiro. Este asiento debía tener características especiales, llamándolas petázequa. Consistía en unas peñas sobre lo alto y encima de éstas edificaron sus templos. El narrador de la *Relación de Michoacán* aclara: "que decían esta gente en sus fábulas que el dios del infierno les envía aquellos asientos para sus cúes a los dioses más principales" (De Alcalá, 2008, f.72v: 36). En este lugar, en lo alto, encontraron cuatro piedras alzadas como ídolos, sin labrar, y lo señalaron diciendo que ciertamente los dioses decían que estas piedras eran los dioses de los chichimecas. "Este lugar lo llamaron Pázquaro y a su vez las piedras fueron nombradas con el nombre de cuatro dioses" (De Alcalá, 2008, f.72v: 36). Asimismo, la fuente narra que a estos peñascos y a otros los consideraron la señal para "escombrar" el lugar. La posesión del lugar fue legitimada con un discurso que narraba una larga ocupación anterior y que, por ende, había sido asiento de su dios tribal Curicaveri y por ello venerado por los antepasados. Pátzcuaro, como lugar mítico, representaba, además, el lugar de entrada, la puerta por donde descendían y subían sus dioses. En este lugar, se dice, existieron tres fogones, con tres casas de "papas", sobre un patio o plataforma que hicieron a mano (De Alcalá, 2008, f.73: 37). Por ello, a pesar de que finalmente la capital del señorío se quedó en Tzintzuntzan, Pátzcuaro se reconocía como un lugar sagrado muy importante.

Pareciera que al pie de dichas peñas se construyó una gran plataforma sobre la que se debieron edificar las tres yácatas y arriba de ellas arderían los fogones señalados por la *Relación de Michoacán.* Los restos, tanto de las peñas como de las modificaciones a éstas, se pueden aún observar en la parte que correspondió a la huerta del Colegio Jesuita, en la parte trasera del actual Museo de Artes e Industrias Populares.

No podemos cerrar este apartado sin mencionar otro ejemplo de la presencia de las rocas erectas, sin labrar, señaladas como marcadoras del espacio en la cosmovisión *uacúsecha*. El pueblo de Zacapu está ligado a una importante deidad llamada Querenda Angápeti (Monzón, 2005: 154), cuyo significado para Seler es "la peña que sobresale en la llanura", y para Cristina Monzón indica "roca erecta sobre la planicie" (Monzón, 2005: 160, 154). Por tanto, encontramos aquí el indicio de una relación íntima que existe entre peña o roca erecta –transformada mediante la construcción en yácata– y el llano o planicie –construido como patio–, principio ordenador del espacio. A lo largo de la *Relación de Michoacán* se insiste que dicho espacio fue construido para honrar al dios tribal, el Sol, Curicaveri, pero también a otros dioses.

Las yácatas y los fogones

Para Michoacán, desafortunadamente, las descripciones arquitectónicas presentes en las fuentes históricas coloniales son muy pobres. Sin embargo, a través de la arqueología hemos podido

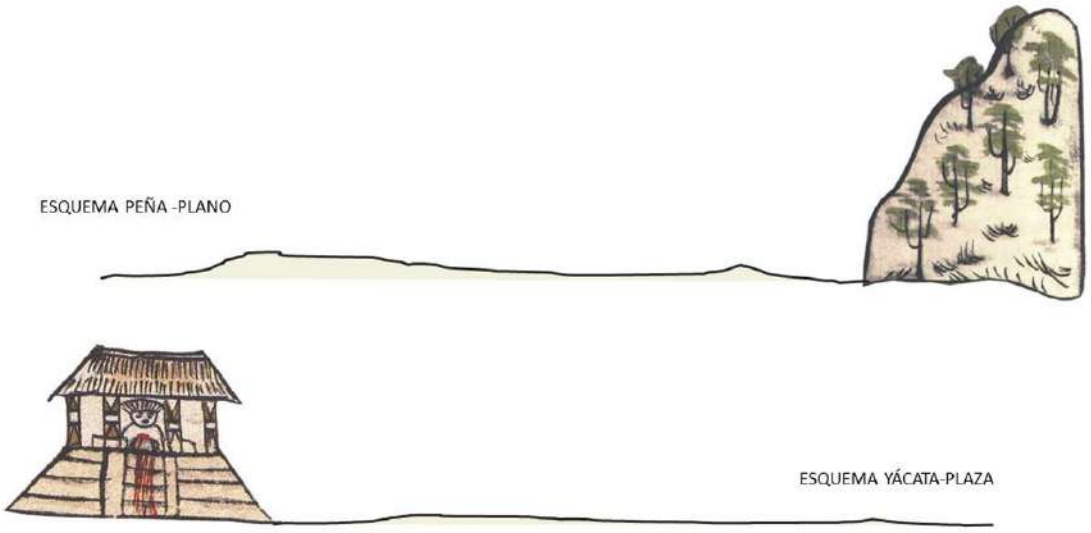


Figura 1. Imagen de la planicie y la piedra erecta. Diseño con base en la *Relación de Michoacán*. **Elaboración ©** José Luis Punzo, 2017.

determinar al menos dos tipos importantes de basamentos piramidales: los de planta cuadrangular y los de planta mixta (uno de sus costados cuadrangular unido a otro semicircular). Es muy importante mencionar que en muchos de los sitios arqueológicos, como Tzintzuntzan e Ihuatzio, se encuentran ambos tipos coexistiendo en espacios adyacentes, aunque separados arquitectónica y urbanísticamente a simple vista. Nos concentraremos en las estructuras de planta mixta que por sus características tan particulares han sido identificadas como lo propiamente *uacúsecha*.

Las yácatas de planta mixta son poco frecuentes a lo largo del territorio controlado por el clan dominante, los señores *uacúsecha*. Éstas solamente se encuentran circunscritas a áreas relativamente cercanas a Tzintzuntzan, o donde tal vez hubo la necesidad de una manifestación del poder de dicho linaje. Los únicos lugares en donde se ha reportado este tipo de arquitectura monumental son los sitios Jacona la Vieja (Plancarte, 2009); San Juan Parangaricutiro (Lumholtz, 1945); Lagunillas en Ziracuaretiro, Jujucato, cerca de lago de Zirahuén (Pulido, 2006); Zacapu-Angámuco (Fisher, Leisz y Outlaw, 2011), cerca de Chapultepec en la cuenca del lago de Pátzcuaro; Tipitarillo, Urapa y Aguazarca, hacia la entrada a Tierra Caliente; y asociado posiblemente al control de las minas de cobre, se ha reportado una más en Sinagua,[3] que desafortunadamente está hoy bajo las aguas de la presa Infiernillo. Seguramente existen algunas más, pero hasta el momento no se han registrado.

Estas construcciones fueron el centro de las ceremonias y rituales más importantes. Sobre éstas se encendían los fuegos perpetuos que debían ser alimentados con leña, la cual era

3. Otto Schöndube, comunicación personal, 2017.

traída como acto de constricción por los diferentes "señores" sujetos y "su gente".[4] La *Relación de Michoacán* insiste reiteradamente en este acto de sujeción, siendo toral en la ritualidad *uacúsecha*. Sabemos que dentro de la racionalidad mesoamericana las obligaciones ceremoniales eran de suma importancia; de no cumplirlas se arriesgaba la continuidad de la vida misma, del mundo conocido. Para evitar tal catástrofe, entre los tarascos, el círculo virtuoso consistía en llevar leña a los fogones antes de cualquier guerra. Con ello se acrecentaba el poder de los dioses, sobretodo el de Curicaveri (dios *uacúsecha* de la guerra, el fuego y el sol). Curicaveri fortalecido por el fuego, el humo y los sacrificios humanos, los acompañaría a las diferentes contiendas. Estas constantes guerras tenían como finalidad, entre otras cosas, obtener cautivos que serían sacrificados para alimentar a los diferentes dioses. Todo ello se entendía como un acto propiciatorio que atraería los favores, la protección y los dones de los dioses.[5] Asimismo, para dichas contiendas bélicas era forzoso contar con la unión de todos los señores locales o caciques, aquellos que tenían bajo su jurisdicción a la gente de las *quahtas* y los barrios, además del compromiso siempre señalado de recoger leña y mantener los fogones. El temor más íntimo de la élite *uacúsecha*, desde el punto de vista de la *Relación de Michoacán*, era que se rompiera este ciclo ceremonial por la desobediencia o rebeldía de los poderes locales.

El espacio arquitectónico y la representación del mundo uacúsecha

El mundo

A partir del ordenamiento esencial del espacio ceremonial *uacúsecha* podemos ver la representación de su mundo, de su cosmos plasmado en dicha composición que consta, como hemos mencionado ya, de una planicie natural o plataforma construida, limitada en sus flancos, en cuya cabecera se encontraban las elevaciones artificiales o adecuadas a la topografía (la espalda de la montaña), hechas de piedras a manera de templos. Si bien no tenemos suficientes datos, trataremos, a través de la etimología de los vocablos, acercarnos a algunas acepciones.

El término usado por los tarascos en el siglo XVI para denominar al mundo es *parhaquahpeni*, el espacio donde los dioses son venerados. La lingüista Cristina Monzón dice que dicho término nos permite imaginarlo como un cuenco, pues la raíz *parha-* significa "ser objeto cóncavo", pero el objeto cóncavo se encuentra, siguiendo esta etimología, en una superficie dada, lo que nos indica una localidad plana y extensa pero a la vez limitada (Monzón, 2005: 138-139). Al confrontar las fuentes históricas y analizar los morfemas de espacio, Cristina Monzón, usando la explicación del jesuita Francisco Ramírez, ha descrito a este cuenco terrenal como el cuerpo de un ser animado acostado panza abajo, con la mano izquierda hacia el sur, la mano derecha hacia el norte y la boca hacia el poniente, que es el orificio por donde entra el Sol, señalado con el morfema del espacio

4. Cuando nos referimos a los "señores", nos referimos a las cabezas de los diferentes linajes.
5. Esta reflexión es una de las grandes aportaciones del trabajo de Claudia Espejel Carbajal (2008).

-mu –utilizado para referirse a un orificio o a la orilla, y puede traducirse como puerta–. El levante, lugar por donde sale el sol, lo asocia con el ano. Dicho punto cardinal es señalado con el sufijo *-hchu*, que se refiere a la zona inferior de un objeto o trasero, por ejemplo, las raíces de una planta (Monzón, 2005: 140-141).

Esta descripción, que pareciera ser una espalda, la tenemos que inferir como lo hace Monzón, ya que no existe un sustantivo para señalar este segmento del cuerpo. En la lengua tarasca, varias partes del cuerpo, como la espalda, se mencionan mediante morfemas espaciales. Retomando a Lagunas, Monzón indica que el morfema *parha-* se usa para cosas traseras y las espaldas.[6] No obstante, tenemos otros investigadores como Mauricio Swadesh, quien especifica que *parha-* es espalda (Swadesh, 1969). Fray Maturino Gilberti, en *Vocabulario en Lengua de Mechuacan*, para "espalda" usa los vocablos *pexo*, *veltziriniro pexo*, y en la Sección tarasca *pexo* significa "la parte trasera" (Gilberti, 1997: 129, 418).[7]

Otro vocablo que aporta Swadesh a nuestro entendimiento es el de *parhákuarhehpeni*, que lo traduce como "crear el mundo" (Swadesh, 1969: 174). Por lo que los conceptos de mundo –entendido también como el territorio–, su creación y reproducción están íntimamente relacionados.

Al tomar todo esto en cuenta, el aspecto del mundo que obtenemos a través del estudio etimológico se clarifica con el relato que hace el padre jesuita Francisco Ramírez en su *Relación de Michoacán* (1585) sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) que dice:

> Y, para tornar a restaurar las demás cosas, mandaron al dios del infierno [inframundo] que diese orden en eso; y, concibiendo su mujer, *vino a parir todas las demás plantas y árboles como están. Lo cual todo, decían, salía de las espaldas de una diosa que los dioses pusieron en la tierra*, que tenía la cabeza hacia poniente, y los pies hacia oriente, y un brazo a septentrión, y otro a meridión; y el dios del mar la tenia de la cabeza; y la madre de los dioses de los pies; otras dos diosas, una de un brazo y otra de otro, porque no se cayese. Puestas pues todas las cosas en orden, *tornó otra vez a salir el sol*, por mandato de los dioses del cielo; el cual, con las demás cosas de allá, tenían haber hecho los dioses del cielo[8] (Ramírez, 1959: 493-494)

6. Cristina Monzón sostiene que los frailes señalaban en sus *Artes* que estos morfemas permiten indicar el lugar donde se lleva a cabo la acción o donde se pone algo. Por ejemplo, Juan Baptista Lagunas señala que la partícula o interposición que sirve a los lugares comunes donde se han de poner las tales cosas, como *parha-*, se usa para "cosas traseras, y las espaldas" (Monzón, 2004: 15 y 16). La también lingüista Sue Meneses tiene otro punto de vista. Para ella, el relacionar la espalda con un cuenco es tan sólo una interpretación, la etimología *parhacuahpeni*, en sí, no hace referencia directa a la espalda en tarasco antiguo ni en purépecha moderno. La raíz *para*, según Meneses, se refiere más bien a un cuenco u objeto cóncavo o plano boca arriba; por tanto, el concepto *parhacuahpeni* no remite directamente a "espalda". En todo caso *parhacuahpeni*, como mundo, lo vería como una diosa de espaldas sobre un objeto cóncavo, de donde brota la vida. No obstante, nos aclara que el morfema *–parha* como sufijo sí es "espalda" (Comunicación personal Sue Meneses, 2019). Le agradecemos a Sue Meneses su lectura concienzuda de nuestro trabajo aquí expuesto. Finalmente, la interpretación por la que nos decantamos es responsabilidad nuestra.

7. Mauricio Swadesh también traduce espalda como *péxo* (Swadesh, 1969: 177).

8. Para Sue Meneses está claro que la tierra es una superficie "cóncava" donde los dioses *pusieron* a una diosa. [El cursivo es de los autores del presente artículo.]

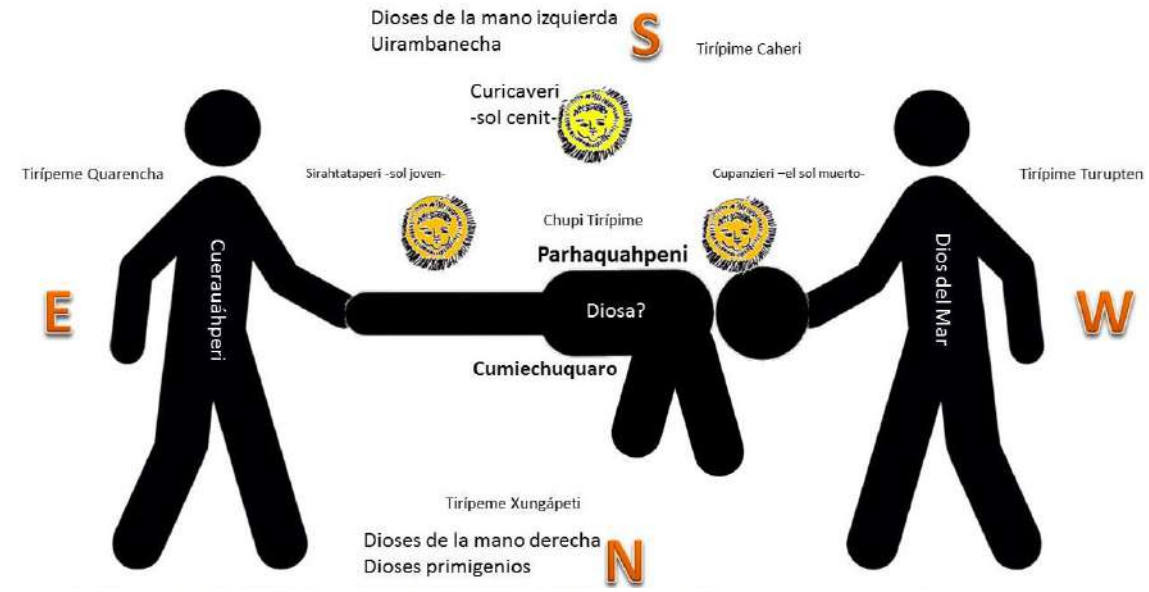


Figura 2. Esquema propuesto de la representación del mundo *uacúsecha*. **Elaboración ©** José Luis Punzo, 2017.

En la misma *Relación de Michoacán* encontramos una imagen parecida. En voz de los de Curýnguaro, enemigos de los *uacúsecha*, se dice: "Y al tercer día nos juntaremos todos y jugaremos en las espaldas de la tierra y veremos cómo nos miran de lo alto los dioses celestes y el sol y los dioses de las cuatro partes del mundo (De Alcalá, 2008, f.73r: 37).

Las imágenes en las que se habita sobre la espalda que los sostiene aparecen en otros contextos dentro de esta misma fuente, haciendo referencia al buen gobierno y al servicio, lo cual retomaremos más tarde.

La representación del mundo reflejada en la organización y orientación arquitectónica

De cara a esta representación del mundo, donde el cuerpo humano es fundamental, descubrimos que la conformación del partido arquitectónico tarasco-*uacúsecha* de los núcleos rituales sigue un patrón básico. Se trata de la relación de una yácata de planta mixta orientada, la mayoría de las veces, con la parte circular hacia el poniente y la plana al oriente. Estas yácatas se presentan, a veces, de manera individual, en pares, en tripletas o, en el caso de Tzintzuntzan, en un grupo de cinco. Si bien éste es el patrón general de orientación, también se ha visto que tiene variantes y no sigue una regla definitiva; tal vez esté asociado a distintos rituales o advocaciones en los edificios antes mencionados.

La parte plana de la yácata –que en su mayoría se encuentra hacia el este– cierra una plaza larga, como en Tzintzuntzan. En todos los casos, estas plazas se encuentran limitadas por la propia orilla de una plataforma o por un edificio alargado. Igualmente, en dicha plaza, la mayoría de

las veces, se encuentra un altar como en Urapa, Angámuco o Tzintzuntzan, donde se halla una gran plataforma que limita toda la plaza y donde se han podido excavar algunas estructuras a manera de cuartos, encontrándose interesantes objetos que nos indican una ocupación contemporánea a los españoles.

Por consiguiente, el sostener "el mundo" y a la gente sobre la espalda, es decir, el territorio, nos clarifica la función de estos grandes espacios abiertos, donde se congregaba a los habitantes, los principales, caciques y al mismo *cazonci*, para realizar los rituales más importantes, como la mencionada fiesta de Equata-cónsquaro, donde el *petámuti* impartía la justicia del *cazonci* y se contaba la historia de los *uacúsecha*.

Esta imagen del cuerpo humano boca abajo, sobre esta misma plaza, con la cabeza hacia el poniente, la mano izquierda que da al sur y la derecha hacia el norte, coincide con la narración de la *Relación de Michoacán*, que ubica a los dioses de la mano izquierda, los que se llaman Uirambanecha, como aquéllos de la Tierra Caliente. Monzón dice que dicha etimología nos estaría evocando las características geográficas de aquel lugar; es decir, Uirambanecha significa que dichos dioses son limpios y planos, haciendo alusión a la vegetación y a la topografía de la Tierra Caliente michoacana.[9] Asimismo, la orientación de las estructuras arquitectónicas estaría igualmente respetando el propio tránsito solar de Curicaveri, como lo traduce Monzón: "fuego que sale ardiendo" o "el que sale haciendo fuego" (Monzón, 2005: 142). Entonces tendríamos que, al salir el sol por el este, se asociaría al ano. Cabe destacar que el oro para los *uacúsecha* eran las heces de los dioses y la puesta del sol, la boca, la entrada al inframundo; sin embargo, sería importante repensar esto también en función del acto de "parir" de la diosa: "vino a parir todas las demás plantas y árboles como están" (Ramírez, 1959: 494), como ya citamos. Es preciso recordar que la forma tradicional entre las purépechas actuales para dar a luz es en posición inclinada, con los pies sobre la tierra y las manos y cabeza soportadas por un banco o por otras personas que asisten a la mujer en el parto.[10] Por consiguiente, podemos, tal vez, suponer lo anterior más como un acto de "parir" al sol, a las plantas y a los árboles.

Este esquema para el caso de Tzintzuntzan se debería pensar de forma quíntuple –por el número de yácatas de planta mixta que existen sobre la gran plataforma–, donde igualmente se expresarían los cinco puntos cardinales. Tendríamos a Curicaveri al centro, en el cenit. Actualmente, los purépechas mencionan que "en lo alto del mundo se encuentra el Sol llamado Jurhíata, y en la parte superior del cuerpo humano se halla la mollera o fontanela también llamada jurhíata" (Gallardo, 2017: 316). Sirahtataperi sería el Sol joven, y Uredecuécara (lucero de la mañana) estaría al este. En el oeste se encuentra Cupanzieri, el Sol muerto, que es sacrificado tras un juego de pelota en Jacona a manos de Achuri-hirepe (De Alcalá, 2008). En la mano derecha,

9. Es importante recalcar que la Tierra Caliente de Michoacán tiene zonas de intrincadas montañas, especialmente toda la vertiente del río Balsas. La investigadora seguramente se refiere sólo al llamado Plan de Tierra Caliente, la cuenca del río Tepalcatepec.

10. Juan Gallardo Ruiz, comunicación personal, 2019. Agradecemos a Gallardo Ruiz sus comentarios, los cuales nacen de su profundo conocimiento sobre los pueblos purépechas.

al norte, estarían los dioses primigenios, sus hermanos, los Tirípemes (Tirípeme Xungápeti y Tirípeme Quarencha), y al sur, los dos Uirambanecha (Tirípime Caheri y Tirípime Turupten).

Lo que proponemos, por consiguiente, es que dicho partido arquitectónico sea en sí mismo una representación del mundo, de la vida, de la creación del territorio o de un *imago mundo*, de la manera en que los *uacúsecha* entendían su cosmos, sobre el cual realizaban sus rituales propiciatorios, es decir, los sacrificios de cuerpos humanos para que sus dioses fueran alimentados con la sangre de éstos y con los fogones. Por tanto, podemos pensar que en esas plazas los rituales y las arengas se hacían de manera "literal" sobre la espalda de su diosa.

La espalda y las relaciones sociales entre los tarascos

Angélica Afanador-Pujol (2015), al igual que Roberto Martínez González (2013), repara que los tarascos utilizan al cuerpo humano para representar la relación que tenían las élites con la sociedad. De esto nos hemos dado cuenta al observar cómo fue utilizada la imagen literaria de la espalda para representar la relación de los dioses y los hombres, y la de los hombres entre sí. Ya hemos observado que, en primer lugar, los hombres y las relaciones con sus dioses se desarrollan sobre la espalda de la tierra, sobre el territorio dominado por los *uacúsecha*. No obstante, también esta parte del cuerpo –la que carga, sostiene y soporta– se emplea en la narrativa para describir dos de las características que debían tener los "señores" (sacerdotes y gobernantes): fortaleza y humildad de servicio hacia su gente.

Cargar sobre la espalda, metáfora del servicio y del buen gobierno

Nos referimos a la necesidad de servir humildemente, guiar, respaldar a su pueblo, que para la élite *uacúsecha* tenía que ir por un mismo camino. Esto nos queda muy claro con la raíz *siruh* que significa "cargar". Esta misma raíz la observamos en el término *siruqua* que significa "linaje", "casta", "generación"; *siruquacan etahperapani vanerahperani*, que significa "llevar en aumento el linaje" (*Diccionario grande*, 1991: 504-505). Por otro lado, tenemos el trabajo de Maxwell Lathrop, quien comenzó a trabajar desde 1935 en la zona tarasca y recogió algunos arcaísmos, entre los cuales nos llama la atención el concepto de *kuiparhani* que significa "cargar" y *kuiparhatani* "cargar a otros en la espalda"; ambos vocablos contienen al sufijo *parha* que los antiguos tarascos relacionaban con la espalda (Lathrop, 2007: 8). Esto nos permite pensar que la acción de cargar a otros sobre la espalda y, con ello, la de servir y conducir al linaje, están íntimamente relacionadas.

Podemos inferir que el linaje, la familia extensa y la prosapia se sostienen y se brindan soporte entre sí; por ello, una persona existe en cuanto forma parte de un linaje. Por consiguiente, la relación recíproca entre los hombres y, de éstos con sus dioses, permite la vida individual y social de cada uno de ellos, y a su vez, el linaje es cargado y sostenido en las espaldas de los líderes y de

sus dioses. Al menos así lo refiere la *Relación de Michoacán*, donde encontramos varios ejemplos. Cuando los empobrecidos sobrinos de Tariacuri, Hiripan y Tangaxoan buscan dónde vivir, éstos ofrecen a sus tíos, por parte de su madre, darles servicios, lo cual expresan de la siguiente manera: "Señor, aquí te asaremos la caza que tomares y te traeremos leña del monte para quemar en casa y haremos tus sementeras y traeremos tus hijos a cuestas, si quieres que estemos aquí en tu casa" (De Alcalá, 2008, f.102v: 96).

El ofrecimiento de traer a los hijos de los señores anfitriones "a cuestas", consideramos, es una alegoría clara de prestarles servicio, no sólo a los señores, sus parientes, sino a "sus hijos", su descendencia, la cual cargarían sobre sus espaldas a cambio de poder vivir en los dominios de sus tíos. Es relevante observar que son los futuros señores los que prometen este acto de constricción.

En otro pasaje de dicha fuente, el líder tenía que ganarse el respeto de los suyos, prestando el mayor de los servicios: alimentar los fogones dedicados a su dios Curicaveri. Así lo hace Tariacuri hasta "ensangrentarse la espalda". Es decir, el buen líder debía ser el primero en sacrificarse por su gente para mantener los fogones ardiendo, lo que significa, como hemos mencionado ya, mantener el orden universal vigente.

En el capítulo XXII de la segunda parte de la *Relación de Michoacán*, donde se expone "Cómo Tariacuri avisó a sus sobrinos y les dijo cómo habían de ser señores y cómo había de ser todo un señorío y un reino por el poco servicio que hacían a los dioses los otros pueblos [...]", se dice claramente: "Y el sacerdote mayor, que estaba deputado sobre la leña de los fogones del dios del fuego, que tinía las insignias de sacerdote: una calabaza a las espaldas y una lanza en el hombro, que tinía la gente encargo sobre sus espaldas [...]" (De Alcalá, f.110v: 112)

Y otros muchos sacerdotes llamados *cúritiecha* tenían todos una calabaza a las espaldas y decían: "quellos tenían a sus cuestas toda la gente" (De Alcalá, f.11: 183).

Es claro que las imágenes del sacerdote mayor, el *petamuti*, y de aquéllos de menor rango, obedecen al servicio que tenían que dar a su gente, y por ello, creemos, son todos representados cargando unas calabazas adornadas con láminas de metal –recordemos la partícula *parha* que significa "ser objeto cóncavo"– y en el caso del *petamuti*, además, engarzada con turquesas. Suponemos que se trata de una alegoría de "cargar a su gente" y "el mundo" sobre las espaldas. De cara al relato, podemos derivar de esta imagen que estos líderes estaban llamados a ser los pies, los ojos, el soporte y los guías de su gente.

En pocas palabras, el líder del clan tenía que ser padre, abuelo, guía, el que velara por ellos, el representante de su dios patronal, el que les indica dónde sembrar, dónde vivir, los tiempos de hacer las fiestas y las formas de hacer los rituales, etc. Por ello, si el cacique o el sacerdote decidían migrar, hacer la guerra, establecer alianzas, entre otras acciones, su gente debía obedecer ciegamente, ya que era una con el líder, y a su vez, sobre éste, descargaban toda la responsabilidad de su supervivencia. Se explica así que la obediencia sea uno de los componentes más preciados

de la sujeción entre los *uacúsecha*. La desobediencia era, muchas veces, castigada con la muerte. En conclusión, la representación del señorío era la del líder cargando a su linaje, a "su gente", sobre las espaldas, convirtiéndose en el responsable del destino de todos aquéllos que habían pactado con él.

Observamos en la *Relación de Michoacán* otras representaciones no muy diferentes que refuerzan las imágenes anteriores. Después de conquistar los diferentes territorios, Hiripan les dice a los señores sometidos: "Traed leña para sus cúes [de Curicaveri] y cavá sus sementeras para la guerra y estad a las espaldas dél en sus escuadrones y acrecentará sus arcos y flechas y libradle cuando se viere en necesidad" (De Alcalá, f.132r: 155).

En otro momento, de igual forma se le pide a los pueblos derrotados: "Y mira que prometiste gran cosa: que haríades las sementeras a nuestro dios Curícaueri y prometiste el cincho y hacha, que fue que trairías leña para sus cúes y que estaréis a las espaldas de sus batallones" (De Alcalá, f.133v: 158).



Figura 3. El sacerdote mayor (*petamuti*) carga una calabaza sobre su espalda. Alegoría de las responsabilidades que todo buen dirigente debe sostener. Diseño con base en la *Relación de Michoacán*. **Elaboración ©** José Luis Punzo, 2017.

Por tanto, durante las batallas los diferentes escuadrones *uacúsecha*, junto con aquéllos de los pueblos sujetos, salían cargando a sus dioses sobre las espaldas; a cambio, los dioses patronales protegerían a la gente, sosteniéndola, a su vez, sobre sus propias espaldas. Se trata de la reciprocidad siempre imperante en la idiosincrasia mesoamericana entre el mundo de los hombres y los dioses. Ir en las espaldas de Curicaveri, por tanto, se veía como un gran privilegio, fortaleza y ventaja. Así lo afirmaba el señor de Jacona, quien espetaba antes de ir todos unidos a la guerra: "Ya habéis traído a nuestro señor y rey Curicaveri, al cual tenemos por riqueza, de estar a sus espaldas" (De Alcalá; f.18r: 197). Ya no son sólo los hombres los que cargan a sus dioses y a su gente, el dios del linaje principal hará lo mismo y con ello guiará y fortalecerá a todos aquellos linajes que, junto con los *uacúsecha*, irán a la guerra.

Una imagen más donde la espalda se relaciona con el servicio se encuentra en la *Relación de Michoacán*, donde se dice que a los sirvientes se les "enajenaba" la espalda. El gobernador Don Pedro menciona que los *uacúsecha* conquistaron a sus ancestros isleños y éstos se convirtieron en sus sirvientes, al igual que los cautivos de otros pueblos que no eran sacrificados. A este rango de personas se les llamó los *teruparaqua euaecha*. De acuerdo con el *Diccionario grande*, *teruparaqua* significa "sirviente" (*criado*) y se puede traducir literalmente como "aquéllos cuyas espaldas fueron tomadas de ellos". En otras palabras, se refiere a personas cuyas espaldas no son exclusivamente propias porque cargan cosas de otros. De forma similar, al explicar cómo los isleños sirven a los *uacúsecha*, Don Pedro subraya: "Y llevábamos sus comidas a los reyes a cuestas, y achas para yr al monte por leña, y les llevábamos los jarros con que bebían" (*Relación de Michoacán*, citada por Afanador-Pujol, 2015: 172, notas 27 y 29).

Conclusiones

Podemos concluir, parafraseando a Roberto Martínez, que el cuerpo humano para los tarascos del siglo XVI se debe apreciar como un conjunto de símbolos que puede ser empleado para referirse a la creación del mundo, al territorio que se habita y se transforma, a los espacios que se sacralizan, al mundo de los dioses y al entorno social. El cuerpo refleja las normas sociales que le dan identidad al grupo y también, a través de éste, se representan las funciones sociales de los diferentes actores. Al mismo tiempo, es el vehículo por el que la persona se representa ante los demás, es por medio del cuerpo que se aprende y ejercita la propia cultura, es el punto en que se materializan todos los fenómenos sociales (Martínez, 2013: 14). Por lo tanto, la espalda sobre la tierra o la espalda del mundo, la *Parhaquahpeni*, representa, como hemos mostrado, un concepto muy amplio y profundo que remite tanto a la creación del territorio como a la existencia misma de la vida y el nacimiento y muerte del sol. Sobre esta superficie la vida social se recrea y los diferentes linajes sacralizan sus lugares primordiales. Además, como un símil, los diferentes líderes se hacen cargo de su gente, procurando su vida y protección, sosteniéndolos sobre sus espaldas,

y en la medida en que vayan a la guerra y reproduzcan los rituales, los dioses los premiarán con su fuerza.

Afanador-Pujol nos dice que la relación cuerpo-sociedad trascendió el siglo XVI y actualmente para los purépechas el cuerpo representa una compleja relación entre el individuo y su entorno social. Los lingüistas Mauricio Swadesh, Paul Friedrich y Paul de Wolf han argumentado que en los tiempos modernos, los hablantes de purépecha usan palabras relacionadas con el cuerpo para nombrar espacios personales y sociales (Afanador-Pujol, 2015: 75).

Asimismo, Afanador-Pujol nos dice que la antropóloga Tricia Gabany-Guerrero ha señalado que los hablantes de purépecha también usan el cuerpo como modelo ideal para la construcción de las relaciones sociales e institucionales. Gabany-Guerrero señala que en la oratoria moderna se sigue utilizando al cuerpo humano para establecer analogías con el mundo (Afanador-Pujol, 2015: 75). El pensamiento de fondo, creemos, es representar al mundo como un organismo vivo, interconectado, donde la relación con todas sus partes tiene la misma importancia. No son los individuos los importantes, sino los individuos en comunidad los que mantienen el buen funcionamiento del conjunto social. La responsabilidad del bienestar de la comunidad se trasladó de los dioses a los santos católicos y de los líderes de los linajes a los individuos como parte de un todo más grande.

Bibliografía

Alcalá, Jerónimo de (2008). *Relación de Michoacán* (estudio introductorio Jean-Marie G. Le Clézio). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Afanador-Pujol, Angélica Jimena (2015). *The* Relación de Michoacán (1539-1541) *and the Politics of Representation in Colonial Mexico*. Austin: University of Texas Press.

Diccionario grande de la lengua de Michoacán: tarasco-español (1991). Benedict Warren (ed.). Morelia: Fimax Editores.

Espejel Carbajal, Claudia (2008). *La Justicia y el fuego. Dos claves para leer la* Relación de Michoacán (t. I). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Fisher, Chistopher, S. Leisz y G. Outlaw (2011). "Lidar: A Valuable Tool Uncovers an Ancient City in Mexico", *Photogrammetric Engineering and Remote Sensing. PE&RS*, *77*(10), pp. 962-966.

Gallardo Ruiz, Juan (2017). *Hechicería, cosmovisión y costumbre. Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores* p'urhépecha. México: El Colegio de Michoacán / Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Editorial Morevalladolid.

Gilberti, Maturino (1997). *Vocabulario en lengua de Mechuacan*. Zamora: El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Teixidor.

Lathrop, Maxwell (2007). *Vocabulario del idioma purépecha* (2ª ed. electrónica, 1ª ed.). México: Instituto Lingüístico de Verano. Recuperado de: <http://www.sil.org/mexico/tarasca/G026-vocabulrioPurepecha-tsz.htm>.

Lumholtz, Carl (1945). *El México desconocido*, México: Publicaciones Herrerías.

Martínez, Roberto (2013). *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos* p'urhépecha *de Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Monzón, Cristina (2004). *Los morfemas espaciales del* p'urhépecha. Zamora: El Colegio de Michoacán.

_____ (2005). "Los principales dioses tarascos: un ensayo de análisis etimológico en la cosmología tarasca". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, *XXVI*(104), otoño.

_____y Adrew Roth-Seneff (2016). "Parentela como principio de Estado. El concepto cultural *quahta* en las fuentes tarascas del siglo XVI". En Sarah Albiez-Wieck y Hans Roskamp (eds.), *Nuevas contribuciones al estudio del antiguo Michoacán* (pp. 95-119). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Plancarte, Francisco (2009). "Archaeologic explorations in Michoacan, Mexico". *American Anthropologist*, *6*.

Pulido Méndez, Salvador (2006). *Los tarascos y los tarascos* uacúsecha. *Diferencias sociales y arqueológicas en un grupo*. México: INAH.

Ramírez, Francisco (1959). "Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el padre Francisco Ramírez, Michoacán 4 de abril 1585". En Félix Zubillaga, S. J., *Monumenta mexicana II (1581-1585)* (pp. 492-496). Roma.

Swadesh, Mauricio (1969). *Elementos del tarasco antiguo*. México: IIH-UNAM.

Coleccionismo arqueológico en Michoacán. Una mirada al uso del patrimonio arqueológico

Ramiro Aguayo Haro*

ISSN: 2007-6851
p. 103 – p. 125
Fecha de recepción del artículo: abril de 2019
Fecha de publicación: agosto de 2020
Título del artículo en inglés: *Archaeological Collecting in Michoacán. A Look at the Use of Archaeological Heritage*

Resumen

Se aborda el tema del coleccionismo como un fenómeno que nos permite conocer parte de la historia de la disciplina arqueológica en Michoacán. Asimismo, se plantea el uso de colecciones como legítimas fuentes de información ante las condiciones económicas que afectan a la administración pública, principal fuente de financiamiento de la investigación arqueológica en México, además de los factores sociales por los que pasa la entidad michoacana que dificultan el trabajo en campo. Se deja entrever el uso de sitios arqueológicos para la comercialización de piezas apócrifas, así como la reproducción de objetos y su inserción en el mercado como una actividad recurrente.

Palabras clave: coleccionismo, patrimonio arqueológico, Ley Federal de Monumentos de Zonas Arqueológicos, saqueo, reproducciones.

Abstract

The issue of collecting is approached as a phenomenon that allows us to understand part of the history of the archeological discipline in Michoacán, as well as the use of collections as legitimate sources of information regarding the economic conditions that affect public administration, the main source of financing archaeological research in Mexico, in addition to the social factors that the Michoacan entity passes through. The use of archeological sites, such as the use of for the commercialization of apocryphal pieces, as well as the reproduction of objects and their insertion in the market as a recurring activity, can be appreciated.

Keywords: *collecting, archaeological heritage, Federal Law of Monuments of Archaeological Sites, looting, reproductions.*

* Centro INAH Michoacán (ramiro_aguayo@inah.gob.mx).

Presentación

El coleccionismo, como una actividad que expolia y genera beneficios a unos pocos, es una práctica que debe de ser prohibida toda vez que propicia el saqueo y, por ende, la destrucción de contextos, además de una importante pérdida de información, lo que se traduce en una considerable merma del patrimonio nacional, llevándonos a desagradables experiencias como la reciente venta de piezas por la casa de subastas Millon en Francia,[1] que el Estado mexicano poco pudo hacer para impedir. Sin embargo, no es interés del presente trabajo ahondar en el tema del saqueo como una práctica ilícita y lo que esto genera para llevar al mercado un objeto arqueológico. Dada la magnitud del tema, consideramos que es motivo de un análisis más extenso, además de que dicha práctica debe de ser tratada con el rigor que marca la legislación vigente en materia de arqueología.

Cabe mencionar que tampoco pretendemos meter en el mismo paquete al coleccionismo ligado al mercado ilícito y aquellos acervos que resguardan los museos comunitarios, entidades que por lo general cuentan con inventarios conformados a partir de objetos descontextualizados. Difícilmente las colecciones que son producto de una investigación arqueológica formal suelen ser la base para un museo comunitario. A menudo, tales instituciones surgen a partir de una o varias colecciones arqueológicas formadas por objetos sustraídos de sus contextos.

Debido a que en el estado de Michoacán existen regiones carentes de investigaciones formales, las colecciones arqueológicas son los únicos elementos que se tienen para conocer las dinámicas pretéritas. El principal problema que se atiende en el presente ensayo surge respecto a qué hacer con las colecciones que ya se tienen registradas, o bien, de aquellas que año tras año engrosan las bases de datos. En este sentido, nos decantamos por la idea de que se conviertan en elementos útiles en términos de investigación y no en simples listados.

Coincidentemente, en los últimos dos años hemos celebrado dos acontecimientos de gran relevancia para la arqueología michoacana: el 40 aniversario de la permanencia del INAH en la entidad, mientras que también hemos sido partícipes de la conmemoración de sus 80 años. En ese

1. El 18 de septiembre del 2019, la casa de subastas Millon remató un lote de 120 objetos arqueológicos, de los cuales, de acuerdo con el gobierno mexicano, 95 fueron extraídos de manera ilícita del territorio nacional y el resto se identificaron como de reciente manufactura. Pese a las protestas de la Secretaría de Relaciones Exteriores, de la Secretaría de Cultura, de la UNESCO –la cual solicitó que fuera aclarada la manera en que se extrajeron los objetos– y de una denuncia por parte del INAH ante la Fiscalía General de la República (FGR), la venta se llevó a cabo. Alexandre Millon, director de la casa de subastas, argumentó que la enajenación se realizó conforme el derecho a la propiedad de los coleccionistas. Este lote incluía objetos provenientes de Teotihuacán, Guerrero, Oaxaca, el área Maya, entre otros, y fue valorado en más de 10 millones de pesos. Nuevamente, enero de 2020, la misma casa de subastas ofertó un lote de 136 objetos arqueológicos provenientes de varios países latinoamericanos, de los cuales 53 se identificaron como provenientes de México, y el INAH señaló que sólo 28 de ellos databan de periodos prehispánicos provenientes de Teotihuacán, Occidente y suroeste del país. En esta ocasión se logró recaudar el equivalente a cinco millones de pesos. Escenarios como éste dan la impresión de que el patrimonio arqueológico sólo es valioso por su aspecto monetario. Si bien puede pensarse que las acciones que llevara a cabo fueron infructuosas, se tiene el antecedente de que, gracias a los registros previos, el gobierno de Guatemala logró evitar que la casa Morton llevara a cabo la venta de un fragmento de la estela 9 del sitio de Piedras Negras, saqueada en la década de los sesenta del siglo XX. Otro dato importante es la reciente repatriación de más de 3 500 laminillas de cobre provenientes de Guerrero y Michoacán extraída en los años sesenta, que finalmente quedaron bajo el resguardo de un coleccionista texano. Debido a que ambas naciones son firmantes de la convención de la UNESCO, se facilitó el retorno.

marco, el lector podrá deducir que la permanencia institucional en Michoacán es de casi la mitad de la historia institucional, y algo tardía si se compara con estados como Puebla, Veracruz, Yucatán y Jalisco (Olivé, 1995: 38). Sin embargo, la presencia institucional en tierras purépechas data de finales de la década de los treinta, a partir de proyectos de índole arqueológico[2] en sitios como Tzintzuntzan e Ihuatzio.

La creación del Centro Regional en Michoacán se debe a la aplicación de las políticas de la época que pretendían acercarse a la provincia (Olivé, 1995: 58). Otro factor relevante fue la implementación de la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos (LFMZAAH) en 1972. De tal modo, Guillermo Bonfil planteó la creación de 16 centros regionales a efecto de cumplir las tareas del INAH en las entidades (Olivé, 1995: 59), ideas que se lograron materializar hasta el año de 1978 en Michoacán, que compartió la sede con el Estado de México hasta 1979. Así pues, se comenzaron a atender las necesidades de conservación y restauración del universo de monumentos históricos existentes. Otro objetivo igualmente trascendente estaba dirigido a fortalecer las zonas arqueológicas de Tzintzuntzan e Ihuatzio, además de hacerle frente a los elevados niveles de saqueo presentes en el territorio (Macías, 1987: 109).

En ese escenario se conformaron importantes acervos en Michoacán, siendo Morelia un punto de venta e intercambio de objetos. Espejel (2014b) señala que el saqueo es un antecedente inmediato en situaciones relevantes de la arqueología michoacana, por ejemplo, los trabajos de El Opeño. Medina, a partir de los trabajos del *Atlas arqueológico nacional* en la década de los ochenta, nos marca la elevada tasa de afectación a los sitios de la Cuenca del Balsas propiciada por la búsqueda de tesoros (Medina, 1988: 536; Espejel, 2014b: 490).

El hablar de coleccionismo nos remite al tema del saqueo, tópico que le acompaña de manera inseparable. Sánchez Nava y López Wario (2010: 38) señalan que dicha afición suele tener serias complicaciones en la conservación del patrimonio arqueológico. Nalda (1996: 51) es sumamente tajante al abordar el tema cuando indica que el coleccionismo es resultado del saqueo y por lo tanto reflejo de la existencia de un mercado.[3] El caso michoacano no ha sido la excepción (figura 1).

Uno de los principales aspectos que se pretendía erradicar con la LFMZAAH fue precisamente el saqueo y el posterior mercado de antigüedades. Durante los días previos a su formulación se generó una discusión en la que participaron diversos sectores de la sociedad. En ella, grupos de coleccionistas y arqueólogos profesionales debatieron los alcances y restricciones que la nueva legislatura implicaría. Como era de esperarse, cada uno de los grupos fijó su postura de acuerdo con sus intereses. La participación de Aguirre Beltrán fue de suma importancia porque además de

2. Inicialmente, las actividades del Centro INAH Michoacán se centraron en las actividades de conservación de los monumentos históricos, la parte administrativa de los museos y las actividades relacionadas con la arqueología. Las áreas de antropología social, conservación, antropología física y lingüística se sumarían varios años después.

3. Tomando como referencia los artículos 3 a 5 del Convenio de UNIDROIT sobre los bienes culturales robados o exportados ilícitamente, considera como robados aquellos objetos excavados de manera clandestina (UNESCO, s.f.: 52 y 29).



Figura 1. Excavación clandestina en un sitio a orillas del lago de Cuitzeo. **Fotografía ©** Ramiro Aguayo Haro. Zinapécuaro, Michoacán, 2016.

resaltar el interés nacional por la preservación de los monumentos arqueológicos, dejó sumamente claro que el coleccionismo era resultado directo de actividades ligadas al saqueo, propiciando la destrucción de importantes contextos arqueológicos (Hernández Sánchez, 2006)

Inicialmente, el registro de colecciones fue una tarea que llevó a cabo el Estado mexicano mediante la Secretaría de Educación Pública (Castillo y Mesa, 2009: 730) en atención a lo señalado por los artículos 9 y 10 de la Ley sobre Protección y Conservación de Monumentos Arqueológicos e Históricos, Poblaciones Típicas y de Belleza Natural, legislatura vigente desde 1934. El cambio legislativo de 1972 vino a remarcar que los monumentos arqueológicos son propiedad de la nación, restringiendo, al menos en términos legales, su compraventa. Otro factor fue la creación del Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicos e Históricos,[4] cuya función es, hasta el momento, la de mantener un control sobre aquellos bienes y muebles arqueológicos que se encuentran bajo custodia y resguardo de particulares, diferenciando además entre una persona física (PF) o moral (PM) (Castillo, 2009: 666).

4. El artículo 21 de la LFZMA indica que: "se crea el Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicos e Históricos, dependientes del Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Registro Público de Monumentos y Zonas Artísticos, dependientes del Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura, para la inscripción de monumentos arqueológicos, históricos o artísticos y las declaratorias de zonas respectivas".

Es así como surgió una nueva época en el registro del patrimonio arqueológico mexicano. Un resultado generado por el escenario antes planteado fue que algunos coleccionistas decidieron "donar"[5] sus acervos al Estado mexicano, en parte con la idea de evitar su disgregación e integrar las piezas principalmente a la colección del Museo Regional. En otros casos, las piezas sirvieron para la conformación de nuevas instituciones museísticas. De esta manera es como nacen espacios como el Museo de Antropología Carlos Pellicer, en Villahermosa, Tabasco, que resguarda la colección de objetos mayas y olmecas del poeta tabasqueño, o bien los museos Anahuacalli y Rufino Tamayo, en la Ciudad de México y Oaxaca respectivamente. Otros ejemplos son el Museo Dolores Olmedo, en Xochimilco, institución que exhibe el acervo de la coleccionista; o bien, los museos Rafael y Pedro Coronel en Zacatecas, que guarecen un importante acervo arqueológico. Como podemos ver, estas instituciones están ligadas a personajes relacionados con las artes y la literatura, aunque también existen otras más vinculadas a coleccionistas de la clase alta mexicana: el Museo Amparo en Puebla, en donde está depositado en comodato la colección de los Sáenz,[6] o la colección Stavenhagen albergada en el Museo de Tlatelolco de la Universidad Nacional Autónoma de México.[7]

Michoacán no fue para nada ajeno a la dinámica antes expuesta. Durante mucho tiempo, Morelia fue sede de un importante comercio de objetos arqueológicos, lo que llevaría a la conformación de importantes acervos, algunos de los cuales acabarían bajo resguardo del Museo Regional Michoacano, mientras que otras más serían la base para la creación del Museo del Estado (Aguayo, 2015).

El coleccionismo y la arqueología

¿Por qué abordar el coleccionismo? Porque los recursos fiscales siguen siendo la principal fuente de financiamiento de la investigación arqueológica y la actual situación económica que afecta la administración pública ha mermado el apoyo y ejecución de proyectos. Para complementar el panorama habría que agregar los factores sociales y políticos que inciden directamente en la conservación y en el estudio del patrimonio arqueológico michoacano (López Wario y Pulido, 2014), lo que dificulta el acceso a regiones con un elevado potencial arqueológico.

Actualmente, se estima que en las bodegas del Centro INAH Michoacán y en los museos bajo su tutela se resguardan aproximadamente 25 000 objetos arqueológicos. A la cifra anterior

5. Debido a que la LFZMA señala que los monumentos arqueológicos son propiedad de la nación, no es factible llevar a cabo acciones de donación de objetos arqueológicos al Estado mexicano, pues no puede recibir como "obsequio" lo que en términos de ley es de su propiedad. Sin embargo, desde la perspectiva de un coleccionista, sí se trata una "donación", puesto que existen lazos afectivos para con sus acervos.

6. Véase la página del Museo Amparo en el siguiente *link*: <https://museoamparo.com/colecciones/1-el-mexico-antiguo-salas-de-arte-prehispanico>.

7. Véase la Colección Stavenhagen en el siguiente *link*: <http://tlatelolco.unam.mx/exposiciones/coleccion-stavenhagen/>.

habría que sumar las más de 52 000[8] piezas que se encuentran bajo resguardo de particulares. Entonces, ¿qué hacer con un universo de tales magnitudes? ¿Cómo convertirlos en acervos útiles en términos de investigación?

Los arqueólogos suelen prestar poca atención tanto a los objetos descontextualizados, como a aquellos que son resultado de proyectos de investigación ya concluidos. Pérez de Micou (1998: 225) señala que, para la comunidad arqueológica, trabajar con objetos de estas características es considerado como el equivalente de un trabajo bibliográfico debido a que se trabaja con información que no es nueva y que además fue recolectada por otro. Como bien señala Gándara –amén de la posición teórica que se utilice–, la actividad arqueológica ha basado su idea de protección bajo el principio de que son los contextos los que guardan enorme relevancia para la disciplina arqueológica (Gándara, 2011: 53). No menos importante de señalar es que durante la formación de los arqueólogos, existe cierto sesgo a favor del empleo de información extraída recientemente, de ahí que también se les preste poca atención a las colecciones ya existentes.

Las colecciones arqueológicas son también un reflejo de la actuación de una comunidad sobre su patrimonio, debido a que reflejan el comportamiento de una sociedad viva frente a los restos de una cultura material de la cual se dicen o se reconocen como herederos, ya sea como especie o como parte de un colectivo (Ballart y Tresserras, 2008: 12). Pero también los objetos arqueológicos son el reflejo del accionar de una colectividad académica, debido a que ésta manifiesta preferencias por determinados grupos sociales, temporalidades, tipos de objetos, tendencias de investigación, entre otras. Al ser un punto de resguardo, el museo reflejará estas acciones, producto de las rutinas de trabajo, toda vez que en sus inventarios es factible distinguir etapas por las que ha pasado la disciplina arqueológica. Por citar un ejemplo, el anticuarismo dio paso al coleccionismo, lo que llevaría a la postre al desarrollo científico de la disciplina (Trigger, 1992: 36). De este modo, en museos de gran trayectoria es posible encontrar objetos que datan de las épocas primigenias resguardadas en bodegas con objetos provenientes de proyectos arqueológicos formales.

Queda claro que no es lo mismo coleccionar que acumular. Mientras que la última categoría implica un acto de amontonar objetos que carecen de un orden lógico, el coleccionar implica un proceso selectivo explícito que permite distinguir una sistematización, tomando en cuenta, además, criterios claros para su acopio. Tales discernimientos pueden ser generadores de lucro o de prestigio a nivel social (Baudrillard, 1996: 16).

Partiendo del análisis de los rasgos compartidos por una colección generada por actividades no profesionales, es posible distinguir en ellas un tema central así como uno o varios subtemas (Baudrillard, 1996: 16; Gradowczyk, 2004: 70; Pacheco, 2008: 13). La acción de acopiar es un comportamiento que expresa rasgos de la personalidad de quien se dedica a acumular. Cada

8. Dato correspondiente al 31 de julio de 2017. Fuente: Archivo de la Sección de Arqueología, INAH Michoacán.

situación de coleccionismo se encuentra influida por variables como, por ejemplo, el poder adquisitivo o la facilidad de adquirir nuevos elementos. En casos extremos, el coleccionista llega incluso a renunciar a ciertas comodidades cotidianas con tal de saciar el deseo de poseer determinado objeto que sea de gran relevancia para su acervo (Gradowczyk, 2004).

A efecto de entender el proceso de conformación de la colección, es necesario establecer lo que se denomina como "narrativa de la colección", que no es otra cosa que el análisis de variables como los tipos de objetos que la conforman (no es lo mismo coleccionar piedras, libros antiguos o coches), el espacio y tiempo en que se recolecta y, principalmente, el coleccionista (Gradowczyk, 2004: 70), quien tiene un motivo que determina y/o justifica su actividad –siendo fundamental para las colecciones arqueológicas la inherente protección del pasado, uno de los motivos más comunes.

Hasta el momento, nos hemos referido en términos muy generales de las colecciones, pero es necesario señalar que existen distintos tipos y que cada una obedece a lógicas muy diversas. En el siguiente apartado señalaremos qué tipos de colecciones existen, además de ahondar en los estudios de caso.

Tipos de colecciones arqueológicas: orígenes, usos y funciones

En términos generales, una colección arqueológica es un conjunto de artefactos que han sido alejados de su contexto. En este sentido debemos señalar que independientemente de quién lleve a cabo su reclamación, tal actividad implicará un ejercicio de destrucción de su contexto, el cual, como nos han enseñado en la escuela, es único e irrepetible. La razón por la que se lleva a cabo su sustracción es una de las razones que separan a la arqueología del saqueo. Recordemos que la búsqueda, registro y análisis representan una fase del proceso de investigación arqueológica y no necesariamente un fin en sí mismo.

De este modo, es factible establecer una categorización de las colecciones arqueológicas a partir de su origen. Pérez de Micou (1998: 226) las divide en casuales y sistemáticas. Las primeras tienen un origen no científico debido a que no existen una o varias preguntas de investigación que justifiquen su recolección, además de mostrar una clara falta en el control en sus métodos de excavación, registro de contextos, etc. A su vez, las colecciones sistemáticas englobarían a los acervos generados dentro de proyectos de investigación formales (figura 2).

Tanto en las colecciones casuales como en las sistemáticas observamos una forma distinta de acercarse al patrimonio arqueológico y de apropiarse de él. No debemos dejar de lado que un objeto aun descontextualizado tiene el potencial de seguir aportando datos referentes, tales como: el grupo social que le creó, su proceso de elaboración, técnicas de manufactura, temporalidad, uso, procedencia de las materias primas, etc. (Martínez, 2002: 268); sin embargo, las colecciones pueden ser muy diversas en lo que respecta a sus contenidos y tipo de objetos.

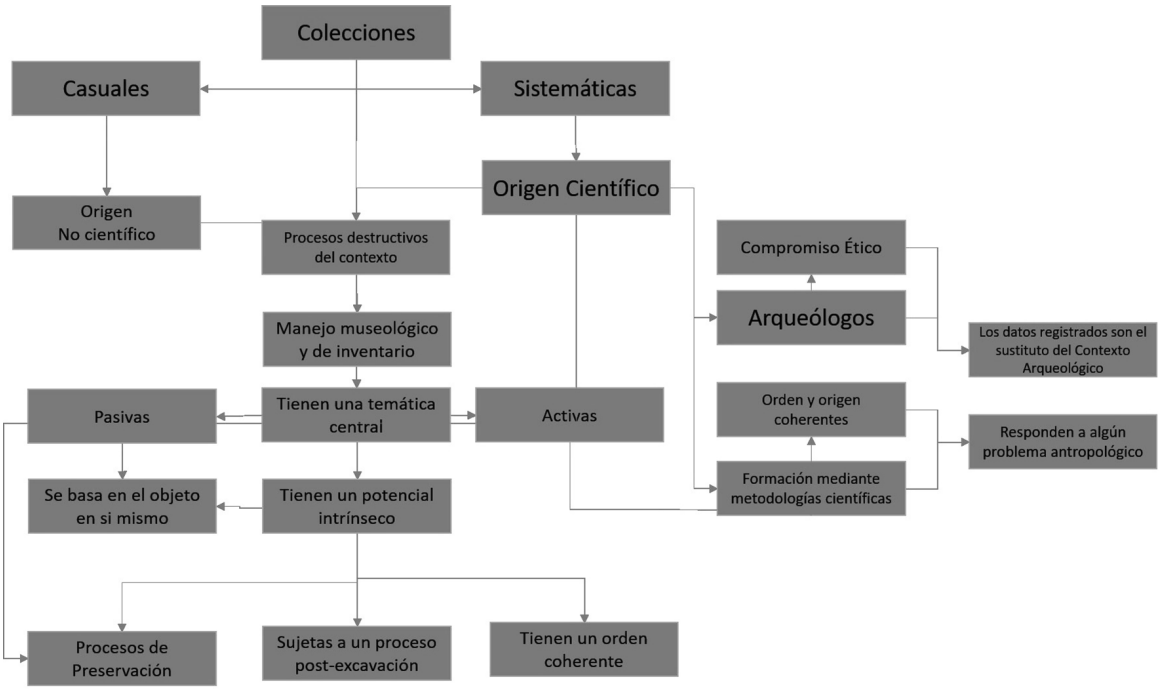


Figura 2. Categorización de las colecciones arqueológicas. Elaboración propia a partir de Pérez de Micou (1998).

Se puede señalar que una colección arqueológica representa una fuente potencial de información de índole científica, ya sea como evidencia de tradiciones culturales pretéritas o como reflejo del comportamiento de una comunidad (Cristín y Perrilliat, 2011: 242). A pesar de su potencial, los objetos que conforman una colección pasiva en raras ocasiones suelen ser atendidos por los arqueólogos. Esta dinámica tampoco es ajena en las colecciones sistemáticas. Debido a las carencias presupuestales, muchas veces los proyectos no suelen agotar su potencial, lo que evidentemente condiciona los alcances de la investigación (Del Águila, 2019), la cual genera acervos que, en el mejor de los casos, terminan dentro de una bodega. Etapas como el registro, embalaje y almacenamiento adecuado de los materiales extraídos durante el proceso de excavación y su posterior puesta en valor en consulta no necesariamente forman parte del proceso de investigación.

En las colecciones sistemáticas podemos exaltar una subdivisión que resulta ser clave. Un primer grupo tiene un fin más didáctico, esto es, se trata de objetos cuyo estado de conservación permite colocarlos detrás de una vitrina, ya que ejemplifican tradiciones culturales concretas o se asocian a fenómenos sociales destacables, además de que, por lo regular, son ejemplares estéticamente llamativos. El segundo grupo estaría compuesto por aquellos restos de artefactos con un mayor potencial de investigación, los cuales representan un porcentaje superior

de los objetos extraídos durante una excavación arqueológica, como lo son: fragmentos de cerámica lítica, restos de flora, fauna, muestras para fechamientos, entre otros más que son atractivos para un museo, los cuales terminan, por regla general, dentro de una bodega y, en el mejor de los casos, como parte de un muestrario. De lo anterior se desprende que la información generada durante el registro y análisis asociados a una colección arqueológica sea también un componente importante, de ahí que la disgregación de ambos elementos puede limitar sus alcances, además de que en un análisis posterior generaría un panorama incompleto.

Respecto a las colecciones que tienen un origen en actividades no profesionales y que traen como resultado una colección casual, su formación obedece a distintos principios. Francisca Hernández (2001: 13) señala que a pesar de que existen diferentes causas que llevaron al coleccionismo, éstas se pueden agrupar en cuatro: respeto al pasado, instinto de propiedad, amor al arte y coleccionismo puro. A partir de su trabajo sobre la destrucción del patrimonio arqueológico en Michoacán, Espejel (2014b: 476) enumera al menos tres grupos de individuos que inciden en la destrucción del patrimonio arqueológico: saqueadores profesionales, buscadores de tesoros y aquellas personas que realizan hallazgos "bienintencionados".

Las colecciones arqueológicas en Michoacán

Actualmente, el Museo Regional Michoacano –institución que ronda los 130 años de antigüedad y que prácticamente ha atestiguado el desarrollo de la disciplina arqueológica mexicana– tiene al menos 20 acervos que conforman su colección. Dentro de este universo se localizan objetos que datan de la época de Nicolás León, es decir, de cuando se llevaron a cabo los primeros intentos por desarrollar un coleccionismo con fines científicos, pasando por un periodo en el que se recibían piezas encontradas de manera fortuita, seguido de colecciones reintegradas al estado hacia las décadas de los setenta y ochenta del siglo XX, y finalmente, acervos provenientes de proyectos arqueológicos formales.[9]

La permanencia de las colecciones obtenidas a partir de proyectos arqueológicos desarrollados en el estado fue posible prácticamente hasta inicios de los años ochenta, es decir, una vez que se creó el Centro Regional. Anteriormente, las colecciones eran llevadas a la Ciudad de México, ya fuera para su análisis o para su resguardo.[10] Dependiendo de su relevancia, algunas de ellas llegaron a ser exhibidos en espacios como el Museo Nacional de Antropología (MNA).[11] Esta práctica privó a ciertas regiones de su patrimonio arqueológico, además de que permitió la disgregación de importantes colecciones (Rodríguez, 2017: 130). Tal fue el caso de las ofrendas

9. En términos estadísticos, los acervos generados por coleccionistas locales representan 60% del total de los acervos.

10. Aquellos proyectos ligados a actividades de salvamento arqueológico continúan trasladando sus materiales a la Ciudad de México para su análisis, sin que los muestrarios posteriormente sean regresados al estado para su consulta.

11. Los primeros trabajos de arqueología profesional que se desarrollaron en sitios como Ihuatzio y Tzintzuntzan tenían como finalidad la obtención de objetos para el Museo Nacional (Michelet, 1992: 12; Espejel, 2014b: 25).

encontradas en El Opeño, localizadas durante las excavaciones llevadas a cabo por Noguera en 1938 y por Oliveros durante 1970 (Oliveros, 2004), a quien vale la pena citar:

> Unos objetos se han llevado a varias exposiciones internacionales, otros más se exhiben en el propio museo [Museo Nacional de Antropología], algunos más se encuentran en el Museo Michoacano y del resto sólo quedan unos cuantos en dichas bodegas. Ambas colecciones pertenecen a contextos sellados: eran ofrendas alojadas en tumbas. ¿Con qué criterio se dispersaron sus contenidos? Guardando las mismas proporciones, ¿qué pasaría si se dispersara la colección "del tesoro" de la Tumba 7 de Monte Albán? (Oliveros, 2009: 752).

La severa crítica de Oliveros no se queda ahí, profundiza exteriorizando un comentario de gran relevancia, esto es: "tal situación no es distinta a la que toma un saqueador al dispersar objetos provenientes de un mismo contexto" (Oliveros, 2009: 752).

Se tiene la idea de que el patrimonio arqueológico es de interés público, por lo tanto, una colección en algún momento debe de estar disponible para tales fines. No obstante, ¿qué tan públicas son las colecciones arqueológicas en Michoacán? ¿Quiénes son los que solicitan los registros y con qué fines? Como señalábamos, en el estado de Michoacán se cuenta con un universo cercano a los 52 000 objetos bajo resguardo de particulares.[12]

En el territorio michoacano hemos identificado la existencia de alrededor 91 colecciones, ya sea que estén o no inscritas ante la Dirección de Registro.[13] Con un total de 28 colecciones, Morelia, la capital del estado, concentra la mayor cantidad de ellas.[14] Lo anterior resulta ser un dato relevante,[15] teniendo en cuenta que el municipio que más se le acerca es Uruapan con cinco colecciones, seguido de Buenavista, Jiquilpan y Zinapécuaro con tres, continuando con los municipios de Álvaro Obregón, Apatzingán, Chavinda, Coalcomán, Cotija, Hidalgo, Lázaro Cárdenas, Puruandiro, Tepalcatepec, Tuxpan, Zacapu y Zamora con dos (figura 3).

Respecto a los espacios en los que se resguardan dichas colecciones, se puede señalar que son muy variados. Medio centenar se localizan en museos, ya sean comunitarios o a cargo de instancias gubernamentales, incluyendo al propio INAH; 27 de ellas están ubicadas en domicilios particulares; cinco más son resguardadas en casas de cultura, mientras que igual número están

12. Datos disponibles en el archivo del Centro INAH Michoacán al mes de febrero de 2019.

13. La presente información parte de un primer análisis que hiciera Oliveros en 2009, la cual hemos actualizado a partir de datos disponibles en el archivo de arqueología del Centro INAH Michoacán, tales como solicitudes de registro, movimientos de colecciones, etcétera.

14. Si comparamos los datos de Michoacán con la tendencia nacional, observaríamos que la mayoría de los registros se concentran en la capital del país, marcando una clara diferencia entre el segundo y tercer lugar que corresponden al Estado de México y Jalisco respectivamente (Infomex).

15. Es factible que el hecho de que las oficinas del INAH se encuentren en Morelia, sea quizás un factor que nos permita explicar tal comportamiento debido a que el "usuario" no tiene que desplazarse desde su localidad para llevar a cabo los trámites de registro. Otro factor quizá se deba a que en las dos ciudades se concentra un mayor poder adquisitivo y los grados de educación son más elevados, aunque no se podría descartar que los objetos terminen en las grandes ciudades, ya sea vía comercio, o bien, producto de la migración.

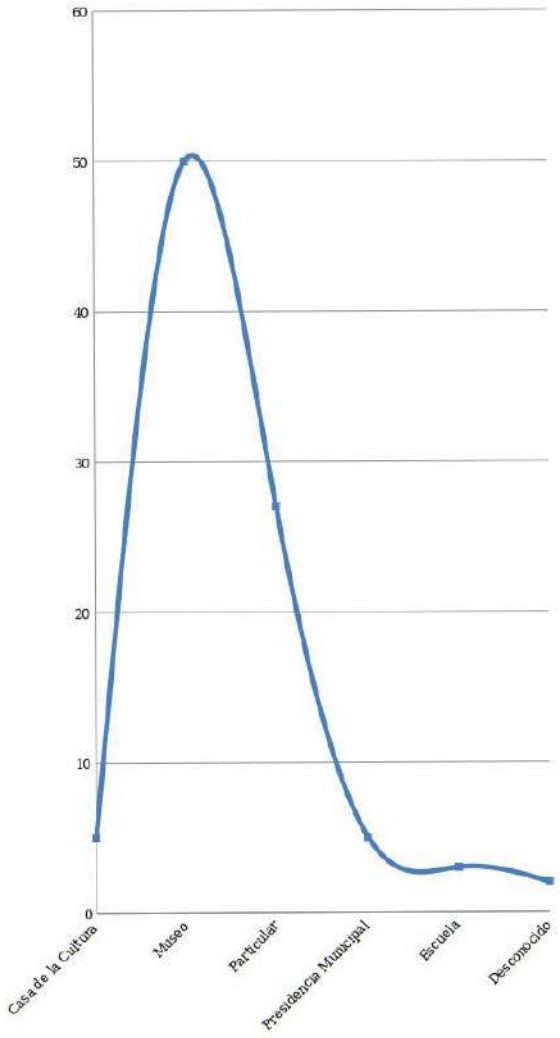


Figura 3. Número de colecciones arqueológicas por municipio. Elaboración propia a partir de Oliveros (2009); Zúñiga (2007); Pulido (2008) y Archivo Cinahmich.

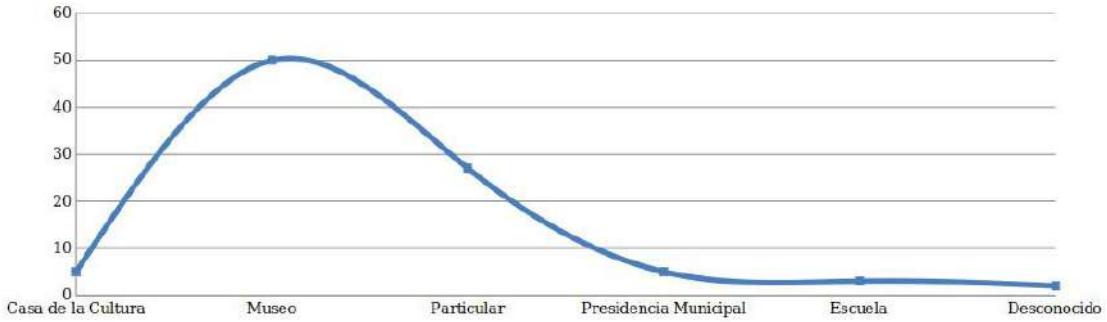


Figura 4. Espacios en donde se resguardan las colecciones. Elaboración propia.

emplazadas en ayuntamientos. El resto están distribuidas en tres escuelas y en sitios desconocidos, pero son referidas en fuentes bibliográficas (*cfr.* Oliveros, 2009) (figura 4).

Los datos anteriores nos indican que la mayoría de las colecciones registradas se encuentran en cierto modo en espacios al alcance de la población, por lo que pueden tener un fin más didáctico y educativo. No es el mismo caso para aquellas que son resguardadas en domicilios de particulares, debido a que se encuentran más restringidas.

De las colecciones antes señaladas, una importante fuente de información son los espacios habilitados como museos, diseminados en el territorio michoacano. Como es sabido, el concepto de *museo comunitario* tiene un auge importante a nivel nacional a partir del programa impulsado por el INAH en 1983[16] y se mantiene vigente hasta el año de 1996 (Luna, 2002: 19).

El concepto de *museo comunitario* y su implementación tienen su origen a partir de la llamada *nueva museología*, movimiento que inicia en el último tercio del siglo XX y que se caracteriza por la tendencia de integrar aspectos como la investigación, preservación y la comunicación del patrimonio con las comunidades, a fin de fortalecer la identidad cultural (DeCarli, 2006: 17).

Uno de los aspectos a destacar es que la nueva museología pretende generar discursos a partir de una idea regional, en la que las colecciones y cualquier otro elemento museografiable son considerados no como un conjunto de objetos aislados, sino como el reflejo de una comunidad participativa que habita en una región determinada (DeCarli, 2006: 19).

Infortunadamente son pocos los datos que quedan de la implementación del Programa de Museos Comunitarios en Michoacán, lo que dificulta dar seguimiento puntual a sus alcances.[17] A diferencia de estados como Oaxaca y Puebla, los museos comunitarios en el territorio michoacano no logran un proceso de maduración debido a que muchos de ellos antes que ser comunitarios, son resultado de esfuerzos de unos pocos actores de la comunidad, quienes en determinado momento terminan por absorber los gastos que implica la apertura de un museo. De acuerdo con Luna (2002: 20), parte del éxito de los museos comunitarios en regiones como Oaxaca se debe a que estas instituciones fueron realmente integradas por la comunidad, ya sea para el mantenimiento, conservación o custodia de colecciones (*cfr*. Rivera, 2009).

Oliveros (2009: 746) deja en claro que, al menos para el estado de Michoacán, existe cierto rezago con relación al seguimiento institucional de las colecciones ligadas a museos comunitarios, lo que también se traduce en un desconocimiento respecto a qué instituciones fueron arropadas bajo el citado programa y si es que lograron sobrevivir, rezago que, desgraciadamente, hemos de reconocer, se mantiene hoy en día.

En general, muchas de las colecciones antes señaladas suelen tener una formación más localista, esto es, son resultado de un intento de preservar la historia de la comarca. Los objetos

16. Véase el documento "Programa Nacional de Museos Comunitarios. México", en el siguiente link: <http://www.scm.oas.org/idms_public/SPANISH/hist_06/cidi01701s02.doc>.

17. Gracias a entrevistas sostenidas con los encargados del programa en Michoacán, detectamos que fue a inicios de la década de los noventa cuando se inició con su implementación formal, es decir, casi en los momentos finales del programa a nivel nacional.



Figura 5. Museo Álvaro Obregón. **Fotografía ©** Ramiro Aguayo Haro. Presidencia Municipal Álvaro Obregón, Michoacán, 2014.

arqueológicos suelen provenir principalmente de "donaciones" y hallazgos fortuitos no reportados a las instancias oficiales.[18] Para Acosta, la creación de este tipo de colecciones refleja más la creación de imaginarios vernáculos y formas locales de apropiación del territorio que de discursos patrimoniales (Acosta, 2018: 366), que en el caso michoacano, es común que sean relacionados con la presencia de los grupos tarascos (figura 5).

Básicamente, este esquema es lo que se define como un *museo tradicional*, ya que cuenta con tres componentes principales: una colección, un edificio como repositorio de dicha colección y un público (DeCarli, 2006: 24). Desafortunadamente, también debemos señalar que la mayoría de los museos comunitarios suelen estar aquejados por problemas comunes como instalaciones inadecuadas, dado que se establecen en cuartos improvisados o no aptos para ser utilizados con fines museísticos, lo que dificulta el desarrollo de un discurso a partir de sus objetos, por lo que es común observar acumulaciones de vasijas.

18. Otro factor importante es que varios de los objetos han sido "heredados" por sus familiares, por lo que se llega a establecer un importante vínculo afectivo con éstos, además de que es frecuente la idea de que el INAH se los va a quitar, por lo que confían más en los museos comunitarios, que están administrados por miembros de la comunidad.

Generalmente, la información que acompaña a algunas de las vitrinas suele ser escueta, o bien corresponde a interpretaciones provenientes de una lectura de la historia más local, que derivada del trabajo arqueológico. Debemos señalar que esta situación no es propiamente responsabilidad de quienes se encargan de la curaduría local, sino de la falta de trabajos arqueológicos formales en el área y de una adecuada estrategia de interpretación participativa. Valdría la pena implementar las estrategias que Gándara (2018) señala a efecto de que sean las comunidades un verdadero agente a la hora de conservar su patrimonio arqueológico. De acuerdo con este autor, la gente no conserva el patrimonio arqueológico, no porque sean malos o irresponsables, sino porque en ocasiones suelen desconocer su valor patrimonial y colectivo (Gándara, 2018: 76).

Pocos son los objetos que provienen de excavaciones profesionales y que se encuentran en exposición en museos comunitarios. El caso más representativo que sí cumple esta condición, es el de Tingambato, donde varios de los objetos localizados por Piña Chan y Kuñaki Oii fueron expuestos de manera permanente en la Presidencia Municipal. Al paso del tiempo, varios de los objetos se extraviaron (Oliveros, 2009: 752).

Las colecciones como fuente de información regional

La dinámica de registro de colecciones consiste en enfocarse únicamente en los detalles generales del monumento-mueble arqueológico, esto es, tipo de objeto, dimensiones, manufactura, temporalidad, encargado de dicho objeto y su ubicación (INAH-CNME, 2013: 21). Pese a que las cédulas de registro contienen campos dedicados a recabar información referente a su procedencia, ésta no necesariamente es tomada en consideración. Como ejercicio, revisamos los registros de algunas colecciones que se encuentran en el archivo del Centro INAH Michoacán, y notamos que pocos incluyen un sitio o región de procedencia de la pieza. Es factible que quien llevara a cabo el registro no prestara mayor atención a la información que proporciona el coleccionista o que acompaña al objeto, en parte por la falta de interés de quien lo registró o, lo más común, por la nula credibilidad que se le tiene al coleccionista.

Pero una información que aluda al origen de un objeto puede ser de gran relevancia, sobre todo al momento de identificar asentamientos en regiones donde por lo regular los registros son escasos. Esto deja vislumbrar un criterio realmente significativo en la praxis arqueológica y que no debemos de perder de vista: son las propias comunidades quienes conocen mejor su patrimonio, las que saben en dónde se localiza y, sobre todo, dejan de manifiesto qué tan relevante puede ser (figura 6). Este conocimiento del territorio fue integrado a las dinámicas de trabajo de los arqueólogos del CEMCA, quienes a partir de la información recabada en las comunidades de sus áreas de estudio, incrementaron significativamente el registro de sitios en la región de Zacapu y sus alrededores (Faugère-Kalfon, 1996: 31), por lo que su efectividad está por demás comprobada.



Figura 6. Elementos arqueológicos localizados por un habitante de la ribera del lago de Cuitzeo durante la labranza de su terreno. **Fotografía ©** Ramiro Aguayo Haro. Isla Tzirio, Michoacán, 2014.

En años recientes, a modo de trabajo interno, llevamos a cabo un ejercicio utilizando el esquema de Gradowczyk (Aguayo, 2015), enfocándonos en las colecciones del museo del estado, el cual resguarda las colecciones que reunieran el Lic. Torres Serranía (23 P.J.) y el Arq. Macías Armenta (226 P.F.). Una vez vaciada la información en un mapa, pudimos identificar que, en el primer caso, el área de captación del coleccionista abarcaba varios sectores de la Cuenca de Cuitzeo, principalmente los municipios de Álvaro Obregón, Zinapécuaro y el noroeste de Morelia; mientras tanto, la segunda colección parece provenir de distintas áreas de Tierra Caliente (Aguayo, 2015).

Durante el desarrollo del trabajo, observamos que varios objetos de la colección 23 P.J. presentaban un rótulo que indicaba lo que se identificó como el poblado de procedencia. Tal acción nos llevó a observar que es común que los coleccionistas, en su afán de dar un orden de sus objetos, lleven un control mediante un registro escrito o a partir del marcado físico del objeto, comportamiento que hemos detectado en otras colecciones registradas del estado de Michoacán.

Evidentemente no estamos descubriendo el hilo negro, puesto que existen varios casos en Michoacán en los que se ha aprovechado la información que acompaña a una colección casual,

forma de trabajo empleada por Zúñiga (2007), quien se enfoca en el estudio, catalogación y registro de ocho colecciones arqueológicas en la región de Tierra Caliente. A partir de este ejercicio, la arqueóloga logra identificar ciertos poblados cercanos a los sitios de donde se presume la procedencia de los objetos, llegando a integrar la información obtenida de las colecciones dentro de una dinámica sociocultural regional, de forma que las colecciones se vuelven útiles en términos de investigación (Zúñiga, 2007: 158).

Otro trabajo que se apoya en información de una colección casual es el de Pulido, que parte del análisis de la colección bajo resguardo del Grupo Rama en el municipio de Lázaro Cárdenas. Pulido (2008), quien además realiza un catálogo de las figurillas, identifica la procedencia de la colección en sitios localizados en la desembocadura del Balsas, varios de los cuales fueron registrados durante la realización del Proyecto de Salvamento de la Carretera Nueva Italia-Lázaro Cárdenas (Pulido, 2008: 11).

Algo que obligatoriamente se debe considerar a la hora de trabajar información de esta naturaleza, es el hecho de que existen ciertas restricciones generadas por la falta de un contexto arqueológico. Otros factores relacionados con la falta de contexto pueden estar ligados a los intereses del coleccionista por establecer un tema en su compilación, disociación entre artefactos y diversos elementos (Zúñiga, 2007: 158). No obstante, podemos señalar que, en una primera instancia, el estudio de colecciones permite identificar de manera preliminar qué esperar a la hora de adentrarse en un territorio a partir de un proyecto arqueológico formal, además de generar preguntas de investigación con un criterio más amplio. De ahí que el acceso a catálogos, o bien a los inventarios mismos, debería ser una fuente obligada de consulta, así como también debería encontrarse disponible para los investigadores.

Las reproducciones arqueológicas: una actividad difícil de ignorar

La reproducción de objetos arqueológicos es una actividad que tiene un alcance significativo. En el registro de colecciones en Michoacán no es extraño encontrar piezas cuya manufactura no necesariamente entra en la categoría de haber sido elaborada "en el momento previo a la imposición de la cultura hispánica en la región".

Importantes colecciones bajo resguardo de particulares, o bien, las del propio INAH en Michoacán, no están exentas de la presencia de objetos de manufactura reciente. También es habitual que en el Centro INAH Michoacán sea solicitado el registro de estos objetos por particulares, quienes señalan que corresponden a piezas arqueológicas auténticas, e incluso argumentan una historia que soporta su autenticidad,[19] como el hallazgo fortuito por parte de un conocido de toda su confianza quien se las obsequió, o bien, resultado de una herencia familiar, entre otras.

19. La LFMZAAH considera en su artículo 24 que la inscripción no determina la autenticidad del bien registrado, sin embargo, la decisión de integrarlos o no a una colección de objetos cuya manufactura es reciente, recae en quien lleva a cabo dicho procedimiento.

Los objetos a los que me refiero no están exentos de una historia que respalde la posesión de quien les resguarda. Es común que se aluda a un hallazgo ocasional producto de una obra que llevara a cabo un vecino o algún conocido, o que aparecieron al momento de que se estaba trabajando con el arado. Evidentemente, su origen suele ser el mismo: son resultado del comercio informal. En el caso moreliano, es frecuente que se oferten objetos que pretenden ser pasados como arqueológicos en el famoso tianguis dominical del "Audi", o bien, algunos comerciantes pasan vendiéndolos por las calles.[20]

El mercado de reproducciones es tan antiguo como el coleccionismo mismo. Indudablemente, al existir un comercio de objetos auténticos, no es extraño que se pretenda llevar al mercado objetos no originales. Las reproducciones con fines comerciales no son un fenómeno nuevo. Iracheta (2015: 71) y Schavelzon (2012: 10) señalan un importante comercio de piezas falsas en Teotihuacán desde mediados del siglo XIX, a tal grado que el propio Batres se interesó por ellos. En el caso michoacano no se tiene registro cuándo inició, aunque no es para nada extraño señalar que comenzara desde que existió cierto interés por acopiar objetos arqueológicos. En colecciones como la Torres Serranía, conformadas antes de la década de los setenta, ya se observan algunos objetos falsificados.

Es frecuente que los objetos en venta presenten evidencias de haber estado en un contexto arqueológico, lo que podemos calificar como un "proceso de legitimización", esto es, tierra adherida, partes fragmentadas e intervenidas, faltantes, entre otras más. La finalidad es denotar los estragos del tiempo, práctica que añade una mayor credibilidad al objeto.

Dentro del universo de las falsificaciones es factible distinguir al menos tres tipos: copias realistas, imitaciones burdas o fantasiosas y objetos mixtos (figura 7). Las primeras corresponden a reproducciones cuya calidad puede poner a dudar a cualquier arqueólogo; se caracterizan por reproducir objetos arqueológicos cuya calidad es indudable a tal magnitud que varias de ellas bien pueden estar en exhibición en museos o en colecciones privadas. Quienes reproducen este tipo de objetos se enfocan en falsificar hasta el más mínimo detalle, incluyendo los estragos del tiempo, manchas de magnesio, marcas dejadas por los insectos relacionados con los procesos *post mortem*, etc. (Cuevas y Pickering, 2005). Es evidente que tratan de penetrar en un mercado más selectivo donde los compradores no tienen un mayor poder adquisitivo.

Las reproducciones burdas son más *sui generis*. Consisten en objetos elaborados a partir de la mezcla de atributos de tradiciones culturales diversas. Al parecer quienes hacen las piezas pueden tener acceso a objetos arqueológicos auténticos, probablemente extraídos de excavaciones clandestinas, además de que conocen bien qué tipo de atributos son los más vendibles. Es de llamar la atención el imaginario que se llega a reproducir, así como la diversidad de materiales

20. Recientemente, al estar llevando a cabo la verificación de una colección arqueológica en un museo de la Cuenca de Cuitzeo, se acercó a mí una persona, que desconocía que yo era personal del INAH, para ofrecerme objetos "como los que estaba revisando". Conforme comencé a cuestionar sobre el tipo y origen de los objetos, su nerviosismo se hizo evidente, lo que propició su retiro de manera precipitada, no sin antes señalar que eran recientes y bajo ninguna circunstancia se trataba de piezas arqueológicas.



Figura 7. Detalle de esculturas de manufactura reciente que copian elementos prehispánicos. **Fotografía ©** Ramiro Aguayo Haro. Ciudad Hidalgo, Michoacán, 2019.

utilizados. No es inusual encontrar representaciones que simulan figuras cuyas tradiciones culturales son completamente diacrónicas, por ejemplo, figurillas de la tradición de tumbas de tiro decoradas con colores rojos y negros característicos de Chupícuaro, o bien, lo que parece ser incensarios tipo teatro teotihuacanos, en cuya parte superior se localiza una figurilla de la fase Mixtlán. No menos frecuente es la reproducción de figurillas antropomorfas en barro, mujeres embarazadas sosteniendo sus senos o amamantando a niños en alusión a la fertilidad, un tópico muy habitual. Recientemente, algunos de estos objetos elaborados en piedra tienden a incorporar lo que parecen ser seres extraterrestres.

Las figuras masculinas de personajes en posición sedente y sus características tres plumas son quizás el objeto estereotípico en lo que a reproducciones se refiere, llegando a ofertarse como auténticos hasta en reconocidas páginas de internet.

Los objetos mixtos implican el uso de objetos arqueológicos auténticos que son mezclados entre sí, que pueden o no incorporar elementos de manufactura reciente. Tal práctica involucra la destrucción parcial o total de artefactos, lo que se convierte ya en un claro daño al patrimonio. Al parecer, se intenta dar la sensación de un trabajo sumamente especializado, además de impregnarle al nuevo objeto una mayor complejidad y garantizar una apariencia auténtica (Batalla y González, 2017: 19).

Las prácticas relacionadas con la producción y comercialización de objetos apócrifos merecen una mayor atención debido a que las reproducciones son un ejemplo de que ciertos sectores de la población conciben y conviven con su patrimonio arqueológico.

Reflexiones finales

¿Hasta qué punto una colección arqueológica deja de aportar información? Sin duda alguna es necesario replantear estrategias para el aprovechamiento de las colecciones arqueológicas debido a que, mediante el uso de nuevas tecnologías, es viable extraer una mayor cantidad de información de un objeto, ya sea que provenga de un contexto controlado, o bien, de una colección casual. Independientemente de su origen, las colecciones arqueológicas siguen aportando datos relevantes.

Por otro lado, las colecciones también tienen el potencial de permitirnos realizar un primer acercamiento a una región de forma previa a su intervención. Si como nos señala Zúñiga (2007) es información que hay que tomar con cierta cautela, lo cierto es que no deja de ser un muestreo que no es factible desechar y menos en regiones donde únicamente se tienen nociones muy generales sobre los grupos pretéritos que las habitaron. Si bien el registro de una colección arqueológica representa el cumplimiento de una normatividad establecida, basada en normas nacionales e

internacionales,[21] también debería de ser una actividad encaminada a convertirse en una potencial fuente de investigación del patrimonio arqueológico de una región.

Asimismo, pese a que los proyectos arqueológicos cuentan con una fase de análisis e interpretación, también deberían contar con una propuesta de manejo de sus colecciones una vez concluida la fase de investigación. Aunque es cierto que en ocasiones algunos de ellos llegan a publicar algunos catálogos, lo innegable es que es más la excepción que la regla. Si contáramos con ello, podríamos hacerle frente a una dinámica de trabajo muy común en la arqueología nacional, separando materiales e informes, considerando que ambos no son elementos disociados, sino partes de un cúmulo de información que se complementa entre sí.

Es sabido que, de las sumas exorbitantes producto de las subastas de bienes arqueológicos, se estima que 98% de las ganancias quedan en los bolsillos de los intermediarios (UNESCO, s.f.: 2), por lo que aquella idea de obtener grandes ganancias por su venta es sólo una entelequia, generando a la larga una mayor pérdida a las comunidades que beneficios. Es necesario tomar acciones frente a la destrucción del patrimonio arqueológico, ya que el comercio de objetos en la escala que sea dificulta la conservación, siendo la propuesta de Gándara (2018) de que la comunidad es y debe de ser la primera línea de defensa del patrimonio arqueológico, un derrotero a considerar. Por otro lado, se debe buscar la implementación de los distintos tratados internacionales para la protección del patrimonio arqueológico, sin embargo, es preciso que su aplicación se lleve a cabo en conjunto con la legislación local desde que el objeto se encuentra en su contexto, y no sólo cuando ya fue ofertado por alguna una casa de subastas (Galindo, 2017: 125).

En este sentido, el registro de bienes arqueológicos, así como un seguimiento puntual de las colecciones, se convierte en una importante herramienta para la protección con la que se podrían evitar situaciones como los recientes casos de venta de objetos en Europa, en los que el Estado mexicano tuvo una acción limitada debido a la imposibilidad para corroborar la manera en que los objetos fueron sustraídos de su contexto original. Sin duda alguna, las comunidades son claves para la protección del patrimonio arqueológico.

21. Las cédulas de registro arqueológico que emplea el INAH fueron elaboradas tomando en consideración disposiciones internacionales, ya sea para su manejo museístico (Mesa, Echauri y Hernández, 2017: 235), o en atención a la norma internacional de descripción de bienes culturales señalada en *Object ID*, la cual es utilizada por instituciones como Interpol para integrar su base de datos de aquellos objetos robados. Esta norma considera nueve categorías informativas, así como cuatro pasos para su registro. Para mayor información, consúltese las páginas de Interpol y del Consejo Internacional de Museos en los siguientes links: <https://www.interpol.int/es/Delitos/Delitos-contra-el-patrimonio-cultural/Object-ID> y <https://icom.museum/es/recursos/normas-y-directrices/objectid/>.

Bibliografía

Acosta Castro, Adrián (2018). "Itinerarios, temas y tramas del coleccionismo arqueológico en el occidente de México: apuntes para un estado de la cuestión". *Em Questão*, *24*(2), mayo-agosto, pp. 358-387. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.19132/1808-5245242.358-387>, consultada el 1 de mayo de 2020.

Aguayo Haro, Ramiro (2015). *Las colecciones arqueológicas del Museo de la Estampa, Cuitzeo, Michoacán.* Morelia: INAH (inédito).

Águila Chávez, Carlos del (2019). "Colecciones arqueológicas de los museos. Posibilidades congeladas en la interpretación científico social. Modelos y perspectivas". Recuperado de: <http://www.gestioncultural.org/boletin/pdf/GestionMuseos/CDelAguila.pdf>, consultada el 12 de febrero de 2019.

Ballart Hernández, Joseph y Jordi Juan i Tresserras (2008). *Gestión del patrimonio cultural.* Barcelona: Ariel Patrimonio.

Batalla Rosado, Juan José y Gregorio González Centeno (2017). "Las falsificaciones de códices mesoamericanos: una revisión de su censo". En Izaskun Álvarez Cuartero (ed.), *Conflicto negociación y resistencia en Las Américas* (pp. 17-30). Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca / Asociación Española de Americanistas.

Baudrillard, Jean (1996). "The System of Objects". Recuperado de: <http://web.mit.edu/allanmc/www/baudrillard.collecting.pdf>, consultada el 5 de febrero de 2015.

Castillo Mangas, María Teresa (2009). "El Registro Nacional de Colecciones de Piezas Arqueológicas en Custodia de Particulares". En María Teresa Castillo Mangas, Pedro Francisco Sánchez Nava y Miguel Median Jaén (eds. y comps.), *Memoria del registro arqueológico en México. Treinta años*. México: INAH.

_____ y Silvia Mesa Dávila (2009). "Propuesta de actualización del Catálogo Nacional de Colecciones: motivaciones y expectativas". En Silvia Mesa Dávila *et al*. (coords.), *Memoria del registro arqueológico en México. Treinta años*. México: INAH.

Cristín, Alejandro y María del Carmen Perrilliat (2011). "Las colecciones científicas y la protección del patrimonio paleontológico". *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, *63*, pp. 421-427.

Cuevas, Ephrain y Robert Pickering (2005). "Caracterización de manchas de manganeso en artefactos prehispánicos del occidente de México". En Eduardo Williams, Phil C. Weigand, Lorenza López Mestas y David C. Grove (coords.), *El antiguo Occidente de México. Nuevas perspectivas sobre el pasado prehispánico*. Zamora: Colmich.

DeCarli, Georgina (2006). *Un museo y comunidad en la preservación activa de su patrimonio.* San José, Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica / UNESCO / Instituto Latinoamericano de Museos.

Espejel Carbajal, Claudia (2014a). "Búsqueda de tesoros, saqueo y destrucción del contexto arqueológico". En Claudia Espejel (ed.), *La investigación arqueológica en Michoacán. Avances problemas y perspectivas* (pp. 475-478). Zamora: Colmich.

_____ (2014b). "Historia de la arqueología en Michoacán". En Claudia Espejel (ed.), *La investigación arqueológica en Michoacán. Avances problemas y perspectivas* (pp. 13-102). Zamora: Colmich.

Faugère-Kalfon, Brigitte (1996). *Entre Zacapu y río Lerma: culturas en una zona fronteriza.* México: Centre Francais d'Etudes Mexicaines et Centramericaines.

Galindo Sosa, Francisco (2017). *Tratados internacionales en la defensa del patrimonio cultural en México* (tesis de maestría en derecho). Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-UMSNH, Morelia.

Gándara Vázquez, Manuel (2011). *El análisis teórico en ciencias sociales: Aplicación a una teoría del origen del Estado en Mesoamérica.* Zamora: Colmich.

_____ (2018). "De la interpretación temática a la divulgación significativa del patrimonio arqueológico". En Manuel Gándara Vázquez y María Antonieta Jiménez Izarraraz (coords.), *Interpretación del patrimonio cultural* (pp. 29-96). México: INAH.

Gradowczyk, Mario H. (2004). "Apuntes sobre el coleccionismo". *Revista Archivos del Presente*, pp. 71-77. Buenos Aires.

Hernández Hernández, Francisca (2001). *Manual de museología.* Madrid: Síntesis.

Hernández Sánchez, Alberto (2006). "Arqueólogos vs. coleccionistas: Ley Federal de 1972". *CENIDIAP* (revista digital), septiembre-diciembre.

INAH-CNME (2013). *Manual de procedimientos para el manejo de colecciones y control del inventario de bienes culturales muebles.* Recuperado de: <https://www.normateca.inah.gob.mx/pdf/01472579935.PDF>, consultada el 3 de abril de 2019.

Iracheta Cenecorta, María del Pilar (2015). *Búsqueda de la Pompeya mexicana. Las exploraciones de Leopoldo Batres en Teotihuacán, 1905-1910.* Toluca: Godemex / El Colegio Mexiquense/ UAEM.

López Wario, Luis Alfredo y Salvador Pulido Méndez (2014). "Factores de incidencia en la recuperación y el estudio de datos arqueológicos en Michoacán". En Claudia Espejel Carbajal (ed.). *La investigación arqueológica en Michoacán. Avances, problemas y perspectivas* (pp. 455-474). Zamora: Colmich.

Luna Ruiz, Juan Edilberto (2002). *El semillero de los museos comunitarios. Procesos de apropiación simbólica del patrimonio cultural en comunidades del altiplano central* (tesis de maestría en ciencias antropológicas). UAM-Iztapalapa, México.

Macías Goytia, Angelina (1987). "La presencia del Instituto Nacional de Antropología e Historia en Michoacán con el doctor Román Piña Chan". En *Homenaje a Román Piña Chán* (pp. 109-114). México: IIA-UNAM.

Martínez, Ariatna Leticia (2002). "Documentando colecciones arqueológicas. Dos casos de estudio del Museo de América". *Anales del Museo de América, 10*, pp. 267-290.

Medina Leyto, Mirna (1988). "Informe de los resultados del proyecto Atlas Arqueológico Nacional para el Estado de Michoacán". En Margarita Gaxiola y Javier López (coords.), *Memoria del Proyecto Atlas Arqueológico Nacional. 1985-1988* (pp. 460-550). México: INAH.

Mesa, Silvia, Ilena Echauri y Wanda Hernández (2017). "El registro público del patrimonio cultural en el INAH". *Arqueología*, *52*, pp. 229-246.

Michelet, Dominique (1992). "El centro norte de Michoacán: características generales de su estudio arqueológico regional". En Dominique Michelet (coord.), *El Proyecto Michoacán 1983-1987* (pp. 12-52). México: CEMCA.

Nalda, Enrique (1996). "Coleccionismo, saqueo y legislación". *Arqueología Mexicana*, *IV*(21), pp. 48-53.

Olivé Negrete, Julio César (1995). "El Instituto Nacional de Antropología e Historia. Antecedentes, organización, funcionamiento y servicios". En *INAH, una historia* (vol. 1, pp. 33-108). México: INAH.

Oliveros Morales, Arturo (2004). *Hacedores de tumbas en El Opeño, Jacona, Michoacán.* Zamora: Colmich / H. Ayuntamiento de Jacona.

_____ (2009). "Michoacán: riesgos y bondades del coleccionismo en provincia". En Silvia Mesa Dávila *et al*. (coords.), *Memoria del registro arqueológico en México. Treinta años*. México: INAH.

Pacheco Ruiz, Rodrigo (2008). *Arqueología y coleccionismo: una metodología al proceso de investigación arqueológico* (tesis de licenciatura en arqueología). ENAH, México.

Pérez de Micou, Cecilia (1998). "Las colecciones arqueológicas y la investigación". *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, *8*, pp. 223-233. São Paulo.

Pulido Méndez, Salvador (2008). *Figurillas antropomorfas del delta del Balsas. Clasificación e interpretación.* México: INAH.

Rivera Guzmán, Ángel Iván (2009). "La custodia del pueblo: las colecciones arqueológicas de los museos comunitarios de Oaxaca" En Silvia Mesa Dávila *et al*. (coords.), *Memoria del registro arqueológico en México. Treinta años* (pp. 759-770). México: INAH.

Rodríguez García, Ignacio (2017). *La arqueología en México. Cultura y privatización.* México: Cámara de Diputados-LXIII Legislatura.

Sánchez Nava, Pedro Francisco y Luis Alberto López Wario (2010). *Coleccionismo y peritajes arqueológicos.* México: INAH.

Schávelzon, Daniel (2012). "El imaginario prehispánico: el origen de las falsificaciones de Tlatelolco". *Antilha. Revista Mexicana de Historia, Arte y Literatura*, 1, pp. 9-20.

Trigger, Bruce G. (1992). *Historia del pensamiento arqueológico.* Barcelona: Crítica.

UNESCO (s.f.). *La lucha contra el tráfico ilícito de objetos culturales. La convención de 1970: pasado y futuro. Carpeta informativa.* Recuperado de: <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/Info_Kit_ES.pdf>, consultada el 2 de febrero de 2019.

Zúñiga Alcántara, Erika (2007). *Materiales arqueológicos de la Tierra Caliente michoacana* (tesis de licenciatura en arqueología). ENAH, México.

El juego de pelota en la vertiente del Lerma

Eugenia Fernández Villanueva Medina*

ISSN: 2007-6851
p.126 – p. 146
Fecha de recepción del artículo: abril de 2019
Fecha de publicación: agosto de 2020
Título del artículo en inglés: *The Pre-Hispanic Ballgame on the Slope of the Lerma*

Resumen
En la vertiente del río Lerma existen evidencias de la confluencia de diversos grupos humanos, cada uno con sus rasgos culturales propios, dando lugar a un crisol en el que aquellos grupos interactuaron favoreciendo un desarrollo local peculiar, principalmente durante los periodos Clásico y Epiclásico. La región, pese a mantener una dinámica propia, estuvo inmersa en el desarrollo cultural de lo que comúnmente se conoce como Mesoamérica, independientemente de la validez actual de dicho concepto. Entre los rasgos considerados típicamente mesoamericanos destaca la práctica del juego de pelota. En este trabajo daré cuenta de la presencia de ese rasgo cultural en la porción norte del estado de Michoacán y el sur de Guanajuato, sin abordar el tema del juego en sí mismo, a fin de sentar las bases para posibles explicaciones sobre la dinámica poblacional de esa región durante la época prehispánica.

Palabras clave: juego de pelota, Epiclásico, desarrollo local.

Abstract
On the Lerma river side there is evidence of the confluence of various human groups, each one with its own cultural features, giving rise to a melting pot in which these groups interact favoring a peculiar local development, mainly during the classic and epiclassic. The region, despite maintaining its own dynamic, was immersed in the cultural development of what is known as Mesoamerica, regardless of the validity that this concept currently has. Among the features considered typically Mesoamerican, highlights the practice of the ball game. In this work I will give an account of the presence of this cultural feature in the northern portion of the state of Michoacán and the south of Guanajuato, without addressing the issue of the game itself, in order to lay the foundations for possible explanations on the population dynamics of that region during pre-Hispanic times.

Keywords: *ball game, Epiclassic, local development.*

* Centro INAH Michoacán (eugenia_fernandez@inah.gob.mx).

Introducción

La práctica ritual del juego de pelota ha sido un tema común entre los arqueológos mexicanos y extranjeros que trabajan en México, lo cual no es casual dada la gran cantidad de evidencias existentes. Lo anterior tiene que ver, sin duda, con la relevancia que le dio el ser considerado como uno de los rasgos característicos de las "altas culturas mesoamericanas". Independientemente de lo rebasado de ese concepto, lo cierto es que el tema del juego de pelota sigue vigente en las investigaciones del México prehispánico.

El objetivo de este trabajo es recuperar la información generada hasta ahora respecto a la existencia de canchas de juego de pelota en la vertiente del río Lerma. Esta región ha jugado un papel importante en la historia prehispánica, ya que se trata de una zona de confluencias culturales que han derivado en problemáticas de estudio muy interesantes.

En el primer apartado se abordará muy brevemente –dado que no es el objetivo central del trabajo– el juego de pelota como práctica cultural, para dar paso a la sección en la que se habla de sus evidencias en el occidente mexicano, entendido éste como una región que presenta características propias de desarrollo durante la época prehispánica, así como algunas compartidas con otras áreas culturales de Mesoamérica.

En una siguiente sección, me enfoco en la vertiente del río Lerma, en su porción entre los estados de Guanajuato y Michoacán, como una unidad cultural, enunciando los rasgos compartidos, principalmente en lo que se refiere a arquitectura, materiales y prácticas mortuorias.

Posteriormente, presento un mapa y una tabla en el anexo con la ubicación de los sitios registrados hasta ahora (oficial y extraoficialmente) en los que se practicaba el juego de pelota, tomando como base la existencia de canchas. Lo anterior no significa que se incluyan todos los sitios en los que se jugaba a la pelota, sino únicamente los identificados hasta ahora.

En las conclusiones se presenta un análisis general sobre el corpus de datos del apartado anterior y propongo una explicación inicial respecto a la práctica ritual del juego en la región.

Un breve esbozo del juego de pelota como práctica cultural

El juego de pelota es una de las expresiones culturales que Paul Kirchhoff consideró para definir el concepto de Mesoamérica; así, todo sitio arqueológico que mostrara evidencias de tal actividad era considerado como perteneciente a las altas culturas mesoamericanas que se desarrollaron en la época prehispánica. El juego de pelota se practicó en el antiguo territorio mexicano y parte de Centroamérica, desde el Preclásico o Formativo en zonas como Guatemala, Yucatán, Chiapas,[1] Michoacán, Veracruz, el centro de México, Guerrero y Jalisco.

1. En Paso de la Amada, en la región de Soconusco, Chiapas, se ha localizado la cancha de pelota más antigua de Mesoamérica, como lo señalan Taladoire y otros autores.

Para los años cuarenta, cuando Kirchhoff acuña el concepto *Mesoamérica*, la porción occidental del país apenas era considerada en el escenario arqueológico de México. Se conocía someramente la cultura chupícuaro o las tumbas de El Opeño y algunos otros asentamientos de la región de Zamora-Jacona,[2] así como sobre los principales sitios tarascos o purépechas, además de cierta información relacionada con Zacapu. También era conocida la Tierra Caliente de Michoacán: Apatzingán, Tepalcatepec, el Balsas y Huetamo, y la del estado de Guerrero. Sobre Nayarit, Jalisco y Colima se tenía información principalmente referida a contextos funerarios. En contraste, las zonas olmeca, maya, oaxaqueña y el centro de México estaban ampliamente documentadas, tanto arqueológicamente como a nivel de fuentes, cuyo conocimiento facilitó la selección de rasgos comunes a partir de los cuales se acuñó el término. Para el Occidente también existían fuentes escritas, como la *Relación de Michoacán* y las *Relaciones geográficas*, a partir de las cuales la región pudo ser considerada en la acuciosa tarea de recabar información para conformar una de las subáreas culturales mesoamericanas.

No obstante, el juego de pelota no constituyó uno de los rasgos característicos de dicha región, ya que su práctica no era común durante el Posclásico. Actualmente, la información arqueológica ha crecido y cada vez se encuentran más elementos comunes a otras áreas, que demuestran que la región de Occidente formaba parte del mundo mesoamericano. Uno de esos elementos es, precisamente, el juego de pelota, cuya práctica, aunque se remonta al periodo Formativo, está documentada en las fuentes históricas del siglo XVI, principalmente para el centro de México y el área maya, en las que se detallan los ritos previos, los mitos asociados, los elementos relacionados y la práctica misma del juego (Taladoire, 2015a y 2015b). No ahondaré aquí ni en la historia, ni en las características del juego en sí mismo, ya que el objetivo es identificar su práctica en asentamientos de la región de estudio, a fin de esbozar explicaciones sobre su presencia/ausencia.

Si bien la mayoría de los sitios con juego de pelota en el Occidente de México no corresponden al Posclásico tardío y, por lo tanto, no se cuenta con información escrita al respecto, tenemos la fortuna de encontrar los terrenos en los que se llevaba a cabo esa práctica cultural, asimismo contamos con elementos iconográficos que representan a jugadores de pelota o a deidades relacionadas con el juego.

Según Taladoire, uno de los principales simbolismos del juego de pelota está relacionado con la fertilidad:

> Los dioses asociados al juego pertenecen casi todos al complejo divino definido por Nicholson como lluvia-humedad-fertilidad agraria (rain-moisture-agricultural fertility). Los motivos y elementos asociados a este complejo incluyen naturalmente la lluvia, el agua, el parto, el maguey y el pulque,

2. Plancarte había realizado estudios en Jacona; Caso y Acosta llevaron a cabo trabajos en Zacapu, Pátzcuaro, Tzintzuntzan e Ihuatzio.

> los malacates, los colores verde y rojo, y animales como el coyote, el cocodrilo, entre otros (Taladoire, 2015b: 198).

Si bien estos datos fueron obtenidos a partir del análisis de documentos pictográficos de diferentes regiones de Mesoamérica y se refieren a épocas más tardías, considero válida la asociación si tomamos en cuenta a la práctica del juego de pelota como una tradición cultural.

La relación entre el ritual del juego de pelota y la fertilidad está también señalada por distintos autores, entre ellos Schele y Miller, quienes afirman que "se cree que el juego de pelota estaba relacionado con diversas funciones y significados: portal al inframundo, escenario de recreación de batallas cósmicas entre los cuerpos celestes, rituales de fertilidad, ceremonias de guerra, afirmación política de gobernantes, escenario para sacrificios humanos, etcétera" (Schele y Miller, 1986, citados por Aguilar-Moreno, 2015: 74). Para el caso de la vertiente del Lerma medio, la asociación de canchas con terrazas o con ríos es una constante, por lo que considero que una función relacionada con ritos de fertilidad es más que sugerente.

Las evidencias de juego de pelota en el occidente mexicano.

En un acucioso trabajo, Taladoire (1981) hace un gran esfuerzo por clasificar los distintos tipos de canchas identificadas hasta entonces en Mesoamérica y en el suroeste de Estados Unidos, algunas de ellas localizadas en el Occidente y el norte de México (Michoacán, Guerrero, Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Sinaloa).[3] Unos de los tipos definidos por Taladoire son aplicables, en lo general, a las canchas identificadas en la región del Lerma, objeto de este trabajo; tal es el caso del tipo 0, que consiste en sólo dos banquetas paralelas y que el mismo autor señala que fue agregado a su tipología a sugerencia de Braniff (Taladoire, 1998: 175); otro de los tipos que pueden aplicarse en las canchas en estudio es el VI, por lo menos en lo que se refiere a la planta general de I latina o doble T. Sin embargo, en la mayoría de los casos desconocemos el perfil de los cuerpos como para asignarles un tipo y una variedad específicos. En la región existen canchas con características propias, no consideradas en el trabajo de Taladoire, por lo que no se les asignará la nomenclatura propuesta por él.

Las evidencias más antiguas del juego en el occidente de México se remontan al último milenio antes de Cristo en El Opeño, municipio de Jacona, Michoacán, uno de los sitios funerarios más importantes de esta región, donde se encontró –en un contexto funerario– un conjunto de figurillas de barro, representando a cinco jugadores, ataviados con bastón (presumiblemente para golpear la pelota) y prendas de protección en la pierna, y tres espectadoras del juego de pelota (Oliveros, 2006: 253). También se localizó un pequeño yugo de piedra, asociado al juego. En

3. Ahora sabemos que también se han encontrado evidencias en Chihuahua, Zacatecas, Querétaro y Nayarit.

ese sitio prácticamente sólo se han excavado contextos de ese tipo,[4] por lo que desconocemos las características de las canchas en las que se jugaba, aunque según Oliveros,[5] las tumbas mismas, con sus dos banquetas laterales, pudieran representar el espacio sagrado para su práctica.

Durante el Epiclásico, en la llamada fase Lupe (600-850 de nuestra era) se desarrollaron, en el actual Michoacán, una gran cantidad de asentamientos, principalmente en la zona comprendida entre Zacapu y el río Lerma, donde se presentan canchas, muchas veces combinadas con patios hundidos (Faugère-Kalfon,1996). En total, Faugère-Kalfon documenta 14 sitios con canchas para juego de pelota en dicha región, 5 de ellos corresponden a la fase Lupe. A la misma época pertenecen las canchas localizadas y exploradas en Tingambato (primera excavada en el estado), en Zaragoza/Cerro de los Chichimecas y en Potrero de los Coyotes. Recientemente se llevaron a cabo excavaciones en un sitio con juego de pelota localizado en las inmediaciones de la población de Ucácuaro, Michoacán (Fernández Villanueva, 2019), del que aún no se tienen fechamientos, pero que presumiblemente corresponde a la misma época, probablemente a su fase inicial. Para el Posclásico temprano, las canchas en el centro-norte de Michoacán se hacen presentes un poco más al sur, en el malpaís de Zacapu, en sitios de otra naturaleza como Milpillas y El Palacio entre otros (Michelet *et al*., 1992).

En el estado de Jalisco, Weigand y García (2005) documentan la existencia de 89 canchas de juego en el área nuclear de Teuchitlán, desde la fase El Arenal (0 a 150 d.C.), siguiendo en la fase Ahualulco (150-350 d.C.) y terminando en la llamada fase Teuchitlán (350-650 d.C.), asociados siempre con arquitectura circular.

En Colima, el juego está documentado con una cancha en el sitio El Chanal, hacia el periodo Posclásico temprano, aunque existe una serie de figurillas alusivas a su práctica y algunos modelos de canchas de barro provenientes de tumbas de tiro fechadas principalmente hacia el Formativo tardío y el Clásico temprano, es decir, en un amplio periodo comprendido entre 300 a.C. y 400 d.C. (Stevenson, 1998).

Guerrero muestra evidencias de la práctica del juego de pelota y de aros o anillos relacionados con la misma, en la cuenca del Balsas medio y en la Costa Grande, donde se han documentado desde los años cuarenta (Lister, 1971: 630). Su práctica se dio principalmente durante el periodo Clásico en una serie de sitios localizados en las diferentes regiones del estado: la Costa Grande (La Soledad de Maciel), la Tierra Caliente, en la región de Xochipala y en Tlapa (Reyna y Rodríguez, 1990). Su práctica se documenta también en la región de Chilapa/Zitlala, aunque aún no hay claridad en las fechas (Schmidt, 2005: 14). Teopantecuanitlán, fechado hacia la época olmeca, presenta evidencias de su práctica en dos canchas (Martínez Donjuan, 1985: 215).

4. Si bien, en un lugar cercano al cementerio prehispánico se excavó una casa, aparentemente contemporánea a las tumbas, no se tienen aún datos concluyentes para probarlo (Oliveros, comunicación personal, 2000).

5. Oliveros, comunicación personal, 2000.

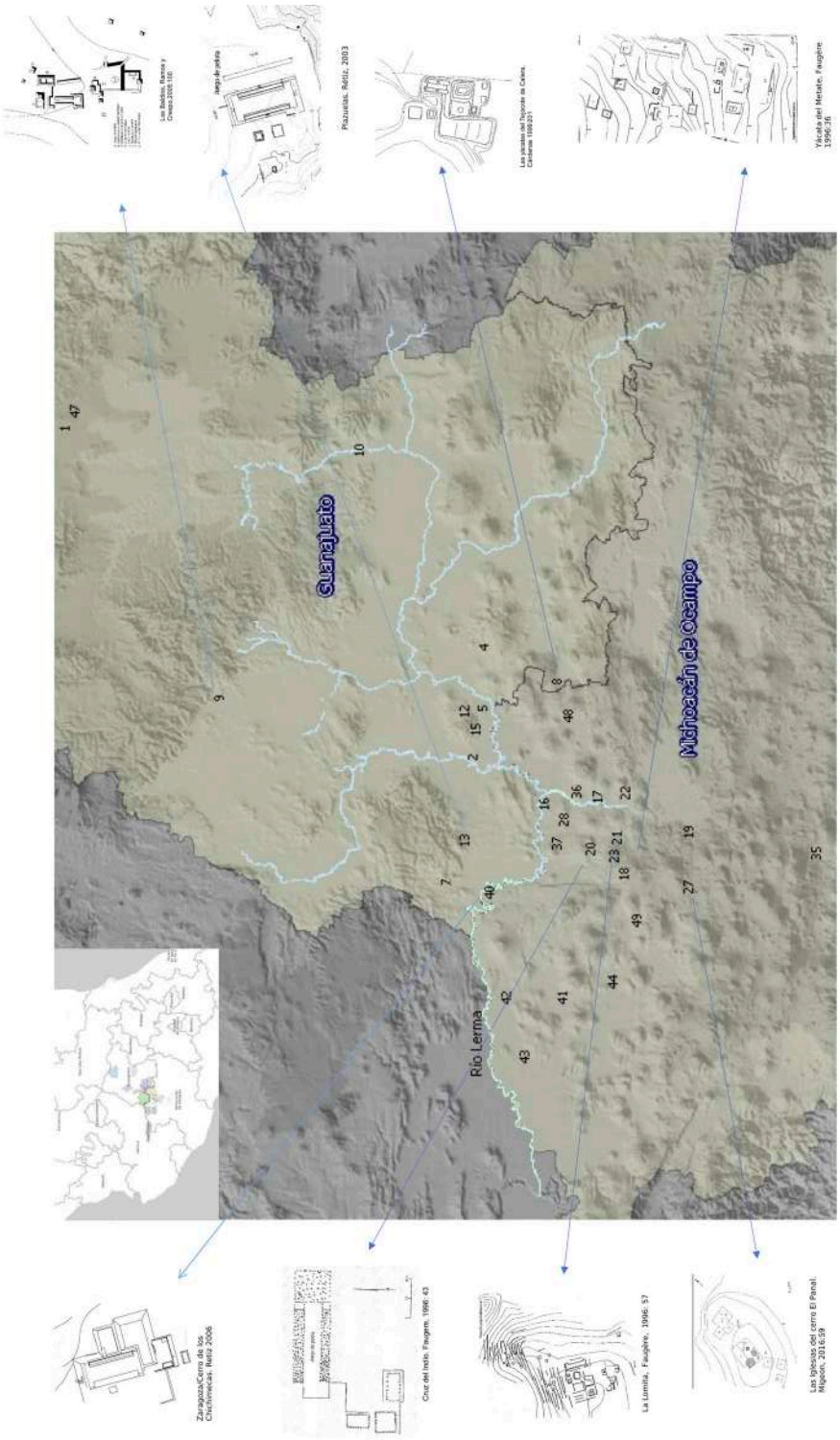


Figura 1. Mapa de distribución de las canchas de juego de pelota en la región identificadas hasta hoy. Se incluyen croquis de algunos sitios marcados dentro del mapa. Por cuestiones de espacio, sólo se ubican algunos de los sitios. Elaborado por Eugenia Fernández-Villanueva con base en información propia y bibliografía de diversos autores (Brambila *et al*., 1993; Faugère-Kalfon, 1996).

En Guanajuato se conocen varios sitios con canchas para pelota: El Cobre (Plazuelas), El Fuerte-Huanímaro, Madre Vieja, Los Baldíos y Carabino (Brambila *et al*., 1993: 90-91). De ellos únicamente ha sido excavado El Cobre/Plazuelas, que corresponde al periodo Epiclásico (Castañeda *et al*., 2007). En el mapa presentado en este trabajo se incluyen algunos otros sitios en los que se ha identificado la presencia de canchas a partir de las imágenes de satélite o de proyectos de área, como el *Atlas arqueológico nacional* y el Proyecto Suroeste de Guanajuato.

Para ilustrar lo anterior se presentan un mapa con la distribución de las canchas en la región, un cuadro cronológico (tabla 1) y una tabla en el anexo de este artículo con las principales características de cada una de ellas.

Hasta ahora se tienen registrados formalmente 1 516 sitios prehispánicos para el estado de Guanajuato,[6] de los cuales 174 pertenecen a la tradición de los patios hundidos y sólo 12 –Plazuelas (2), Casas Tapadas, La Cualanda II, Las Yácatas del Tejocote de Calera, Los Baldíos (Chichimequillas) , Cerro Angamacutiro, Cerro Palo Blanco, El Fuerte Huanímaro, Otates Madre Vieja, La Cantera y Carabino, éste último localizado en los límites con San Luis Potosí– tienen evidencias de la práctica del juego de pelota, al menos en una o más canchas expresamente construidas para tal fin. Otros sitios del vecino estado de Querétaro, como La Trinidad y Los Cerritos, también tienen cancha de pelota (Brambila *et al*., 1993: 90).

En el actual Michoacán existe una alta densidad de sitios prehispánicos en la vertiente del Lerma, muchos de ellos relacionados con los yacimientos de obsidiana del complejo Zináparo-Prieto y con la ciénega de Zacapu. Los municipios del norte del estado presentan evidencias de diferentes momentos de ocupación prehispánica, aunque las evidencias de juegos de pelota se concentran en Angamacutiro, Ecuandureo, La Piedad, Panindícuaro, Penjamillo, Vista Hermosa, Yurécuaro, Zacapu y Zamora.

La vertiente del Lerma Guanajuato/Michoacán como región cultural

Como *región cultural* entiendo una parte del espacio físico natural en la que se distribuyen rasgos culturales de forma sincrónica, aunque ello no signifique que todos sean abundantes o coexistentes.

Cronológicamente, la región muestra una densa ocupación principalmente durante el Clásico y el Epiclásico (fase Lupe), aunque también durante la fase La Joya (850-900 d.C.) (Castañeda *et al*., 1988; Faugère-Kalfon, 1996). La distribución de sitios en la región, así como la identificación de los principales rasgos culturales, permiten establecer la presencia de un sistema de asentamientos, entendido éste como "el conjunto de reglas que generan un patrón de sitios…"[7] (Flannery,

6. Según el catálogo de sitios del estado de Guanajuato de la Subdirección de Registro Público de Monumentos y Zonas Arqueológicos e Históricos, 2016.

7. Traducción del autor del presente artículo.

Tabla 1. Cuadro cronológico, copia textual de cuadro de Faugère-Kalfon (1996: 89)

	Cuenca de México y Valle de Tula (Millon y Cobean)		*Centro-norte de Michoacán (Michelet)*	*Lerma (Snarskis)*	*Zacatecas (Kelley)*
1500				Acámbaro	
1400	Azteca III	Palacio	Milpillas		
1300	Aztecas I/II	Fuego			
1200					
1100	Mazapan	Tollan	Palacio		
1000					Post. Chalchihuites
900	Coyotlatelco	C. Terminal Corral	La Joya	Lerma	
800	Proto Coyotlatelco	Prado	Reciente Lupe		
700	Metepec Temprano				Vesuvio
600	Xolalpan		Jarácuaro		
500					
400			Loma Alta		Canutillo
300	Tlamimilolpa			Mixtlán	

1976: 162), considerando las coincidencias y elementos compartidos entre aquéllos. Si bien falta aún establecer cronologías absolutas en la mayor parte de los sitios de la región, así como la función que desempeñaba cada uno de ellos.

La información generada hasta ahora permite realizar un análisis en torno a tres aspectos principales: la posición altitudinal de las canchas (emplazamiento), su orientación y su cronología.

Arquitectura

En el plano de la concepción y la creación de espacios, así como de adaptación al paisaje por parte de la población prehispánica de la región en estudio, destaca el aprovechamiento de las laderas medias y bajas de los cerros a partir de su nivelación artificial para facilitar la construcción de conjuntos de edificios, tanto monumentales como habitacionales, y por el terraceo artificial con fines agrícolas y para control de la erosión. También es notoria una diferencia en el tamaño y en las características de los sitios arqueológicos, que pone de manifiesto una jerarquía interna, marcada también, entre otras cosas, por la presencia de canchas para juego de pelota. Son comunes las plataformas bajas y las plazas –abiertas o cerradas–, los patios hundidos, así como una amplia dispersión de habitaciones construidas en los terrenos nivelados artificialmente.

Las variantes arquitectónicas son muchas: los materiales constructivos, la ubicación topográfica, la distribución de los edificios al interior de los asentamientos y el acceso a éstos.

Como se mencionó al inicio de este trabajo, la vertiente del Lerma es una zona de confluencias culturales que se manifiestan claramente en la arquitectura. Como rasgos relevantes, es decir, aquellos que pueden ser un marcador de interacción regional e interregional, de cambios en los sistemas de organización interna, de diferencias étnicas o de función de los sitios, destacan la arquitectura circular, las canchas para juego de pelota, los patios y plazas (cerrados o hundidos). También existen murallas o restricciones en el acceso y espacios con columnas. Aunque ésas son características generales de la macrorregión –con excepción de las murallas y las columnas–, existen particularidades en las inmediaciones de cada uno de los ríos que alimentan al Lerma, en los que se han hecho estudios a nivel micro que nos permiten conocer un poco más a detalle cada vertiente. Un ejemplo de lo anterior es el río Laja, región en la que el patrón durante la llamada fase San Miguel (100 a.C. a 300 d.C.) consiste en plataformas cuadrangulares con patio interior y templo sobre una de las plataformas, mientras que para fechas posteriores la arquitectura se basa en un patio cerrado o hundido con templo en uno de los costados y estructuras menores en la periferia. En esa región sólo se ha reportado una cancha para juego de pelota: Madre Vieja.

El caso del río Turbio es diferente: ahí los sitios se caracterizan por estar ubicados en las laderas altas, con pendientes abruptas y en lugares escarpados, por lo que fueron construidos con base en amplias extensiones de terrazas. Los asentamientos del Turbio, específicamente los que están ubicados hacia el poniente de la sierra de Abasolo, carecen de patios hundidos, rasgo inherente a los asentamientos del Bajío guanajuatense, y forman parte de la Tradición Bajío, propuesta por Cárdenas (1999). Predominan los sitios con terrazas identificados como defensivos (Pérez, 2010: 106). También hay sitios con juegos de pelota, que se concentran mayoritariamente en la porción sur del Turbio, hacia las inmediaciones del Lerma: Zaragoza, Plazuelas, San Antonio Carupo, Casas Tapadas, Palo Blanco, Cerro Angamacutiro y Los Baldíos (Pérez, 2010: 100-101).

En lo que se refiere a la ciénega de Zacapu, un poco más alejada del cauce del río Lerma, pero por donde pasa uno de sus afluentes, el río Angulo, el comportamiento de los antiguos pobladores giró en torno a una laguna, desecada artificialmente a principios del siglo XX; en ese caso particular, los asentamientos se construyeron principalmente a la orilla de la laguna, tanto en la ribera como en las lomas (pequeñas islas que sobresalían del espejo de agua) donde hubo una densa ocupación humana desde los últimos tiempos del Formativo y hasta finales del Clásico, hacia el año 1000 de nuestra era. Después de esa fecha, el asentamiento se fue hacia la sierra (Arnauld y Faugère-Kalfon, 1998: 15). Hacia el poniente del río es donde se concentran los sitios epiclásicos y del Posclásico temprano, algunos de ellos con canchas para juego de pelota.

Los datos recuperados hasta ahora indican que la ocupación humana más copiosa hacia el norte del Lerma, en el Bajío guanajuatense, tuvo lugar durante el periodo Clásico y tiene que ver con la Tradición Bajío,[8] caracterizada, entre otras cosas, por la arquitectura de patio hundido, común a diferentes regiones de Mesoamérica para la misma época.[9] Lo que hace relevante la presencia de ese rasgo arquitectónico para definir una tradición cultural es, sin duda, su alta concentración en un territorio claramente delimitado, lo cual se designa con el término de *región homogénea*, que se refiere a un "tipo de región que presenta mayor semejanza entre las unidades que la componen que con las unidades que pertenecen a otras regiones" (Pumain, 2004).

En lo que se refiere a la arquitectura circular, su núcleo es la zona de los valles centrales del estado de Jalisco (véase Weigand, 1993 y 2008). Sin embargo, existen evidencias de ese tipo de arquitectura en los estados vecinos de Michoacán y Guanajuato. Por ejemplo, en plena mancha urbana de La Piedad, existe un sitio llamado Cerrito del Muerto, en el que el elemento arquitectónico más notorio es una gran estructura circular de más de 100 metros de diámetro. Lamentablemente no tenemos mayor información sobre éste, a excepción de una pequeña estructura aparentemente habitacional de planta circular y una pequeña plaza con un montículo asociado; desconocemos si existieron otros elementos arquitectónicos relevantes.[10] En Guanajuato también se ha publicado información sobre la presencia de estructuras circulares (Crespo, 1993) y se han identificado algunas otras a partir de fotointerpretación y de recorridos de superficie.

En algunos otros sitios, la arquitectura monumental presenta una combinación de los elementos arquitectónicos mencionados, por ejemplo, Plazuelas-El Cobre (municipio de Pénjamo, Guanajuato), donde hay tanto canchas para pelota (dos) como arquitectura circular. En otros, en cambio, se da la combinación patio hundido-estructura circular, como es el caso de Peralta (municipio de Abasolo, Guanajuato).

8. Recientemente se obtuvieron fechas tanto por carbono 14 como por arqueomagnetismo, que corresponden al Epiclásico (600-900 dne), lo que hace suponer que la ocupación de algunos de los asentamientos fue continua a lo largo de ambos periodos (Cárdenas, 1999: 19).

9. Como sabemos, este tipo de unidades arquitectónicas eran también comunes en Teotihuacán, en Monte Albán, en La Quemada, en Chiapas, en Guerrero, en Tabasco, e incluso, la encontramos de manera aislada en Tingambato y Loma de Santa María, Michoacán. También hay evidencias de esta tipología arquitectónica en Honduras y en el Perú.

10. Esta información fue recuperada en una excavación de rescate realizada en 1992 por la que suscribe.

Materiales arqueológicos

En esta región, la cerámica ha estado fuertemente estereotipada por los materiales procedentes de Chupícuaro, cuya belleza y fina manufactura llamó la atención de los especialistas; no obstante, la cerámica chupícuaro representa sólo a una de las fases del desarrollo cultural prehispánico en la región. Otros tipos cerámicos que se pueden considerar como típicos de la vertiente del Lerma medio, principalmente para el Epiclásico (550-900 dne), son el garita (cerámicas cafés pulidas con incisiones), el rojo/bayo, el blanco levantado,[11] y yo agrego algunas cerámicas rojas monocromáticas.[12] Las formas principales son las ollas, las copas con base pedestal y los cajetes. Me parece muy pertinente el señalamiento de Pomedio respecto a las tradiciones cerámicas de la región: "Ahora bien, para las tres tradiciones cerámicas diagnosticadas del Bajío epiclásico, parece que el fenómeno considerado es solamente visual (el resultado visible de un decorado específico), rebasando implicaciones técnicas, es decir, el conjunto o parte de la cadena operativa de fabricación de las vasijas y su proceso decorativo" (Pomedio, 2015: 239). Justamente, los resultados del trabajo de la mencionada autora, así como las comparaciones entre los materiales en un taller de cerámica llevado a cabo en 2007 entre los responsables de los proyectos de investigación en los sitios de Cóporo, Peralta, Cerro Barajas y Zaragoza/Cerro de los Chichimecas, que derivó en la publicación de Pomedio *et al*. (2013) y en una convención para la nomenclatura de los tipos cerámicos a nivel regional, han permitido entender con más certeza las particularidades de los desarrollos locales, así como establecer correlaciones más claras, tanto entre los materiales cerámicos como entre éstos y ciertos rasgos arquitectónicos diagnósticos: por ejemplo, los patios hundidos, los juegos de pelota y la arquitectura circular. Considerar únicamente los complejos cerámicos y su relación con la arquitectura no es suficiente para entender la dinámica de la vertiente del Lerma; para ello es necesario analizar también la distribución y las características generales de la industria lítica, entre la que es notoria la abundancia de navajas, raspadores, cuchillos y puntas de obsidiana, así como instrumentos de riolita, excéntricos instrumentos elaborados en obsidiana,[13] y algunas prácticas culturales manifiestas, entre otras cosas, en los sistemas de enterramientos.

Conclusiones

Tras esta somera revisión a nivel espacial de los sitios con juego de pelota en esta región, surge una serie de interrogantes que pueden ser el inicio de una línea de investigación tendente a explicar a la vertiente del Lerma como área cultural homogénea.

11. Clasificación desarrollada por Saint Charles en 1990 y que sigue funcionando como base general para identificar las tradiciones cerámicas regionales, aunque recientemente se han llevado a cabo trabajos específicos que permiten acotar dichas tradiciones (Pomedio *et al*., 2013; Pomedio, 2015).

12. No ahondaré aquí en la descripción de estos tipos porque son materia de un trabajo mucho más amplio; únicamente me limitaré a enunciarlos como referencia general.

13. Como ya se mencionó, en la región se localizan diferentes fuentes de abastecimiento de obsidiana, destacando las sierras de Pénjamo y de los Agustinos, y el complejo Zináparo/Varal.

Es interesante recalcar que la ausencia de canchas para juego de pelota en los sitios del Bajío es notoria, lo que podría indicarnos momentos distintos de ocupación, la existencia de grupos diferentes que coexistieron en una misma región o sitios contemporáneos de la misma gente que jugaba roles distintos en un sistema regional de asentamiento.

Hasta el momento se tienen fechamientos absolutos para el sitio Plazuelas y algunos de los ubicados al sur del Lerma, cuyas características generales son distintas a los del Bajío.

Por otra parte, aparece en escena un tercer elemento o rasgo arquitectónico que se asocia ya sea con el patio hundido, ya sea con el juego de pelota. La asociación de arquitectura circular con canchas es una línea muy interesante a seguir, dado que puede tratarse de una supervivencia del Preclásico en Jalisco llevada al Bajío y reforzando la calidad de zona de confluencias culturales.

El análisis de la información disponible y los detalles arquitectónicos que pudieran mostrarse en los planos de los asentamientos no son un fin en sí mismos, sino que constituyen sólo un apoyo y un punto de partida a nivel de indicadores arqueológicos para tratar de conformar un corpus de información que nos permitirá entender y explicar cómo se comportaban los grupos humanos del pasado prehispánico en la región, cómo vivían, cómo construían, qué elementos del paisaje tomaban en cuenta, cómo organizaban sus espacios y cómo se relacionaban entre sí y con otras culturas.

La información generada hasta ahora en la vertiente del Lerma ofrece un atractivo reto para llevar a cabo un análisis regional. En este caso, el elemento a considerar como eje bien puede ser la práctica cultural del juego de pelota como manifestación ritual, relacionada con la vocación agrícola de los sitios y la necesidad de aumentar la producción de alimentos para sostener una cada vez mayor población. Revisando la bibliografía general sobre la práctica ritual del juego de pelota, destaca la asociación de ésta con la fertilidad. El análisis de la información a la que se tiene acceso indica que en la región, la mayoría de los sitios con juego de pelota está asociada con sitios terraceados y con materiales que datan del periodo Epiclásico.

Un análisis preliminar de la información recabada hasta ahora, que puede consultarse en la tabla que se adjunta en el anexo, muestra que no existe una regla en la relación entre la orientación, el emplazamiento de las canchas al interior del sitio, y la cronología; por lo anterior, se puede concluir que la homogeneidad de la región estudiada en este artículo, en lo referente al juego de pelota, reside precisamente en su heterogeneidad.

Bibliografía

Aguilar-Moreno, Manuel (2015). "Ulama: pasado, presente y futuro del juego de pelota mesoamericano". *Anales de Antropología*, *49*(I), pp. 73-112. México, IIA-UNAM-

Arnauld, Chartlotte y Brigitte Faugère-Kalfon (1998). "Evolución de la ocupación humana en el centro-norte de Michoacán (Proyecto Michoacán, CEMCA) y la emergencia del Estado Tarasco". En Véronique Darras (coord.), *Génesis, culturas y espacios en Michoacán* (pp.13-34). México: Centre Francais d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

Blake, M. (1991). "An Emerging Early Formative Chiefdom at Paso de la Amada, Chiapas, México". En W.R.J. Fowler (ed.), *The Formation of Complex Society in Southeastern Mesoamerica* (pp. 27-46). Ann Arbor: CRC Press.

Brambila, Rosa (1993). "Datos generales del Bajío". *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, *25*, pp.3-10. México: Seminario de Arquitectura Prehispánica-Centro de Investigaciones en Arquitectura y Urbanismo-Facultad de Arquitectura-UNAM.

_____, Ana María Crespo y J. Carlos Saint Charles (1993). "Juegos de pelota en El Bajío". *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, *25*, pp. 89-95.

Braniff C., Beatriz (2010). *La arquitectura de Mesoamérica y de la Gran Chichimeca.* México: INAH.

Cárdenas, Efraín (1999). *El Bajío en el Clásico: análisis regional y organización política*. Morelia: El Colegio de Michoacán.

Castañeda López, Carlos *et al*. (2007). *Zonas arqueológicas de Guanajuato. Cuatro casos: Plazuelas, Cañada de la Virgen, Peralta y el Cóporo*. Guanajuato: Instituto Estatal de Cultura.

_____, Luz María Flores, Ana María Crespo, José A. Contreras, Trinidad Durán y Juan Carlos Saint-Charles (1988). "Interpretación de la historia del asentamiento en Guanajuato". En *Primera reunión sobre las sociedades prehispánicas en el centro-occidente de México* (pp. 321-355). Querétaro: Centro Regional INAH Querétaro (Cuaderno de Trabajo, 1).

Clark, John E. y Mary E. Pye (2006). "Los orígenes del privilegio en el Soconusco, 1650 a.C.: dos décadas de investigación". *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, *2. Historia y Antropología del Deporte*. México, Proimmse / IIA-UNAM.

Crespo, Ana María (1993). "Estructuras de planta circular en El Bajío". *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana*, *25*, pp. 79-88.

Espejel Carbajal, Claudia (2014). "Historia de la arqueología en Michoacán". En Claudia Espejel Carbajal (ed.), *La investigación arqueológica en Michoacán. Avances, problemas y perspectivas* (pp.13-101). México: El Colegio de Michoacán.

Faugère-Kalfon, Brigitte (1991). "San Antonio Carupo (centro-norte de Michoacán, México): nuevas evidencias de ciertas transformaciones en el inicio del Posclásico" (doi:10.3406/jsa.1991.1372), *Journal de la Societé des Américanistes*, 77, pp. 45-61. Recuperado de: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1991_num_77_1_1372>.

_____ (1996). "Entre Zacapu y r*ío Lerma: culturas en una zona fronteriza*". *Cuadernos de Estudios Michoacanos, 7*. México: Centre Francais d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

Fernández Villanueva, Medina Eugenia (2019). *Proyecto de salvamento arqueológico carretera Zamora-EC autopista México-Guadalajara, tramo Maravatío-Zapotlanejo*. Archivo técnico del Consejo de Arqueología-INAH, México.

Flannery, Kent V. (1976). *The Early Mesoamerican Village.* Nueva York: Academic Press.

Lister, Robert (1971). "Archaeological Synthesis of Guerrero". En Gordon Ekholm e Ignacio Bernal (eds.), *Archaeology of Northern Mesoamerica* (part II; pp. 619-663). Londres / Texas / San Antonio: University of Texas Press (Handbook of Middle American Indians, 11).

Martínez Donjuan, Guadalupe (1985). "El sitio olmeca de Teopantecuanitlán en Guerrero". *Anales de Antropología, 22*(1), pp. 215-226.

Martínez V., Balvina y Luis Felipe Nieto (1987). *Distribución de asentamiento prehispánicos en la porción central del río Laja* (tesis de licenciatura en arqueología). ENAH, México.

Michelet, Dominique *et al*. (1992). "El Proyecto Michoacán 1983-1987. Medio ambiente e introducción a los trabajos arqueológicos". En D. Michelet (coord.), *Cuadernos de Estudios Michoacanos*, *4*. México.

Migeon, Gérald (2016). *Patrones de asentamiento del malpaís de Zacapu (Michoacán, México) y de sus alrededores en el Posclásico*. París: BAR International Series.

Oliveros, Arturo (2004). *Hacedores de tumbas en El Opeño, Jacona, Michoacán*. Jacona: El Colegio de Michoacán / Ayuntamiento de Jacona.

_____ (2006). "El Opeño. Un antiguo cementerio en el occidente mesoamericano". *Ancient Mesoamérica*, *17*, pp. 251-258. doi:10.1017/S0956536106060172

Pérez Álvarez, Lizbeth (2010). *Los asentamientos terraceados y el río Turbio como frontera cultural* (tesis de maestría en arqueología). El Colegio de Michoacán, La Piedad.

Pomedio, Chloé (2015). "Las tradiciones alfareras en el Bajío epiclásico: necesidad y aportes del estudio tecnológico de la tradición decorativa incisa. *Anales de Antrop*ología, *49*(I), pp. 223-260. México: IIA-UNAM.

_____, Grégory Pereira y Eugenia Fernández V. (eds.) (2013). "La cerámica del Bajío y regiones aledañas: cronología e interacciones". *Monographs in American Archaeology*, 31. Oxford: BAR International, series 2519.

Pumain, Denise (2004). "Homogeneidad". En *Hypergéo: Análisis espacial-índice* (enciclopedia electrónica). Recuperado de: <http://www.hypergeo.eu/spip.php?rubrique56>.

Ramos, Jorge y Ana María Crespo (2005). "Reconocimiento de los patrones arquitectónicos del centro-norte de México: del Clásico al Epiclásico". En Eduardo Williams, Phil Weigand, Lorenza López Mestas y David Grove (eds.), *El antiguo Occidente de México. Nuevas perspectivas sobre el pasado prehispánico* (pp. 93-105). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Reyna Robles, Rosa Ma. y Felipe Rodríguez B. (1990). "La época clásica en el estado de Guerrero". En Amalia Cardós de Méndez (coord.), *La época clásica: nuevos hallazgos, nuevas ideas. Seminario de Arqueolo-*

gía (pp. 221-236). México: INAH.

Schmidt, Paul (2003). "Arqueología de superficie en el área de Chilapa-Zitlala, Guerrero, México. Temporada I". Informe presentado a FAMSI.

_____ (2005). "Arqueología de superficie en el área de Chilapa-Zitlala, Guerrero, México. Temporadas 2 y 3 (2004-2005)". Informe presentado a FAMSI.

Stevenson Day, Jane (1998). "El Juego de pelota del Occidente". En Richard F. Townsend y Patricia Rieff Anawalt (eds.), *El antiguo Occidente de México. Arte y arqueología de un pasado desconocido* (pp. 155-171). Art Institute of Chicago / Los Angeles County Museum of Art/Thames and Hudson.

Taladoire, Eric (1981). *Les terrains de Jeu de Balle: Mésoamérique et sud-ouest des Etats-Unis. Etudes mésoaméricaines*, vol. 4, serie II. México: Mission Archéologique et Ethnologique Française au Mexique.

_____ (1998). "Los juegos de pelota en el Occidente de México". En R. Ávila, J.P. Emphoux, L.G. Gastellum, S. Ramírez, O. Schöndube y F. Valdez (eds.), *El Occidente de México: arqueología, historia y medio ambiente. Perspectivas regionales. Actas del IV Coloquio internacional de Occidentalistas* (pp. 75-188). Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara / Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación.

_____ (2000). "El juego de pelota mesoamericano. Origen y desarrollo". *Arqueología Mexicana*, *44*, pp. 20-27.

_____ (2015a). "¿El centro del tlachco, el centro del mundo?" *Anales de Antropología*, *49*(I), pp. 157-181. México: IIA-UNAM.

_____ (2015b). "Las aportaciones de los manuscritos pictográficos al estudio del juego de pelota". *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, *37*(106), pp. 181-221. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttextypid=S0185-12762015000100007ylng=esytlng=es>, consultada el 22 de octubre de 2019.

_____ (2015c). "Cinco tesis discutibles relativas al juego de pelota". *Arqueología. Revista de la Coordinación Nacional de Arqueología*, *50* (2ª *ép.*), pp. 191-209. México: INAH.

Weigand, Phil (2008). "La tradición Teuchitlán del Occidente de México: excavaciones en los Guachimontones de Teuchitlán, Jalisco". En Phil Weigand, Christopher Beekman y Rodrigo Esparza (eds.), *Tradición Teuchitlán* (pp. 29-62). Zamora: El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco.

_____ (1993). *Evolución de una civilización prehispánica*. Morelia: El Colegio de Michoacán.

_____ y Acelia García de Weigand (2005). "El juego de pelota monumental de los Guachimontones, Teuchitlán, Jalisco". En Eduardo Williams, Lorenza López, Phil C. Weigand y David C. Grove (eds.), *El antiguo Occidente de México. Nuevas perspectivas sobre el pasado prehispánico* (pp. 45-72). Morelia: El Colegio de Michoacán.

Anexo

Nombre y datos relevantes de los sitios con cancha para juego de pelota en la región. Elaborada por Eugenia Fernández Villanueva, 2020

ID	*Nombre/municipio*	*Orientación*	*Fase*	*Descripción*
1	Carabino, San Diego de la Unión, Gto.	NO-SE	La Joya-Palacio	"El juego de pelota se encuentra al poniente de la plaza principal del sitio, delimitado por dos basamentos y una plataforma. Junto a la estructura del juego, al este, está una plataforma alargada, siguiendo la orientación mayor del sitio que es de norte a sur. A diferencia del resto de las construcciones, el juego de pelota tiene 8 grados de desviación al oeste del norte. Las medidas de la cancha son de sesenta metros de largo por seis de ancho, con una planta en l" (Brambila *et al*., 1993: 92)
2	Cerro Angamacutiro, Abasolo, Gto.	E-O	ND	Cancha cerrada al oeste con estructura circular. Al norte de la cancha hay un montículo con plaza.
3	Cerro Palo Blanco, Huanímaro, Gto.	E-O	ND	ND
4	Cualanda II, Valle de Santiago, Gto.	E-O	ND	La cancha tiene forma de I latina, pero se encuentra abierta por el poniente, mientras que al oriente está delimitada por una plataforma con patio hundido y montículo. Mide 60 por 16 metros y está delimitada por dos cuerpos paralelos. Forma parte de un conjunto de estructuras ubicado al sur del asentamiento. Al norte hay otro grupo de dos plataformas con montículo (descripción basada en el croquis publicado en Cárdenas, 1999: 197)
5	El Fuerte/Huanímaro, Huanímaro, Gto.	NE-SO	ND	"El juego de pelota se localiza al sureste de un sistema de terrazas coronadas por un basamento piramidal. Está orientado a 22 grados al este del norte […] Sus medidas aproximadas son de 60 metros de largo con 20 de ancho, con todo y estructuras. El juego de pelota de este sitio presenta una planta cerrada únicamente en una de sus cabeceras. La estructura que la delimita es una plataforma circular semejante a las de la tradición de Teuchitlán" (Brambila *et al*., 1993: 92-93)

6	La Cantera, Huanímaro, Gto.	N-S	Lupe	ND
7	Las Casas Tapadas, Pénjamo, Gto.	NO-SE	ND	La cancha es abierta, consistente en dos cuerpos paralelos. Mide 55 metros de largo por 10 de ancho. Está ubicada al sur del conjunto de estructuras en la parte alta de una meseta. Al poniente existe una estructura aparentemente circular, mientras que hacia el norte hay una serie de terrazas y nivelaciones, la más cercana a la cancha es de grandes dimensiones (descripción basada en el croquis de Mario Rétiz, consultado en sus notas inéditas en Proyecto Atlas Arqueológico Nacional, trabajo de campo, 1987)
8	Las yácatas del Tejocote de Calera, Salvatierra, Gto.	E-O	ND	"[…] una cancha para juego de pelota de 50 por 22 m, con estructuras alargadas que la delimitan, un poco más grandes que la cancha misma, miden 60 m […]" (Cárdenas, 1999: 200)
9	Los Baldíos (Chichimequillas), Silao, Gto.	N-S	Lupe	Se trata de un sitio complejo. La cancha está asociada directamente a dos estructuras con patio, una al norte y otra al noreste, así como con otros elementos. Al sureste de este conjunto se observa otro complejo de plataformas, patios y estructuras, así como probables habitaciones (descripción con base en el croquis de Ramos y Crespo, 2005: 100)
10	Madre Vieja, Comonfort, Gto.	NE-SO	La Joya (Tollan)	La cancha está ubicada al poniente de un conjunto arquitectónico, conformado por tres estructuras que forman una plaza abierta hacia el noreste, localizado al oriente del sitio; la cancha, con dos banquetas paralelas "[…] tiene una planta abierta con una cabecera al norte. Su cancha tiene sesenta metros de largo por seis de ancho, y está orientado 15 grados al este del norte" (Brambila *et al*., 1993: 94)
11	Mesa de los Ramírez, Silao, Gto.	ND	ND	ND
12	Otates, Huanímaro, Gto.	N-S	Lupe	ND

13	Plazuelas/El Cobre, Pénjamo, Gto.	NO-SE	Lupe	Forma de I latina, ubicada al sur del conjunto principal de estructuras. Exenta, pero asociada a otros edificios. "[…] Mide 65 metros de largo por 15 de ancho […] A lo largo de sus paredes interiores se adosaron dos muros en talud […] al exterior los taludes se repiten […] La proporción de sus cuerpos laterales es diferente […]" (Castañeda, 2007: 28)
14	Plazuelas/El Cobre II, Pénjamo, Gto.	E-O	ND	Cuerpos paralelos. Abierta. Aislada
15	San Juan Grande, Huanímaro, Gto.	N-S	ND	ND
16	Conguripo, Amgamacutiro, Mich.	N-S	ND	Aislada, consiste en dos cuerpos alargados paralelos de aproximadamente 55 metros de largo. La cancha mide cerca de 13 metros de ancho y es abierta
17	El Chirimoyo (Mich. 81), Panindícuaro, Mich.	ND	La Joya	Forma de I latina. Cancha con zonas terminales cerradas, ubicada al noroeste del sitio.
18	El Palacio de San Antonio Carupo (Mich. 103), Penjamillo, Mich.	E-O	Lupe-Palacio-Milpillas	Forma parte del conjunto principal, junto con una estructura cuadrangular porticada y con columnas cuadradas. La cancha tiene forma de I latina con cabezales. Presenta escalinatas. "[…] caracterizada por zonas terminales cerradas y por sus banquetas internas (15 m y 3 m de ancho, respectivamente)" (Faugère-Kalfon, 1996: 39)
19	El Palacio/La Crucita (Mich. 23), Zacapu, Mich.	NO-SE	Palacio	Dos canchas cerradas (Migeon, 2016: 109). Una de ellas está ubicada al sur del conjunto principal de estructuras, aislada
20	La Cerámica /El Cajete/Cruz del Indio (Mich.113), Penjamillo, Mich.	E-O	Lupe	La cancha es uno de los 4 edificios del conjunto Cruz del Indio, ubicado al norte del mismo. Tiene forma de I latina, abierta por su lado oeste. Mide 35 m de largo por 6.5 de ancho (Faugère-Kalfon, 1996: 43)
21	La Lomita (Mich. 385), Panindícuaro, Mich.	N-S	La Joya	Sitio con varios conjuntos. La cancha, con forma de I latina, se ubica al oriente de la estructura piramidal central. El sitio coincide con el sitio del mismo nombre registrado por Salvamento Arqueológico del INAH (Faugère-Kalfon, 1996: 56)
22	La Mesa de la Cañada, Panindícuaro, Mich.	NE-SO	ND	ND

23	La Mesa del Cerro Chico (Mich. 139), Penjamillo, Mich.	NE-SO	La Joya	Forma parte de un conjunto de por lo menos 12 estructuras, una de ellas redonda. Construida con bloques tallados. No hay mayor información
24	Las Gallinas, Panindícuaro, Mich.	ND	ND	Parece coincidir con el sitio Las Iglesias de San Vicente, registrado por el Cemca y descrito en esta misma tabla. No hay mayor información
25	Las Iglesias de Ojo de Agua (Mich. 108), Penjamillo, Mich.	E-O	La Joya	Cancha con forma de I. Cerrada. Asociada a un conjunto de edificios con plaza (Faugère-Kalfon, 1996)
26	Las Iglesias de San Vicente (Mich. 339), Panindícuaro, Mich.	ND	Palacio	Sólo se menciona que parece haber existido una cancha de aproximadamente 46 m de largo. El sitio coincide con el denominado Las Gallinas, registrado por Salvamento Arqueológico del INAH
27	Las Iglesias del Cerro El Panal (Mich. 91), Zacapu, Mich.	N-S	Lupe	Forma de I latina. La cancha se localiza en el segundo grupo de un conjunto de estructuras. Está asociada a dos estructuras cuadradas de 6 metros de lado, una de ellas en su esquina sureste, y una plaza (Migeon, 2016: 57)
28	Las Iglesias del Llano El Tesoro, Angamacutiro, Mich.	ND	ND	ND
29	Las Iglesias del Varal (Mich. 332), Panindícuaro, Mich.	ND	La Joya/ Palacio	Únicamente se menciona que en el sitio dominan una estructura piramidal y una cancha de 4 metros por 9 metros de ancho
30	Las Iglesias de Hurtado (Mich. 102), Penjamillo, Mich.	E-O	ND	Forma parte del grupo principal de estructuras, junto con un montículo. Presenta escalones y una superestructura en la banqueta norte. Ubicada al sur. Cuerpos paralelos, abierta
31	Las Iglesias Viejas de Ziquítaro (Mich. 115), Penjamillo, Mich.	N-S	Lupe	Cancha asociada a plataformas y terrazas, consiste en dos cuerpos alargados paralelos, abierta. Muy destruida
32	Milpillas (Mich. 95), Zacapu, Mich.	E-O	Milpillas	Cancha en forma de I latina, localizada en uno de los 12 grupos que conforman el sitio. Asociada a una estructura piramidal, cuartos, caminos y terrazas. De alguna manera, la cancha es el eje que organiza el resto de las estructuras del conjunto
33	Pasillo de la Leona (Mich. 399), Penjamillo, Mich.	N-S	ND	Tiene forma de I latina, "[…] mide 10 metros de ancho y 75 de largo. En el centro de su zona terminal norte, se encuentra una estructura cuadrada baja de 7 metros de lado" (Faugère-Kalfon, 1996: 60)

34	San Miguel, Panindícuaro, Mich.	N-S	ND	Cuerpos paralelos. Abierta (fotointerpretación)
35	Tingambato, Tingambato, Mich.	NE-SO	Lupe	
36	Tunillas, Angamacutiro, Mich.	N-S	ND	Cancha abierta integrada al conjunto arquitectónico principal, consistente en plataformas, un montículo y plaza. Al sureste hay tres basamentos que forman una plaza abierta al este. Mide 45 metros por 11. Consiste en dos cuerpos paralelos y, aunque la cancha es abierta, está delimitada al norte y al sur por plataformas que hacen que adopte la forma general de I latina o doble T
37	Yácata del Cerro Guandaro (Mich. 150), Penjamillo, Mich.	N-S	La Joya	Cancha en forma de I latina, ubicada al sur de una estructura piramidal de grandes dimensiones. Tiene zonas terminales cerradas
38	Yácata del Metate (Mich. 51), Panindícuaro, Mich.	N-S	Lupe	Ubicada en la parte central del asentamiento, siguiendo el eje longitudinal, en su extremo este; exenta, cuerpos paralelos, abierta
39	Yácata La Carbonera (Mich. 50), Panindícuaro, Mich.	N-S	Lupe	Ubicada en el extremo sur del conjunto ceremonial, exenta. Cuerpos paralelos, abierta por el norte
40	Zaragoza/Cerro de los Chichimecas, La Piedad, Mich.	NO-SE	Lupe	Cancha con forma de I latina, cerrada por el sur con una estructura cuadrangular baja y acceso por el lado poniente del cabezal. Al norte, la cancha es abierta y con un desnivel de 1.8 metros. Mide 14 metros de ancho por 57 de largo, incluidas las zonas terminales, que miden 5 metros cada una. Presenta escalinatas de acceso al exterior de la parte media de los cuerpos laterales
41	Ucácuaro, Ecuandureo, Mich.	E-O	Jarácuaro	Cancha en forma de I latina, cerrada por el oeste; por el este se encuentra destruida, por lo que desconocemos si era cerrada o no. Localizada al sur del conjunto principal de estructuras que tiene un eje norte-sur. Es el último de los elementos construidos antes del inicio de la ladera del cerro que limita al sitio por ese costado
42	El Perdido, Yurécuaro, Mich.	NE-SO	ND	Cuerpos paralelos
43	Potrero de los Coyotes, Vista Hermosa, Mich.	E-O	Lupe	Cancha abierta por el poniente, al oriente está delimitada aparentemente por una estructura pequeña. Su límite norte es una plataforma de 70 por 70, mientras que el sur es una banqueta

44	El Espíritu, Zamora, Mich.	NE-SO	ND	Cancha localizada al poniente de un montículo. Cuerpos paralelos
45	Agua Caliente, Panindícuaro, Mich.	E-O	ND	Cuerpos paralelos. Fotointerpretación
46	Copales, Valle de Santiago, Gto.	NO-SE	ND	Cuerpos paralelos. Puede ser parte de Cualanda II. Fotointerpretación
47	Purísima de Guadalupe, San Luis de la Paz, Gto.	NO-SE	ND	Cuerpos paralelos. Fotointerpretación
48	La Excusa, Puruándiro, Mich.	NO-SE	ND	Cuerpos paralelos. Fotointerpretación
49	Tlazazalca, Tlazazalca, Mich.	N-S	ND	Cuerpos paralelos. Fotointerpretación
50	Yácata La Ordeña (Mich. 321), Zacapu, Mich.	ND	Lupe	Cancha en forma de I latina: "[...] la cancha mide 41.5 m de largo incluyendo las zonas terminales y su pasillo tiene 15.5 m de ancho" (Migeon, 2016: 103).
51	El Zirate (Mich. 316), Zacapu, Mich.	ND	ND	Sólo se menciona como una de las estructuras que conforman al sitio, pero no se describe (Michelet *et al*., 1992: 24)
52	Llano del Tesoro/El Durazno, Zináparo, Mich.	ND	ND	Sitio con una yácata, terrazas, juego de pelota, sin mayor descripción (Michelet *et al*., 1992: 29)

Nota: *núm*.: número del sitio que aparece en el mapa; *ND*: no hay datos; *I*: forma de doble T o I latina, característica de las canchas mesoamericanas.

El salvamento paleontológico en San José de Gracia, Michoacán: notas sobre la construcción del escenario de trabajo

Ana Fabiola Guzmán* / Eugenia Fernández Villanueva Medina**

ISSN: 2007-6851
p. 147 – p. 158
Fecha de recepción del artículo: abril de 2019
Fecha de publicación: agosto de 2020
Título del artículo en inglés: *Paleontological Rescue in San Jose de Gracia, Michoacán: Notes on the Construction of the Workstage*

Resumen

Una de las diferentes modalidades del trabajo de campo en el ámbito de la paleontología y de la arqueología contempladas en la normatividad mexicana es el salvamento. Este texto muestra los pasos que hubo que dar en la construcción del escenario de trabajo para llevar a cabo un salvamento paleontológico en el municipio de Marcos Castellanos, Michoacán. Se evidencia aquí la importancia de la sinergia entre la sociedad civil, los niveles de gobierno y dos diferentes dependencias al interior del propio INAH. El hallazgo de fósiles poscraneales, poco comunes, de un gonfoterio longirrostrino, probablemente del género *Rhynchotherium*, el cual ocasionó modificaciones en el cronograma inicial del proyecto de salvamento. Gracias a la sinergia mencionada fue posible recuperar dichos fósiles y contar ahora con el ejemplar de gonfoterio más completo en el país.

Palabras clave: Michoacán, Gomphotheriidae, paleontología, sinergia.

Abstract

One of the different modalities of fieldwork in paleontology and archeology, included in the regulations in Mexico, is rescue. This text shows the steps that had to be taken in the construction of the work scenario to conduct a paleontological rescue in the municipality of Marcos Castellanos, Michoacán. It is also shown how important synergy is between civil society, levels of government and two different departments within INAH. The discovery of rare postcranial fossils of a longirostrine gomphothere, probably of genus Rhynchotherium, resulted in the modification of the initial schedule of the rescue project. Because of the aforementioned synergy it was possible to recover these fossils and have the most complete gomphothere specimen in the country.

Keywords: *Michoacán, Gomphotheriidae, paleontology, synergy.*

* Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico, INAH (a.f.guzmano@gmail.com).
** Centro INAH Michoacán (eugenia.fernandezvm@gmail.com).

Introducción

El reconocimiento de la necesidad de proteger a los fósiles y zonas paleontológicas de procesos destructivos derivados de actividades humanas se formalizó el 13 de enero de 1986 mediante dos decretos presentados por el Congreso de la Unión al entonces presidente constitucional de México, Miguel de la Madrid, y expedidos el 19 de diciembre de 1985. Uno modificaba el artículo 2 de la Ley Orgánica del INAH en varios de sus incisos, para adicionar a sus competencias la protección, la conservación, la restauración, la recuperación, la promoción y la difusión del patrimonio paleontológico (*Diario Oficial de la Federación*, 1986b). El otro adicionó el artículo 28 bis a la Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos (LFMZAAH), en el que se toman todas las disposiciones ya elaboradas para el área arqueológica, para aplicarlas a los materiales que revistieran interés paleontológico (*Diario Oficial de la Federación*, 1986a). Los decretos fueron el primer paso para dar prioridad a la conservación e investigación del patrimonio paleontológico mexicano, por sobre el uso económico de éste o de los yacimientos que lo contienen.

Si bien los lineamientos particulares para la investigación paleontológica están todavía en elaboración, existe un proyecto de reglamento hecho por el entonces Consejo Nacional de Paleontología, en el que se delimita lo que debe considerarse como patrimonio paleontológico y se norman las actividades en torno a él, el cual ha sido dado a conocer ampliamente a la comunidad científica reunida en el V Congreso Nacional de Paleontología (García-Bárcena *et al*., 1995). En este reglamento se considera que todos los fósiles son monumentos paleontológicos, aunque sólo los fósiles extraordinarios y esenciales son los que revisten interés paleontológico. Estos fósiles se distinguen de los comunes porque estos últimos deben estar suficientemente estudiados y muy bien representados en varias colecciones. Los fósiles patrimoniales deben estar depositados obligatoriamente en una colección científica y, todas las colecciones de fósiles, científicas o no, requieren estar registradas ante el INAH; asimismo, las zonas de interés paleontológico forman parte de este tipo de patrimonio. En dicha propuesta de reglamento se considera que los fósiles dictaminados por un experto como comunes, y que no provengan de zonas paleontológicas protegidas, pueden tener uso económico y ser así comercializables.

Las denuncias que realizan los pobladores de comunidades rurales relativas a hallazgos de fósiles en su entorno son atendidas por el INAH con base en las leyes y disposiciones reglamentarias. Esos ciudadanos son especialmente sensibles en apoyar la labor del INAH aun cuando la burocracia sea mucha y tardada y el presupuesto para excavar, exiguo. La preocupación de esas personas es precisamente lo que motiva a llevar a cabo los salvamentos, adicionalmente al interés científico implícito y, gracias al acercamiento entre las comunidades y el INAH, se ha podido recuperar material muy relevante y favorecer la disposición de la población para colaborar en su preservación ya que, de no ser así, pasarían prácticamente desapercibidos. Tal es el caso de los hallazgos en el área de San José de Gracia, en Michoacán.

Antecedentes

San José de Gracia es un poblado michoacano ubicado al sur del Lago de Chapala, entre Tizapán el Alto y Mazamitla, y es cabecera municipal de Marcos Castellanos (figura 1). En esa región se formó una meseta de suave pendiente hacia el lago, cubierta por rocas volcánicas neogénicas –pliocénicas, quizá miocénicas– de basalto y brecha volcánica cementada, y surcada por ríos que han cavado cañones profundos en sus partes más bajas, con suelo aluvial, asociados a valles en algunos puntos. La zona fosilífera se encuentra en el pequeño valle del Agua Caliente, al norte de San José de Gracia.

El primer acercamiento del INAH con el material fósil de la zona ocurrió en 2007, cuando se atendió una denuncia por parte de personal de la Subdirección de Laboratorios y Apoyo Académico (SLAA) (Guzmán, 2007). En esa ocasión se visitaron cuatro puntos donde frecuentemente aparecen restos muy fragmentados y con malas condiciones de conservación. También se revisaron los fósiles en posesión de uno de los pobladores, así como otros alojados en la presidencia municipal, y se determinó la presencia de al menos un género de gonfoterio no identificado –los gonfoterios son una de las tres familias de proboscídeos, o mamíferos con trompa, que habitaron México en el pasado geológico–, un caballo pequeño y un caballo grande. La gente que resguardaba los materiales se mostró renuente a entregarlos para que fueran analizados en la Ciudad de México y, aunque no se les presionó, sí se les comentó la importancia de registrarlos ante el INAH; asimismo, se propusieron algunas posibles soluciones a su interés por exhibir el material. Dada la gran dispersión de los restos y su mala conservación observada *in situ*, se les dejó saber que de momento no se podría hacer nada más, aunque a las autoridades del INAH en el estado se les



Figura 1. Ubicación de la localidad paleontológica. **Elaboración** © Eugenia Fernández Villanueva Medina a partir de la información del Mapa Digital de México, INEGI, 2020.

recomendó monitorear periódicamente el área con recorridos, en colaboración con la comunidad, para recuperar los fósiles que fueran apareciendo y poder contribuir al conocimiento de las especies fósiles de la zona. Desafortunadamente, en esa ocasión no se pudo establecer la edad del depósito.

La siguiente inspección ocurrió a raíz del hallazgo de tres defensas de proboscidio, a finales del año 2013, cuando se construía un jagüey en terrenos que eran propiedad del señor Ramiro Octavio R. López Martínez. Este hallazgo fue denunciado al INAH por el arqueólogo Fernán González de la Vara, quien paró la obra en apego a la LFMZAAH. La denuncia fue inicialmente atendida por el Centro INAH Michoacán ese mismo año, aunque por diversos factores, el contacto con los paleontólogos de la SLAA se postergó y la visita al sitio de manera conjunta por el personal de ambas dependencias fue hasta marzo de 2015. Las fotografías mostraron la defensa superior de un gonfoterio longirrostrino (rostro largo), probablemente del género *Rhynchotherium*, por su forma recta y sin torsión, la cual se observa claramente en la banda de esmalte (Guzmán, 2015) (figura 2). Se trataba de un grupo de proboscidios de edad miopliocénica, con pocos registros en México y en Norteamérica (Miller y Carranza-Castañeda, 2002; Alberdi y Corona-M., 2005; Arroyo-Cabrales *et al*., 2007; Pasenko, 2007), lo que incrementó la importancia de rescatar la defensa que permanecía enterrada y que había sido dañada por la maquinaria, a través de un salvamento formal.

En esta visita se tuvo conocimiento de más material poscraneal de un gonfoterio, recuperado en la región entre 2007 y 2015, que sugería la probabilidad de recuperar ese tipo de restos durante el salvamento, lo cual también era importante porque son piezas poco documentadas para el género. Asímismo, se constató que los fósiles observados en 2007 ya estaban registrados ante el INAH, esto es, era un indicador del compromiso de la gente que tiene los fósiles en custodia ante las recomendaciones dadas.

La inspección resultó en la elaboración del proyecto de salvamento arqueológico que a la fecha ha tenido cuatro temporadas de excavación realizadas entre 2015 y 2019, mediante las cuales se han recuperado la defensa superior y otras dos defensas inferiores, así como parte de la caja torácica y de la pata delantera del gonfoterio, además de piezas de un caballo grande y uno pequeño. Este individuo es, a la fecha, el ejemplar más completo registrado en México.

Participación y responsabilidades en el salvamento

En la construcción del escenario para poder efectuar el salvamento han intervenido cuatro diferentes actores (figura 3):

El propietario del terreno. El señor Ramiro López, quien accedió a suspender los trabajos de construcción de su jagüey, consciente de que el hallazgo era algo importante para la historia de San José de Gracia, pretendía continuar con los trabajos una vez que los especialistas del INAH

atendieran el asunto. Acudió a constatar el hallazgo, estuvo presente en las visitas de inspección y en casi todas las temporadas de excavación manifestó su interés por terminar su presa y sugirió como plazo para permitirnos hacer los trabajos, entre octubre de 2013 y mayo de 2014, época previa a la temporada de lluvias, para que cuando aquéllas llegaran, la obra estuviera concluida. Al ser informado sobre el procedimiento requerido por el Instituto, es decir, hacer la solicitud de liberación del terreno, accedió a llenar e ingresar el trámite correspondiente. Pese a que se hizo lo anterior, no se dieron las condiciones para llevar a cabo la excavación en 2013-2014, y fue hasta abril de 2015 cuando se realizó la primera intervención por parte del INAH, en el marco de un proyecto de salvamento. El señor López falleció en diciembre de 2017, pero dejó instrucciones a su familia de permitir la conclusión de los trabajos en el tiempo que éstos tomasen.

La sociedad civil. Tanto en el hallazgo y la suspensión de los trabajos de construcción de la presa, como en el seguimiento de todo el proceso, fue fundamental la participación del arqueólogo Fernán González de la Vara, avecindado en San José. El maquinista que se encontraba trabajando

a)



b)



Figura 2. *a)* Defensa expuesta durante la obra para construir el jagüey y *b)* su aspecto una vez excavada. Nótese la banda oscura de esmalte sin torsión y la forma recta, no curvada de toda la pieza. **Fotografía** © Fernán González (a), 2007; © Ana Fabiola Guzmán (b), 2015. Fotos tomadas en la localidad paleontológica, municipio Marcos Castellanos.

a)



b)



c)



Figura 3. Actores involucrados en la fase inicial del salvamento paleontológico en San José de Gracia, Michoacán: *a)* Señor Ramiro Octavio R. López Martínez, propietario. **Fotografía** © Ana Fabiola Guzmán, 8 de abril de 2015; *b)* Fernán González de la Vara, arqueólogo de la ENAH y vecino del poblado, acompañado de Mario Rétiz y Eugenia Fernández Villanueva, arqueóloga del INAH. **Fotografía** © Ana Fabiola Guzmán, 4 de abril de 2015; *c)* Ing. Jorge Omar González Sánchez, exfuncionario municipal. **Fotografía** © Ana Fabiola Guzmán, 5 de abril de 2015. Las tres imágenes fueron tomadas en la localidad paleontológica, municipio Marcos Castellanos.

en el lugar se dio cuenta de que había fósiles entre la tierra que removió, por lo que detuvo la obra e informó al arqueólogo González, así como al ingeniero Jorge Omar González Sánchez, entonces director de Ecología, Turismo y Desarrollo Municipal del H. Ayuntamiento de Marcos Castellanos, y también al señor Ramiro López. Las personas que fueron notificadas del hallazgo llevaron a cabo la extracción de una parte de los fósiles (dos defensas inferiores) para evitar su destrucción y que fueran resguardadas, una parte en las oficinas del Ayuntamiento y otra en el domicilio del arqueólogo González, donde aún permanecen. El edil elaboró un documento solicitando la intervención del INAH y, en paralelo, el arqueólogo González contactó personalmente a Eugenia Fernández, arqueóloga que labora en el Centro INAH Michoacán.

Las autoridades municipales. Éstas jugaron un papel importante al momento del hallazgo, pero principalmente en las negociaciones finales con el señor López para apoyarlo con el desmonte de una parte de su terreno a cambio de suspender la obra del jagüey durante el salvamento. También brindaron ayuda con trabajadores municipales para desmontar la vegetación y tapar la excavación, o bien, con el apoyo, varios días de la semana, del señor Rigoberto Betancurt, quien ha acudido a las obras incluso fuera de su horario laboral.

Funcionarios e investigadores del INAH. La participación del INAH en el proceso tuvo lugar con diferentes actividades: *1)* la comisión y el desplazamiento de los especialistas hasta el sitio para constatar y valorar el hallazgo, incluyendo la identificación probable de los restos; *2)* la elaboración del informe correspondiente, así como de la propuesta de intervención para poder liberar el terreno a fin de que el señor López pudiera concluir con su obra; *3)* el sometimiento de la propuesta de salvamento al Consejo de Arqueología y, posteriormente, al Consejo de Paleontología; *4)* la realización de cuatro temporadas de excavación entre abril de 2015 y abril de 2019, con apoyos totales a parciales (figura 4) (Fernández-Villanueva *et al*., 2019; Guzmán y Fernández-Villanueva, 2015, 2017, 2018 y 2020; Guzmán y Ollinger, 2019); *5)* la colaboración entre dos áreas diferentes al interior del propio INAH, lo cual ha permitido el intercambio de perspectivas técnicas aplicadas a la recuperación del contexto paleontológico, utilizando los procedimientos de la excavación arqueológica; la aportación de cada una de las áreas ha enriquecido el resultado del proyecto; 6) la formación de recursos humanos mediante la participación de estudiantes de la carrera de Biología del Instituto Politécnico Nacional (IPN) y de la Universidad de Guadalajara.

Afectación por demora en la atención

Pese a que se estableció un primer contacto con el propietario del terreno desde 2013 y se hicieron acuerdos sobre los términos para llevar a cabo los trabajos de salvamento, se hicieron sólo dos visitas de inspección entre 2013 y marzo de 2015. A pesar de ello, el señor López manifestó su disposición para esperar a que se practicaran las excavaciones pertinentes para poder

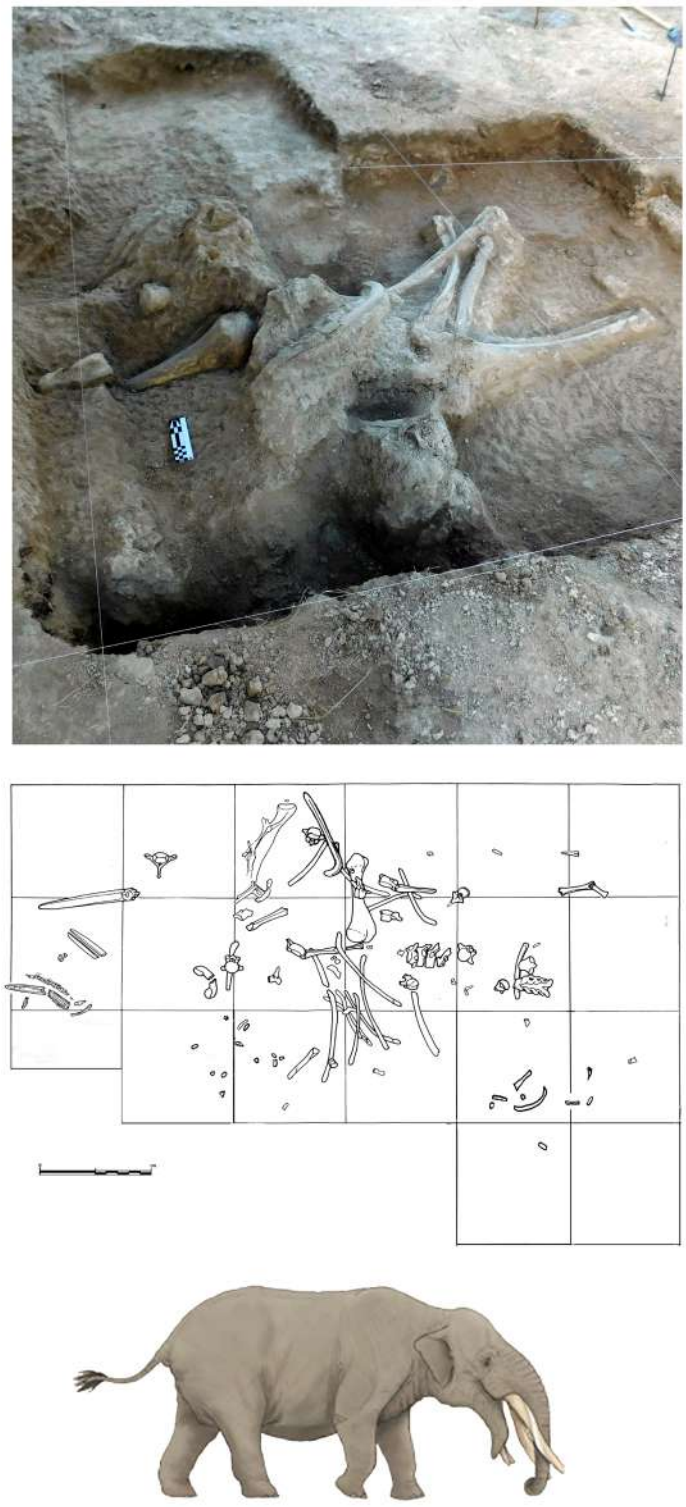


Figura 4. Vista panorámica de la excavación y plano de la excavación al término de la temporada de 2019. **Fotografía ©** Fernán González, noviembre 2017. **Dibujo** © Fernán González y Ana Fabiola Guzmán, febrero de 2018. Fotografía tomada en la localidad paleontológica, municipio Marcos Castellanos.

terminar la obra de infraestructura. Aunque él cumplió con su parte del acuerdo, el INAH demoró año y medio para atender el asunto por diversas causas, como la temporada de lluvias, la actividad de la delincuencia organizada en la región y la restricción para los no arqueólogos de realizar excavaciones de naturaleza paleontológica sin el aval de un arqueólogo –aun cuando esta limitante no ha sido aplicada a instituciones externas al INAH–, así como la dificultad para conciliar tiempos entre especialistas (arqueólogos y paleontólogos) y la dilación en la aprobación del proyecto por el consejo correspondiente, sin la cual no es posible llevar a cabo los trabajos de campo.

Negociaciones y acuerdos finales

La excavación a través de una retícula de 2 x 2 m, practicada en la primera temporada de excavación (2015), posibilitó recuperar una defensa superior, dos defensas inferiores, una vértebra cervical y varios fragmentos dispersos, y permitió localizar dos vértebras y una costilla y distintos fragmentos en la pared norte, que se dejaron *in situ* porque se acabó el tiempo previsto para llevar a cabo los trabajos. Estos hallazgos contribuyeron a que se decidiera continuar con la excavación en una nueva temporada, lo cual implicó la suspensión indefinida de la obra del señor López, hasta que se pudieran extraer los fósiles localizados. Lo anterior llevó a una necesaria renegociación con el propietario, ya que de nueva cuenta éste tendría que esperar para reanudar la obra de su presa, pasando otra vez por el proceso de elaborar un informe y de presentar una propuesta ante el consejo. La importancia de los datos recuperados en la excavación favoreció la disposición del propietario para esperar sucesivas intervenciones, aunque siempre con el objeto de poder finalizar su proyecto. Las condiciones del terreno, los tiempos necesarios para poder recuperar todos los fósiles localizados y la escasez de personal para excavar, después de la segunda temporada (2017), obligaban a suspender, reincidentemente, de manera indefinida la construcción del jagüey.

Se invitó al señor López, así como al presidente municipal de Marcos Castellanos, a ver los avances con la finalidad de demostrar la importancia de los restos y de plantear la necesidad de suspender definitivamente la construcción de la presa o, de ser posible, hacer dicha obra en otro sitio y dejar como área de reserva de investigación el terreno en el que se venía trabajando. Se llevó a cabo una negociación entre las partes involucradas, llegándose a los siguientes acuerdos: cercar el área de la excavación con malla para evitar que el ganado afectara los restos dejados *in situ*; realizar inspecciones regulares por parte de personal del Ayuntamiento para cuidar el estado de la cerca; que el edil apoyara al señor López con maquinaria para limpiar un terreno contiguo a su propiedad, a cambio de esperar hasta que se terminaran las excavaciones arqueológicas pertinentes para rescatar los restos fósiles. Lo anterior se tradujo en beneficios para las partes involucradas: el primero es para el municipio, dado que le permite conocer más sobre su historia y aprovechar la información generada de diversas formas; en segundo lugar, para el señor López, quien, aunque es el menos favorecido de las partes, obtuvo cierto beneficio económico al contar

con el apoyo municipal para la limpieza del otro terreno, así como un beneficio de tipo personal, en términos del reconocimiento de tener restos fósiles de esa índole y de posiblemente contar en un futuro con el reconocimiento social en un museo o sala de exposición temática; por último, para el INAH, en tanto responsable de la investigación, protección y difusión del patrimonio paleontológico, ya que el hallazgo consiste en un ejemplar poco representado a través de huesos poscraneales.

Balance sobre la experiencia y el peritaje correspondientes

La experiencia en San José de Gracia está resultando –y se enuncia en presente, pues es un proceso actualmente en marcha– bastante satisfactoria y productiva en el plano institucional, así como en el personal. Se conjuntaron varios factores positivos para que ello sucediera, entre ellos, el interés del maquinista, del arqueólogo Fernán González, del ingeniero Jorge González, del edil en turno, José de Jesús Bautista, y el actual, Rolando González; la ética mostrada por todos los involucrados en el proceso al suspender los trabajos y dar aviso a las autoridades, tanto municipales como federales; la buena disposición del señor López para permitir que el INAH llevara a cabo sus funciones sustantivas, así como del arqueólogo González y sus familiares, al facilitar sus casas en San José como base de operaciones y brindar hospedaje y alimentación a una parte del personal que ha participado en la excavación, además de colaborar directamente en los trabajos de excavación; el compromiso sólido de todas las partes involucradas en el hallazgo y la excavación de los restos fósiles (sociedad civil, autoridades municipales, INAH), con la labor de investigación y conservación patrimonial, cada una de ellas en su nivel de competencia, lo cual incide favorablemente en la labor que corresponde al INAH; y sin duda, un factor importante en todo este proceso ha sido la coordinación lograda con los actores involucrados.

Pese a esta lista de aspectos positivos, hay también otros factores, los negativos, que retrasaron el trabajo por parte del INAH, causando así daños directos a un particular, al haber dificultad para conciliar los tiempos de dos investigadores que se mueven en ámbitos distintos, un largo procedimiento a seguir para la revisión de los proyectos de salvamento, ya sean arqueológicos o paleontológicos, y una gestión de recursos exiguos para cubrir los gastos que conlleva una excavación de este tipo, principalmente en lo que se refiere a mano de obra y a la estancia de los investigadores y técnicos fuera de sus centros de adscripción.

Conclusión

El salvamento efectuado en San José de Gracia es una experiencia que puede calificarse como exitosa por la sinergia lograda entre los actores, para la conservación del patrimonio paleontológico.

La conversación para transmitir la importancia del hallazgo y las dificultades económicas y de organización interna del INAH, permitieron adherir las voluntades de las personas de la localidad

y buscar las mejores alternativas para todos, además de que se sentaron las bases para la negociación que requeriría la intervención de futuros hallazgos.

En términos de la investigación, el caso de San José permitirá dar a conocer detalles de la anatomía general de este tipo de proboscidios y de la variación morfológica en esta parte de su distribución geográfica, así como de la fauna asociada y de la evolución del paisaje en esa región de Michoacán.

Agradecimientos

Durante las excavaciones y en el trabajo de laboratorio se ha contado con el apoyo de diversas personas, a quienes agradecemos su participación, entre ellas a Fernán González de la Vara, Mario Alfredo Rétiz García, Alfredo Salas Meza, Jorge González, Carlos Hernández Luna, Nadja Tlalolini, Jorge Vargas Aldaco y Kimberley Ollinger.

Bibliografía

Alberdi, M. T. y E. Corona-M. (2005). "Revisión de los gonfoterios del Cenozoico tardío de México". *Revista Mexicana de Ciencias Geológicas*, *22*, pp. 246-260.

Arroyo-Cabrales, J., O.J. Polaco, C. Laurito, C.E. Johnson, M.T. Alberdi y A.L. Valerio Zamora (2007). "The Proboscideans (Mammalia) from Mesoamerica". *Quaternary International*, *169-170*, pp. 17-23.

Diario Oficial de la Federación (1986a). "Decreto por el que se adiciona la Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicos, Artísticos e Históricos" (13 de enero de 1982).

_____(1986b). "Decreto por el que se reforma la Ley Orgánica de Instituto Nacional de Antropología e Historia" (13 de enero de 1982).

Fernández Villanueva Medina, E., A.F. Guzmán, F. González de la Vara y K.G. Ollinger G. (2019). "El proceso de los rescates paleontológicos en el ámbito del INAH: el caso del municipio Marcos Castellanos, Michoacán". Ponencia presentada en el XVI Congreso Nacional de Paleontología (del 30 de septiembre al 4 de octubre). Chihuahua, Chihuahua, Sociedad Mexicana de Paleontología.

García-Bárcena, J., F. Aranda Manteca, B.Y. Contreras y Montero *et al*. (1995). "Proyecto de disposiciones reglamentarias acerca del patrimonio paleontológico". En *Memoria del V Congreso Nacional de Paleontología* (pp. 8-19). México: Sociedad Mexicana de Paleontología.

Guzmán, A.F. (2007). "Informe de la atención a una denuncia de fauna fósil en San José de Gracia, Michoacán" (6 de febrero). Mecanoescrito. Ciudad de México: SLAA-INAH, 19 pp.

_____(2015). "Informe de inspección de la zona paleontológica de San José de Gracia, Michoacán (marzo 2015)". Mecanoescrito. Ciudad de México: Dirección de Estudios Arqueológicos-INAH, 12 pp.

_____y E. Fernández Villanueva Medina (2015). "Excavación del yacimiento paleontológico de San José de Gracia, Michoacán. Informe técnico de excavación dirigido al Consejo de Arqueología". Ciudad de México, junio, 20 pp.

_____(2017). "Excavación del yacimiento paleontológico de San José de Gracia, Michoacán (segunda etapa). Informe técnico de excavación dirigido al Consejo de Paleontología". Ciudad de México, junio, 27 pp.

_____(2018). "Excavación del yacimiento paleontológico de San José de Gracia, Michoacán (tercera etapa). Informe técnico de excavación dirigido al Consejo de Paleontología". Ciudad de México, febrero, 27 pp.

_____(2020). "Excavación del yacimiento paleontológico de San José de Gracia, Michoacán (cuarta etapa). Informe técnico de excavación dirigido al Consejo de Paleontología". Ciudad de México, marzo, 33 pp.

_____y K.G. Ollinger (2019). "Vertebrados del Neógeno en San José de Gracia, Michoacán". Ponencia presentada en el XVI Congreso Nacional de Paleontología, en Chihuahua, Chihuahua (30 de septiembre al 4 de octubre). Sociedad Mexicana de Paleontología.

Miller, W. y O. Carranza-Castañeda (2002). "Importance of Mexico's Late Tertiary Mammalian Faunas", En M. Montellano Ballesteros y J. Arroyo Cabrales (coords.), *Avances en los estudios paleomastozológicos* (pp. 83-102). México: INAH.

Pasenko, R.M. (2007). "*Rhynchotherium falconeri* (Proboscidea, Gomphotheridae) from 111 Ranch, Southeastern Arizona with a Discussion of the Genus". *Journal of Vertebrate Paleontology*, *27*, pp. 195-203.

Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha. Entrevista a Verónica Velázquez[1]

Verónica Velázquez es doctora en antropología por el CIESAS y actual encargada de la Dirección de Fomento a la Investigación en la Coordinación Nacional de Antropología del INAH. La entrevista es homónima de la publicación Premio Cátedra Jorge Alonso, 2019, y tiene como objetivo reflexionar acerca del proceso de investigación que la autora realizó en la Meseta P'urhépecha, en la que abordó temas trascendentales para la investigación actual en nuestro país, como la violencia, el despojo, el extractivismo, y cómo estos procesos se encarnan en el cuerpo de las mujeres. Un análisis comparativo entre una comunidad que busca reinventarse, Cherán, y otra que profundiza estos procesos en los que el narcotráfico, la agroindustria y la violencia generalizada atraviesan los cuerpos y el territorio.

Rodolfo Oliveros (RO): *¿Qué te llevó a hacer un trabajo sobre el extractivismo y el género en la Meseta P'urhépecha? Es decir, ¿cómo surgió el tema de tu investigación? ¿qué te inspiró?*

En mi caso, hay una inquietud punzante por la situación de la Meseta P'urhépecha de la que soy originaria. Cuando yo era niña, en la región dominaba el bosque intercalado con milpas y patios con árboles frutales diversos; luego, vi el proceso de desplazamiento de esos paisajes por la agroindustria de agroexportación, lo que ha suscitado un interés por entender esas transformaciones. Además, tengo un vínculo con el quehacer de la antropología en la sierra porque mi mamá, antropóloga de profesión, trabajó como promotora en el Centro Coordinador Indigenista de Cherán en proyectos con mujeres p'urhépecha; es así que a veces regresamos a esas situaciones que nos impactaron positivamente durante nuestra niñez.

¿Y el porqué de los estudios de género? Bueno, la experiencia del trabajo de campo en Cherán me hizo observar el proceso de resistencia desde las mujeres indígenas y la importancia que hay en la manera en que conciben el territorio. Observé que en los significados que las comuneras detentan sobre el bosque y lo

1. La entrevista fue estructurada por el equipo del Progrma de Etnografía de las Regiones Indígenas de México de Michoacán, conformado por Rodolfo Oliveros, Juan Gallardo, David Figueroa, Tania Ávalos y Donají Cruz.

comunal existen códigos para articular una resistencia territorial frente al extractivismo en la región. Sin embargo, en un primer momento, mi problematización no fue desde el género, aunque siempre me interesó la polifonía de voces; en 2012, cuando trabajé la tesis de maestría, yo tenía una visión homogénea de la comunidad y la mostré como un todo integrado y armónico que resiste hacia afuera. Lo cual en un movimiento étnico cobra sentido, debido a la configuración de una identidad colectiva que se articula frente a un "otro"; por ejemplo, en Cherán hablaban de "los malos", algunos eran talamontes de Capácuaro y de Tanaco, comunidades vecinas. Nombrar a "los malos" les permitía denunciar el agravio y articular la acción colectiva. Aquellos talamontes no eran más sus vecinos, sino que representaban el despojo de los bosques a manos del crimen organizado para el que trabajaban.

Cuando pasó el momento del autositio de Cherán se fue generando un proceso, ya no de movilización, sino uno de reconfiguración autonómica del municipio. Una vez instalado el Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán K'eri y el Consejo de Bienes Comunales, el accionar de las mujeres fue encontrando dificultades, a pesar de que algunas de ellas fueron quienes desplegaron los repertorios de confrontación que iniciaron el movimiento de abril de 2011, y aun cuando fueron las actoras centrales de las células de organización: las fogatas. Ellas comenzaron como lideresas del movimiento y posteriormente empezaron a trabajar ya en los gobiernos comunales: viven las violencias de un sistema patriarcal que trasciende culturas.

Fue así que en la investigación de doctorado me pareció oportuno centrarme en el punto de vista de las mujeres para tener un enfoque relacional de poder, del que habla Eduardo Menéndez (1997) y pensé que construía con la tesis un modelo analítico del despojo en regiones extractivistas desde el punto de vista de las jornaleras, el cual podría ser luego replicado desde la perspectiva de los hombres, de los jóvenes, etc. Cuando inicié la investigación de la tesis en 2014, estaba más preocupada por los procesos de despojo y por las resistencias que por las mujeres. Quería escuchar sus voces, pero no era el género lo que más me interesaba; de hecho, el planteamiento fue trabajar desde el enfoque del grupo doméstico, pero al estar en trabajo de campo eso cambió. Fue el "estar ahí" de manera prolongada lo que hizo darme cuenta de que en las comunidades p'uhrépechas, al menos en la sierra, no se pueden entender las vidas de las mujeres sin los órdenes de género que operan en lo comunal y familiar como un continuum. Existen ámbitos de lo íntimo y lo privado que se pueden identificar, pero lo que ahí sucede siempre está ligado a las tramas comunales desde las que se entienden el género y las resistencias. Mientras avancé en el trabajo de campo se fueron transformando las categorías con las que llegué, y fue mi amiga la antropóloga Alicia Lemus quien me orientó en la comprensión de los órdenes de género p'urhépechas. Lo comunal cobró centralidad en todas las dimensiones del estudio por el proceso de articulación etnográfica, del que habla Rosana Guber (2013).

En un inicio, mi preocupación era el extractivismo por el desplazamiento de formas de vida milenarias, como el sistema silvícola de la sierra, pero al investigar desde la perspectiva de las

mujeres, concluimos en charlas con Teresa Sierra,[2] que los órdenes de género pueden por un lado restringir la agencia de las comuneras y, por el otro, posibilitar el tejido colectivo y las tramas de la resistencia frente a los despojos. Porque si bien las mujeres tienen los saberes y las prácticas para articular las resistencias frente a los despojos, en sus comunidades, los órdenes de género casi siempre androcéntricos, las excluyen del ejercicio pleno de los derechos que los jefes de familia poseen. En ese sentido, los procesos extractivistas y las resistencias se viven de manera diferente desde una posición de género.

RO: ***¿Por qué te pareció pertinente hacer este contraste entre dos formas de organización de lo comunal? ¿Qué fue lo que llamó tu atención para contrastar Cherán frente a Zirosto en estos procesos?***

Mi punto de partida siempre ha sido Cherán, pero también fue aleccionador el tiempo que viví en Tierra Caliente durante la llamada "guerra contra el narco". Entre 2008 y 2011 me tocó vivir el alza abrupta de la violencia criminal. La gota que derramó el vaso fue cuando un alumno de la preparatoria fue desollado frente a su padre por negarse a pagar una cuota de extorsión. Observar el incremento de la impunidad, todo ese belicismo y *la pedagogía de la crueldad* (Segato, 2015) que se implementó en aquella zona, me impulsó a buscar alternativas colectivas para la defensa de la vida y la seguridad. Me cambié a vivir al valle de Zamora, pero parecía que esas violencias bélicas iban penetrando como un cáncer que se expande y, cuando me enteré del levantamiento de Cherán, a los quince días de haber iniciado, y que decían que había resistido contra el narco, quise ir enseguida a conocer su experiencia, aunque el gobierno estatal hablaba de un conflicto intercomunitario y advertían no acercarse. Fue cuestión de días y accedí al autositio por medio de un colectivo zapatista, gracias a Federico Ortiz integrante del CNI, quien conocía la trayectoria de lucha de mi familia.

Tras la maestría pensé en estudiar a qué resiste Cherán en el contexto regional y pensé "¿cuál es un caso opuesto de ordenamiento territorial?"; en ese sentido, tenía que encontrar una comunidad que tuviera similitudes para poder hacer contrastes. Debía ser una comunidad indígena de la Meseta con territorio comunal, pero que tuviera una experiencia distinta a la que tenía Cherán. Estuve explorando en varias comunidades como Pamatácuaro y San Isidro, pero había una barrera metodológica: tenía que hablar la lengua p'urhépecha. Por ejemplo, en una comunidad comencé a realizar entrevistas con jornaleras, la mayoría era monolingüe o con un bajo grado de bilingüismo. Llevaba una intérprete, pero para un etnógrafo es muy complicado no hablar la lengua local. De repente yo hacía una pregunta muy larga y la chica que traducía hacía la pregunta y la señora se explayaba con ella, y luego la intérprete me decía: "sí", "a veces", etc. Había un límite de tiempo en el posgrado para el trabajo de campo y dos comunidades para estudiar en un

2. La doctora Teresa Sierra, profesora-investigadora del CIESAS, fue directora de la tesis del doctorado cuyo resultado final fue el libro del que se desprende esta entrevista.

año: no me podía detener a estudiar la lengua y fue así como llegué a Zirosto, donde tenía redes previas.

El ordenamiento territorial de Zirosto nos muestra los resultados de las políticas de desarrollo, con la producción de aguacate, en cadenas de valor que están vinculadas a mercados trasnacionales y que, por sus dinámicas, despojan de su territorio simbólico y ponen en riesgo las vidas de los seres humanos y de la naturaleza. Cuando trabajé en la zona de Los Reyes pensé en quedarme ahí todo el año en trabajo de campo, pero debido a la intensidad de las violencias desplegadas en el momento en que estaban las autodefensas, pues me tocaba pasar por retenes de hombres armados o salir con las mujeres a caminar por el territorio comunitario y que en las veredas nos bloqueara el paso un hombre armado, esas situaciones eran difíciles de manejar. Para mi escala de tolerancia a las situaciones de violencia armada, era demasiado; para la gente local, no. Recuerdo una vez, cuando ocurrió una balacera, una señora con la que platicaba me dijo: "de qué te asustas, eso ya no es novedad, nos asustábamos antes, ahorita ya estamos acostumbrados". La historia de vida de aquella mujer es ejemplo de cómo se intersectan las opresiones. Al conocer las trayectorias de algunas jornaleras me pregunté: ¿cómo se viven en el cuerpo de las mujeres todos estos extractivismos, estas lógicas de desterritorialización?

Hubo una ocasión en que llegué a la casa de una jornalera de la zona de Los Reyes, me encontré un bebé en la cama, ella no había llegado todavía, dije: "ay, qué hermoso bebé", y le dije a la abuela del niño: "felicidades, no sabía que tenías un nieto", y me dijo: "estamos esperando a que se muera". Para mí fue impactante esa respuesta; le pregunté por qué decía eso y respondió: "porque eso nos dijeron en el hospital, nació con hidrocefalia y no tiene esperanza de vida, tiene quince días y no lo hemos sacado a la calle". Llevarlo al médico les costaba mucho trabajo, la familia no tenía dinero para estar yendo a Morelia y habían decidido que el bebé muriera en su casa. Después la madre llevó al niño al médico local, consiguió un apoyo y le dieron un tratamiento. El bebé murió al año. Las malformaciones congénitas como la hidrocefalia podrían relacionarse con la exposición excesiva a los pesticidas aplicados en las huertas de su comunidad y en la parcela donde trabaja. Su esposo era alcohólico; aun así, ella tenía una historia familiar en la que era un pilar y apoyaba a todos; es líder en las cuadrillas. En fin, son esos entrecruces de opresiones que van limitando la agencia, pero, por otro lado, ella gozaba de prestigio en su familia y con su grupo de trabajo.

Donají Cruz (DC): ***¿Cómo hiciste ese contraste? ¿Cuáles son las diferencias o similitudes entre Cherán y Zirosto en la organización comunal?***

La cuestión de la organización comunal me ha interesado por la tendencia que hay al hablar del comunalismo desde la visión oaxaqueña, y yo quería dialogar con los estudios que hablan de la comunalidad desde Michoacán, como los de Claudio Garibay (2008), Eduardo Zárate (2005) o Alicia

Lemus (2016), quienes han reflexionado al respecto de los pueblos p'urhépechas. En todo el proceso de investigación, el centro fue el contraste entre las experiencias comunitarias de Cherán y de Zirosto. Es muy complejo hacerlo así, parece una camisa de fuerza porque no te puedes dejarte llevar y profundizar en temas particulares de cada lugar. En el caso de Zirosto existe una fuerte contaminación en el medio ambiente por los agrotóxicos que se vierten sobre las huertas de aguacate, lo que ha derivado en diversas enfermedades cada vez más frecuentes entre su población (cáncer, lupus, cirrosis, entre otras). Sin embargo, en la investigación no fue posible profundizar en este aspecto.

Ambas comunidades, Cherán y Zirosto, comparten las características de poseer un territorio comunal ancestral, un sistema de parentesco común, la organización comunitaria por cargos religiosos y civiles, y el desplazamiento de la lengua originaria en ambas comunidades; es decir, convergen en elementos que otras comunidades p'urhépechas han perdido. Lo que encontré en mi investigación fue que las prácticas sobre el territorio son contrastantes. Tenemos, por un lado, en Cherán, un sistema silvícola donde se promueve la milpa, y, por otro lado, en Zirosto, el monocultivo del aguacate desplazó un ordenamiento territorial silvícola de siglos; se dejó de "hacer milpa", las huertas frutales diversas y el bosque se cambiaron por aguacates que proliferan hasta en los patios de las casas. Los niños del lugar no reconocen las toponimias del territorio, sus referentes son la empacadora, la báscula y las barricadas de las autodefensas. Son otras territorialidades que se están construyendo y que tienen que ver con una lógica económica que está dominando la región.

En Cherán se reivindica esta parte de lo simbólico, es el eje de la reconstitución territorial y comunitaria, los lugares sagrados, las toponimias en p'urhépecha, las cartografías que se hacen para recuperar la manera de vivir el territorio, los recorridos que hacen los niños en los linderos; todo ese marcaje territorial y la reivindicación de lo simbólico tienen un papel muy importante en lo político y en la práctica; es algo cíclico.

En Zirosto, la comunidad fue un caserío prehispánico p'urhépecha de nobles, incluso tiene una zona arqueológica por explorar; desde la Colonia fue cabecera regional hasta el siglo XIX, cuando se vio desplazada por Zacán. Me interesaba mucho entender cómo, a pesar del paso del tiempo, se mantienen todas las partes del parentesco y del compadrazgo muy fuertes, y del tejido colectivo, pero en la época contemporánea, que se adapta a un entorno de producción agroindustrial, a un corporativismo económico, eso va desplazando otras maneras de hacer comunidad y de pensar la comunidad. Por ejemplo, las mujeres mayores tienen una añoranza por la milpa, extrañan lo que significaba hacer milpa, lo que significaba desplazarse por el territorio; entonces, la manera de vivir el territorio está cambiando drásticamente, cambia la forma de simbolizarlo, de llamarlo y, para mí, hay un desplazamiento a ese nivel simbólico identitario. Quizá las personas permanecen ahí, pero hay desplazamiento de ciertos significados y una transformación muy radical del paisaje; ésas son las diferencias.

RO: ***¿Cómo se articula la agroindustria con el crimen organizado y con la violencia?***

Ésta es la parte más compleja. Contemplar que las mujeres padecen la acumulación de violencias. Para entender la vinculación entre la agroindustria y los grupos criminales, es importante una mirada retrospectiva sobre la formación del Estado y hacia el desarrollo del modelo económico neoliberal en México, y ahí la etnografía nos podría dar luces para entender, respecto a lo local, estos proyectos desarrollistas desde un enfoque histórico. Lo que yo observé es que está relacionado el inicio de las exportaciones del aguacate con el súbito incremento de la criminalidad.

En las comunidades narran cómo les regalaron los arbolitos, parte de una política de Estado y todo vinculado al desarrollo. Luego, comenzaron a implementarse políticas de apertura comercial con el exterior, con ello también ocurrió la apertura del mercado del narcotráfico que pasó de ser local a internacional, esto en la Tierra Caliente, que también se desarrolló, como lo dice Salvador Maldonado (2012), con toda una infraestructura que era del Estado y que éste dejó abandonada, y con esa infraestructura, a su vez, se desarrolló un modelo económico prometedor. Sin embargo, algunas personas comenzaron a promover la producción de marihuana y amapola en las zonas serranas al sur de la región; entonces, los mismos caciques fueron encontrando cómo potencializarlo, se vincularon con un cártel colombiano para el tráfico de coca, y se impulsó la siembra de la amapola y de marihuana. Estas nuevas formas trajeron sus propias lógicas de producción con base en la tierra, y fueron desplazando las maneras tradicionales, locales; se internacionalizó el narcotráfico y, posteriormente, el aguacate. En Tierra Caliente es muy complicado separar las dinámicas económicas legales de las ilegales: están imbricadas. El problema es que todas estas lógicas están vinculadas a distribuciones geopolíticas, y en el enclave de agroexportación se potencian las vulnerabilidades y se precariza la vida.

Estamos hablando de un Estado que implementó una política militarizada que ya dio luces desde el año 2006, que lo único que hace es complejizar la violencia, porque también hay un control territorial; eso es muy claro, como lo analizan Pilar Calveiro (2012) y Claudio Garibay (2010). Es en esta reconfiguración del Estado en donde están ciertos nodos a nivel de lo local, cooptados por un narcotráfico que no es sólo local, sino que cuenta con redes de mercados trasnacionales que están involucrados con el aguacate y que tienen que ver con sistemas de justicia y seguridad internacionales corrompidos en ciertos puntos. No es posible solucionar la violencia del narcotráfico desplegando militares en las calles; lo que se logra así, como gobierno, es una estrategia de control de la población, de la movilidad, y eso sirve para los procesos de acumulación del capital, para mantener las ganancias constantes del sector productivo. Hay autodefensas legítimas, pero también hay vínculos de autodefensas que tienen un origen paramilitar y que tienen que ver con estrategias de los gobiernos y de los mercados. Es algo muy complejo.

DC: ***¿Cuáles son las diferencias entre los trabajos que realizan las mujeres en Zirosto, como el aguacate o las*** **berries*****? Me refiero a ¿cómo se diferencia la división de género del trabajo y cómo se encarna la violencia en el cuerpo de las trabajadoras a diferencia de lo que pueden vivir las mujeres en Cherán?***

La información etnográfica me remitía al dolor y sufrimiento en el cuerpo cuando seguía las trayectorias de vida de las mujeres en Zirosto, a sus manos, sangradas por cortar *berries*. Pude encarnar mejor estas sensaciones puesto que yo misma hice trabajo en el jornal y conocí la manera en que están diseñadas las plantaciones de *berries*. Por ejemplo, en algunas parcelas cubiertas de plástico, el calor alcanza hasta 40 grados en el día. A veces sólo dejan pasar dos días después de rociar fumigantes, hay una exposición a químicos que afecta la salud. Las mujeres me contaban de las jaquecas constantes, de las migrañas y el cáncer. Me tocó ver una chica de 22 años con cáncer de piel, otra con lupus y, cuando yo trataba de relacionarlos con lo de las *berries*, me decían: "no sé, a mí ese trabajo me gusta, pues aquí no tengo otra cosa que hacer y a mí me gusta". Es algo contradictorio, sí lo encarnan en sus cuerpos, pero también algunas lo perciben como un espacio de empoderamiento económico, porque el orden patriarcal en la mayoría de las comunidades es excluyente, o podría decirse, que existe una inclusión diferenciada por género en el orden comunal. No se incluyen mujeres en las asambleas y está prohibido que vayan a todo lo que tiene que ver con toma de decisiones comunales. Sólo tienen acceso a los programas sociales, y el jornal se convierte en un escape, pero también hay violencia simbólica ejercida por las mujeres que se quedan, las mujeres "bien", porque las que se desplazan son estigmatizadas por quebrantar los órdenes de género que restringen la movilidad. Muchas veces les preguntaba a algunos contactos hombres de la región que dónde podía contactar a las jornaleras, alguno me dijo: "pues búscalas en los hoteles", otros hacían comentarios de que, en los transportes a las parcelas en Los Reyes, los cuerpos se van rozando y las mujeres terminan embarazadas. A una mujer que trabajaba en el jornal, cuando se casó, su esposo le dijo: "No. Prohibido. Si te vas, me divorcio de ti". Era una acumulación de violencias que pasan por el género, pero la precarización de la vida ataca a todos porque, en el caso de Zirosto, donde están las huertas, el mismo impacto de la agroindustria y los agroquímicos los está dañando a todos.

Pienso que es necesario abordar la interseccionalidad, ese enfoque me hizo ver que a pesar de que las mujeres de Zirosto estaban en esa acumulación de vulnerabilidades sobre sus cuerpos por las distintas violencias, había quienes estaban más oprimidas que las propias jornaleras/comuneras. En este caso eran los migrantes de Oaxaca y de Guerrero, de la Tierra Caliente de Michoacán, que venían huyendo, unos de la pobreza, otros de la violencia o de ambas. Vivían cuidando los ranchos. Yo me acerqué a una familia, una señora con tres hijos, esa vez habían bajado del rancho que cuidaban para asistir a la fiesta del pueblo, pero me decía que cuando fumigaban la huerta, no los dejaba salir el patrón, decía "yo creo que me hace daño", pues su jacal estaba en medio de la huerta que cuidaba su esposo para que no se robaran los aguacates, y le pagaban a veces

$600 pesos a la semana, a veces tardaban semanas en pagarle y terminaban comiendo aguacates con tortilla de harina de maíz procesada. A esta señora joven, de mi edad, yo le preguntaba: "Bueno y por qué te saliste de tu pueblo", y me decía: "Es que allá iban a matar a mi esposo", venían huyendo la violencia porque lo habían herido en un zafarrancho, pero aquí encontraban otras violencias; ellos no tenían reconocimiento como comuneros, alejados de toda posibilidad de tener un terreno.

El enfoque interseccional te permite eso, posicionarte y ver las escalas, cómo se intersectan las opresiones en distintas vidas y trayectorias. Por ejemplo, una de esas jornaleras, puede llegar a ser carguera de una fiesta, en ese momento, para ella su agencia y el estatus que adquirió es muy relevante. O bien, otra jornalera local puede ser la encargada de una cuadrilla y contratar a los jornaleros inmigrantes de Guerrero.

DC: ***En contraste con Zirosto, ¿cómo las mujeres de Cherán han encontrado formas de reterritorializarse y de combatir al patriarcado comunitario, después de la rebelión de abril de 2011?***

Ojalá eso fuera combatir el patriarcado comunitario. Hice una revisión de la historia de las mujeres de Cherán del siglo XX con las fuentes disponibles y entrevistas; aunque no apareció en el libro, ese análisis me permitió entender el cambio social y la diversificación de las actividades de las mujeres, como la comercialización de las artesanías. Ellas empezaron a salir hacia las ciudades en la década del setenta. Tú dirías es algo negativo porque hubo migración ante la economía campesina en crisis, pero de repente esa coyuntura del campo impulsó a las mujeres a salir a vender sus artesanías a la Ciudad de México, a Morelia, a Pátzcuaro, y eso, a su vez, posibilitó que le dieran educación escolarizada a sus hijas, quienes, en efecto, comenzaron a estudiar, con lo que incrementaron las comuneras maestras en los años ochenta, y luego comenzaron a surgir lideresas políticas en los noventa, pero todo como parte de un proceso de cambio social más amplio, en algunos casos, en sus roles tradicionales para formarse como profesionistas y funcionarias.

Aunque en esas transformaciones la discusión sobre los roles de las mujeres a veces no avanzaba de ahí, de su trayectoria de vida, porque muchas no regresaban a vivir a la comunidad o regresaban, pero no se analizaba la situación de las mujeres en lo comunitario. ¿Qué sucedió con el movimiento de 2011? Pues las mujeres tomaron el espacio público, empezaron a involucrarse en la vida política y en la toma de decisiones, no sólo en lo íntimo, porque sí: en el comunalismo la mujer participa, pero con el marido, con los cargos, acompañando. Y ahora ellas estaban en el espacio público, se volvieron las representantes del gobierno comunal en algunos espacios y también tomaron las asambleas y dominaron, y en el movimiento de las fogatas generaron el foco de socialización de todo lo que fue la memoria colectiva y los repertorios de la confrontación.

Entonces, la mujer tomó el espacio público, pero hubo un momento en que el mismo orden patriarcal comunitario volvió con mucha fuerza a restringir y entonces hay ambivalencias, porque

la comunidad decía de las nuevas representantes: "oye qué bien está haciendo su trabajo". En el caso de Bienes Comunales, o en el Consejo de Educación, empezaron a decir: "es que se subió a la camioneta de aquel hombre". Etnográficamente yo todo el tiempo estaba registrando: "y es que llegó a las once de la noche", "y es que se salió a no sé qué fuera de la comunidad". El feminicidio de Lupita Campanur, defensora del territorio comunal, fue devastador para mí y detuvo la redacción de la tesis doctoral un par de meses. Lupita, antes de 2011, quería migrar de su comunidad porque no encontraba espacio ahí, pero cuando vio el movimiento sintió el arraigo por el barrio, pensó que debía defender a su comunidad, y cuando murió no hubo ese acompañamiento de la comunidad. Muchos dijeron que la asesinaron porque ella se lo había buscado al andar con su victimario, que por salir del pueblo y porque se perdía. Resultaba contradictorio que Lupita, siendo una mujer que defendió el territorio y participó de todo lo comunitario logrando grandes beneficios para la colectividad, fuera estigmatizada por algunas personas y que la colectividad no la despidiera de la manera que merecía. Fue víctima de la violencia feminicida, y revictimizada por los órdenes androcéntricos. Pero sin duda, es un caso que hay que matizar, ya que, gracias a varias acciones de investigación de las autoridades comunales y a la presión de la comunidad hacia las autoridades ministeriales, se logró que se hiciera justicia. También creo importante rescatar que no es lo mismo un crimen así en Cherán que en Paracho, el pueblo vecino, y que, en el caso de Lupita, el Consejo de Jóvenes se pronunció en contra de la estigmatización y se hizo movilización mediática en redes, encabezada por Carolina. Sin embargo, hay otros casos de feminicidios en Paracho o Uruapan, en fin, en toda la región, que aparecen sólo en notas periodísticas como "lapidada", "quemada", "degollada", sin siquiera mencionar la identidad de la mujer en cuestión. Por lo menos vemos que lo que pasó con Lupita es un caso que sí cimbró a la sociedad local, que tuvo ahí un sentir compartido de agravio entre las mujeres que dijeron "nunca más". Hay jovencitas en Cherán, hay mujeres que fueron amigas de Lupita a quienes su asesinato les movió el tapete, y están pensando exponer el orden patriarcal comunitario. Ahora las mujeres ya tienen esa posibilidad de discutir en los espacios públicos temas de género que antes no se hablaban, y de generar sus propias propuestas más allá de las consignas feministas de los espacios académicos y de activismo urbano ¿Qué será lo que resulte? Eso sólo lo saben las comuneras de Cherán.

El hecho de abrirle un espacio de participación en el Consejo Comunal y en la reforestación en el cerro a las mujeres no sucedía antes, era trabajo "de hombres". Y en el nuevo gobierno comunal ahora se pregunta quién de las mujeres podrá participar en el gobierno, cuáles sin "jefe de familia" pueden participar –porque son ellas las que pueden–; ése es un hecho radical que no pasa en Zirosto, que no pasa en otros lados. En Cherán se está poniendo en colectivo el tema de género, el tema de la precarización laboral y se están tomando decisiones desde lo asambleario. A pesar de las contradicciones, Cherán sigue demostrando, a diferencia de otras comunidades de la región, que mantiene bajos índices de criminalidad, y en el caso de las mujeres hay grietas que se están haciendo en el sistema patriarcal, y creo que, en generaciones más jóvenes, los hombres

también están deconstruyendo sus masculinidades. Ahora, que esto permee hacia lo comunitario, creo que ocurriría en un proceso más amplio de educación y de transformación social.

DC: ***¿Esta violencia que ataca a la Meseta P'urhépecha se vive de la misma manera en Zirosto que en Cherán? ¿El entramado comunitario crea alguna barrera contra toda esta violencia brutal?***

Sí, la distribución geopolítica de la desigualdad está cruzada también por procesos de racialización. Que el enclave se ponga en esta zona tiene que ver con infraestructura y procesos de formación de Estado, pero también con un proceso en el que muchas muertes y escenarios, como los panteones repletos de cruces, con niños no nacidos por abortos vinculados a los agroquímicos, no importan, no salen en la nota roja, no hay reclamos por los derechos de ellos, ni los de la naturaleza. Me parece que la crisis de la violencia se oculta muy bien bajo esta máscara desarrollista y de progreso, de que el aguacate sea el primer producto de exportación. El camino es de destrucción y las vidas que ahí se pierden por la violencia, por la agroindustria y la enfermedad del cuerpo, no merecen la pena ser lloradas, como dice Judith Butler (2006).

Alguien debería estudiar la zona de Los Reyes y Uruapan. Yo estudié una comunidad que está viviendo todos estos procesos de violencia con el modelo agroindustrial, pero no es representativa de los casos más graves de Michoacán. En Santa Ana Zirosto, el tejido comunitario sirvió, por ejemplo, para frenar el despojo. Me decían: "Cuando los narcos llegaron, y querían pedirnos cuota, o que querían quitarnos las parcelas, las huertas, tenían que pasar por asamblea". Entonces les costaba mucho trabajo de esa manera; en cambio, en la comunidad vecina que es su hermana, Nuevo Zirosto, que surgió después de un desplazamiento, después del nacimiento del Paricutín, y que es un ejido, está el caso de la familia Orozco, en la que fueron asesinados el padre, un hijo y las mujeres desplazadas, para despojarlos de sus huertas. Para los despojos en pequeña propiedad o ejidos, a veces llegaban los sicarios con un notario y les decían: "tu vida o tu huerta", entonces ya le ponían sello y así está lleno de despojo toda la zona de Peribán, de Tancítaro, porque la propiedad privada o incluso ejidal no les daba ese soporte que les dio lo comunal, de cierta manera se pudieron proteger en Santa Ana Zirosto. Ahora, si se estudia las comunidades que están bajando a Tierra Caliente, que antes eran haciendas y ahora hay un proceso de vulneración de la vida mucho más agudo y de violencias múltiples, se advierte que vienen de un proceso de sometimiento, en el que todas estas violencias penetran más fácil y desarticulan, depredan.

DC: ***¿Qué recomendaciones darías para hacer etnografía en contextos de violencia, de esta violencia expresiva? ¿Cómo tú, como mujer antropóloga, puedes hacer etnografía en estos contextos?***

Considero que hay que advertir el silencio que hay de ciertas temáticas; si tú vas a una zona y escuchas que hay un tema que no se habla, pero que es evidente, tratas de hacer etnografía desde los

silencios. A veces queremos saber del hecho explícito, pero hay otras cosas de las que, con la observación, podemos obtener datos importantes. Yo creo que una estrategia es hacer bola de nieve, trabajar con redes, con una red que tú construyas muy pequeña en lugar de estar explorando lugares. En el libro que se desprendió de mi tesis, cuento que cuando yo iba a explorar, fui a los Reyes, a los albergues, y me llevó un taxista conocido mío. Y de repente me dijo: "es que, cómo andas así", porque él no sabía a qué iba. Yo le decía "llévame a este albergue o a este otro". Me dijo: "Mira el albergue en que te metiste, es del narco y pues ahí también trabajan con mujeres que luego llevan a prostituir", trata de personas. Cuando hice preguntas, sentí la vibra del señor que estaba encargado, todo tenso, porque aparte tomé una foto, me dijo: "Además, así como andas ahorita, hace cuatro meses aquí estaba el hijo de la Tuta, te hubieran levantado, mija, y ya no hubiéramos sabido de ti, iban a decir ésta viene del gobierno, es una espía". Entonces, de repente uno es muy ingenuo y esta manera tan abierta que tenemos de llegar a las comunidades campesinas, tradicionales, no está bien; hay que cambiar un poquito nuestro foco y ubicarnos en espacios donde nuestra movilidad esté mucho más restringida, y tenemos que encontrar aliados, primero un buen portero de trabajo de campo, alguien en quien puedas confiar tu seguridad, que te vaya a decir: "No hables con fulano, no hables con sutano, no vayas hacia allá", y en segundo lugar, ser muy observadora y no exponerte llegando a un lugar sin conocer quién lo maneja y quién está detrás. El seguimienq to hemerográfico también da pistas y, si se tienen redes, se debe fortalecerlas y explicarles qué se está haciendo. El problema es, como tú dices, la exposición y la vulnerabilidad, el cuerpo en territorialidades inseguras que son cambiantes. Tenemos esta movilidad más restringida como mujeres, aunque también creo que en el caso donde hay violencias de grupos armados enfrentándose, los hombres también se exponen mucho porque son tachados de enemigos; generalmente, un hombre joven o de mediana edad podría ser considerado de un grupo contrario.

En México, hasta donde investigué en 2018, existe una urgencia de producir textos de corte metodológico, así como protocolos de seguridad en el trabajo de campo, tanto para los investigadores consagrados como para los estudiantes en formación. En México se está comenzando a escribir sobre estos temas por autores como Natalia de Marinis, Carolina Robledo, el mismo Maldonado también escribió algo sobre etnografía en contextos de violencia. Es necesario reflexionar colectivamente nuestras experiencias en contextos de violencia y convertir esto en instrumentos, guías, manuales, protocolos. He insistido en el INAH en que deberíamos tener un seminario sobre trabajo de campo en contextos de violencia, para antropólogos y arqueólogos, sobre todo.

Lo que me enseñó Cherán fue a pensar siempre desde dónde nos posicionamos y cómo construimos conocimiento, pues la perspectiva epistemológica es la que delinea los resultados de las investigaciones. El movimiento étnico-político de Cherán congregó a estudiantes e investigadores de diversas instituciones de México y de otros países, y surgió el debate sobre el posicionamiento de los antropólogos, y el gremio se polarizó entre un sector de estudiosos de Cherán definido como "no posicionados", frente a quienes asumimos una investigación comprometida

con el movimiento. En ese sentido, la autoridad etnográfica del "estar ahí" ha permitido construir argumentos y legitimarlos bajo un filtro de neutralidad; sin embargo, el no hacer explícita la posición desde la que se investiga un movimiento, no significa que el investigador no se esté posicionado.

Al hacer etnografía siempre hay un posicionamiento: alguien dice que su investigación es "neutral" y que no asume una postura, pero luego lees su trabajo y ves la construcción metodológica –con qué familias habló, en qué tiempo y espacio estuvo– y hay sesgos que no se hacen explícitos. En mi caso hice explícito que trabajé con las fogatas, que trabajé desde la perspectiva del movimiento, pero que hay otra manera de pensar y analizar los procesos sociales en Cherán. Eso me enseñó el movimiento, que se vale hacer trabajo colaborativo y hacer explícita tu metodología, señalando qué alcances tuvo, y definiendo qué voces son las que están ahí y los dilemas éticos que enfrentaste.

Sobre el trabajo en contextos de violencia bélica y sin actores organizados, no volvería a hacer el trabajo de campo de la misma manera, porque en las entrevistas se dejan abiertas muchas heridas en la gente, uno no sabe dar contención para los procesos de violencia que están viviendo, uno se empapa de toda esa violencia y se carga con esas emociones. Yo venía a la ciudad y decía: "¿Pero por qué no están haciendo nada? Están tomando café como si nada y la gente allá está muriendo". Tampoco pude manejar mis emociones. Entonces no lo volvería a hacer de la misma forma, tiene que hacerse de una manera dialogada, con un grupo de investigación, también con alguien que te dé contención. Algunos cuestionamientos que me planteé fueron: ¿qué pasa al revivir experiencias traumáticas de los actores y con el manejo de la información y las estrategias narrativas para proteger la identidad? ¿Y cómo evitar la sobrevictimización por parte del entrevistado? Hubo cosas que decidí omitir a criterio personal; por ejemplo, en una comunidad me dijeron que no me acercara a cierto lugar, pues se sabía que hacerlo podría poner en riesgo mi seguridad personal. A veces hay que ponderar lo que se puede obtener en investigaciones y los riesgos de seguridad propia y de quienes entrevistamos. Abogo por construir redes de investigación para adentrarnos a trabajar etnografías en contextos de violencias.

Sobre qué se escribe y qué no, les puedo decir que hay secciones de mi investigación que se eliminaron por cuestiones de coherencia argumentativa, pero también por dilemas éticos de datos muy personales que podían ser relacionados con la identidad de las personas. En las universidades y centros de formación no nos dan las herramientas suficientes sobre la escritura etnográfica para la manera en que vas presentando las voces de los actores, y para poder equilibrar esas narrativas con las discusiones teóricas más abstractas. A mí me gusta mucho la polifonía de voces, pero en este caso la complejidad del propio modelo no me daba para dejar más espacio a las voces; entonces, a veces limitas unas cosas, tienes que tomar decisiones y tienes que cortar.

RO: ***En algún momento de tu investigación hablas de trabajo colaborativo. Nos gustaría que platicaras un poco de esto.***

En Cherán fue bastante socializado todo, sobre todo en la tesis de maestría en 2011, que considero un trabajo colaborativo. Yo presenté en una asamblea con las autoridades el protocolo de investigación y me metí a trabajar en el Concejo de Bienes Comunales y desde ahí construí mi tesis. En el Concejo de Bienes Comunales me integré como estudiante becada y mujer soltera originaria de la región, entonces tuve la oportunidad de acompañar a las consejeras a donde iban: si iban al cerro, yo iba al cerro; si hacían de comer, yo ayudaba a lavar los trastes o ayudaba a repartir los platos; también apoyaba como asistente haciendo presentaciones en Power Point, conduciendo para trasladarlas, en fin, en lo que me pedían colaborar. Estaba todo el tiempo involucrada, desde la mañana hasta la noche; a las 11 llegaba a la casa donde me alojaba. Entonces estaba súper cansada, a las 12, haciendo mi diario de campo. Luego presenté mi borrador de tesis en una reunión y después presenté la tesis final una y otra vez, como tres veces en diferentes espacios, como la plaza, y recibí comentarios. Unos me decían que las palabras no estaban bien escritas en p'urhépecha; otros que les encantó, que lo querían impreso porque ésa era la historia del movimiento de 2012. Eso fue porque llegué en un momento en el que me tocó sistematizar ya las vivencias de la movilización muy reciente. Entonces, esa tesis estuvo muy orgánica, muy relacionada al proceso autonómico de Cherán y a la perspectiva de los comuneros al frente del movimiento.

En el caso de la tesis de doctorado ya no fue así, solamente fue un trabajo socializado, en el que yo presenté el protocolo al Concejo de Gobierno y pedí autorización. Ellos dijeron: "¿de qué trata, vas a trabajar con mujeres jornaleras?". Y luego lo estuve platicando siempre con tres profesionistas de la comunidad, con las que podía estar teniendo retroalimentación; no es que lo trabajara en un grupo, más bien tenía cierto seguimiento por parte de gente involucrada con la Academia. Entonces me acerqué a Cherán porque ya tenía el vínculo y siempre fue un trabajo comentado y dialogado, incluso con lecturas de algunas secciones de la tesis durante el proceso de elaboración. En ese caso, sí faltó mucho más diálogo, y he entregado la tesis, pero lo que he visto es poca respuesta, no hay mucho interés, no es como la otra tesis que era su fotografía. Próximamente voy a ir a presentar esa investigación y a entregar el libro gratuitamente en cada fogata, iré a donde está el representante de fogata y le entregaré un libro, y que esté en las cuarenta escuelas, para mí es lo mínimo por hacer.

En Zirosto fue un proceso más complejo porque lo quería socializar, pero me recomendaron que no; yo tengo vínculos ahí, soy comadre, soy madrina y tengo ciertos arraigos. En esa comunidad mi problema fue la violencia en el momento del trabajo de campo. Me dijeron: "no te acerques, no hables, no hagas ruido", porque aparte estaba toda la disputa de las autodefensas; fue en los años 2014-2015. Entonces, ni siquiera podía usar la cámara, sólo para las fiestas. En la zona aledaña a la comunidad, una vez intenté tomar una foto en una parada de autobús, que es

un entronque;estaba yo con un celular queriendo fotografíar a un autodefensa, y no sabía que del otro lado había otros observando; entonces salió uno y me apuntó con el arma; yo nada más agaché la cabeza, como diciendo "no estoy aquí"; pasó un taxi "pasajeado" y me subí corriendo, el hombre armado se dio la vuelta, yo pensé "no vuelvo a intentarlo". De repente uno no mide los riesgos; yo le diría a la gente que va a hacer trabajo en contextos de violencia que no vayan solos, que hagan equipos o estaciones de campo y que vayan en pareja. Aunque haya mucha inquietud por estudiar algún tema y adentrarse etnográficamente a esas tramas, medir los límites y cuidar la vida, porque no hay capacidad de respaldo institucional; entonces, una misma tiene que crear sus propios mecanismos como equipo de investigación.

DC: ***De todo esto que nos has contado, me surge la pregunta: ¿qué retos tiene la antropología en México frente a estos escenarios?***

Nos encontramos en un momento de crisis de la antropología institucionalizada, por un lado, con las ciencias sociales enroladas que precarizan las condiciones laborales de los investigadores y que los insertan en lógicas de productividad individualistas, y por el otro, ante la apatía de un gran sector de investigadores que no siguen el pulso a las violencias, a la precarización de la vida y a las desigualdades desplegadas en los países latinoamericanos. Para muchos de nosotros, la apuesta mayor es descolonizar nuestras disciplinas al situar la producción de conocimiento, la posición del investigador y la de los grupos con quienes trabajamos, en el sistema de opresiones y desigualdades en una sociedad patriarcal y capitalista que amenaza la vida.

¿Qué conocimiento producimos los antropólogos mexicanos? A pesar de que hay como cuarenta escuelas de licenciatura en antropología, colegios, centros de investigación y un gran Instituto Nacional de Antropología e Historia; a pesar de esa cantidad de antropólogos en el país, hay temas que se abordan muy poco; por ejemplo: las desapariciones, los desplazamientos forzados, la violencia armada, los feminicidios, etc. Considero que las etnografías con perspectiva histórica nos pueden dar muchas pistas de nuestras sociedades, porque los análisis comparativos nos pueden otorgar los matices para no hacer esta plasta homogénea, y para que los gobiernos, ante la violencia armada y los crímenes de lesa humanidad, no respondan con estrategias de militarización. Es necesario entender cuáles son los caldos de cultivo en los que se generan estas violencias y cómo afectan de manera diferenciada a las personas por su pertenencia étnica, el género o la edad.

Insisto en que son importantes los aportes de la antropología para generar políticas públicas y también para el mismo conocimiento del campo antropológico, pero quizá hay una apatía entre los antropólogos. Sé que hay jóvenes, sobre todo en licenciatura, que están muy interesados, pero en las academias constituidas y legitimadas, que tienen la infraestructura, que tienen los medios, se observan pocos investigadores comprometidos con el estudio, ya sea etnográfico

o retrospectivo, que nos lleve a entender la complejidad de las violencias. Hay una tendencia de la Academia de darle la vuelta a estos temas, porque personalmente implica arriesgar la seguridad y el bienestar personal. Pero creo que como antropólogos comprometidos con el tiempo que nos tocó vivir, tenemos que reflejar lo que está pasando.

RO: ***Porque al final la idea no es, únicamente, dar cuenta de la catástrofe, sino ver que es posible superarla, dices tú, cerrar esta perspectiva trabajando nociones de etnodesarrollo, de etnoecología, de buen vivir, de procuración del buen vivir.***

Sí, por eso el libro cierra con un capítulo sobre las mujeres en el vivero comunal y en el gobierno comunal, describiendo el vínculo con el territorio. Entonces a mí me parecía que, en ese desarrollo histórico de la mujer y su relación con el territorio, teníamos algunas nociones de cómo preservar y cuidar.

Las nociones de etnodesarrollo pueden tener una respuesta para comunidades como Cherán y su gestión del territorio, incluso para Zirosto que produce aguacate, si esta comunidad apostara por lo orgánico y decidiera diversificar sus actividades recuperando la milpa y los huertos frutales diversos, generando una pequeña empacadora local para comercio regional y nacional. Con el dinero que tienen podrían hacer escuelas; lo que pasa es que ese dinero lo invierten en más huertas o para construir un mega auditorio; tienen uno enorme, pero quieren construir uno del doble de tamaño. Ahí están los recursos, está la gente, está el tejido colectivo y los saberes de un patrimonio biocultural ancestral. Ellos decían: "nosotros no necesitamos gestionar recursos con el Estado, como lo hace Cherán, nosotros no necesitamos. Es más, Uruapan nos quita un montón, más bien que nos regresen. No necesitamos proyectos de sembrando vida, tenemos el recurso", pero su visión de desarrollo los está llevando por un atolladero sin salida debido al número de muertes y de enfermedades por la contaminación ambiental de los agrotóxicos. Mi pregunta es: ¿qué nos toca a nosotros?, ¿cómo construimos algo que vaya más allá de una movilización espontánea?, ¿cómo generamos tejido colectivo o lo reconstituimos?, y la pregunta que alguna vez me hicieron en Cherán: ¿cuál es tu revolución? ¿Cuál es la de nosotros?

Bibliografía

Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder de la violencia y el duelo*. Buenos Aires: Paidós.

Calveiro, Pilar (2012). *Violencias de Estado: la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Garibay Orozco, Claudio (2008). *Comunalismos y liberalismos campesinos, identidad comunitaria, empresa social forestal y poder corporado en el México contemporáneo*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

_____ (2010). "Paisajes de acumulación minera por desposesión campesina en el México actúal". En Gian Carlo Delgado Ramos (coord.), *Ecología política de la minería en América Latina* (pp. 133-182). México: UNAM.

Guber, Rosana (2013). *La articulación etnográfica: descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos.

Lemus, Alicia (2016). *La puesta en práctica de la Kaxumbecua 'honorabilidad' en un espacio trasnacional: Una comunidad Purhépecha* (tesis de doctorado). UNAM, México.

Maldonado Aranda, Salvador (2012). "Drogas, violencia y militarización en el México rural: el caso de Michoacán". *Revista Mexicana de Sociología*, *74*(1), pp. 5-39.

Menéndez, Eduardo (1997). "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, *18*(67), pp. 237- 270. México: El Colegio de Michoacán.

Segato, Rita (2015). "La pedagogía de la crueldad". *Página 12*. Recuperado de: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>, consultada el 29 de mayo de 2015.

Zárate, Eduardo José (2005). "La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo". En Miguel Lisbona (ed.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México: El Colegio de Michoacán / Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

La diversidad cultural de Michoacán a través de la fotografía etnográfica

Rodolfo Oliveros Espinosa*

La fotografía ha acompañado a las disciplinas antropológicas casi desde el comienzo de su formalización en el campo de la ciencia, sin embargo, su lugar ha cambiado a lo largo del tiempo. Actualmente juega al menos dos papeles relevantes: como ilustración, que sirve para acompañar un texto, y como herramienta de registro etnográfico que posibilita su construcción, en tanto dato de investigación.[1] Si bien ambos casos no son excluyentes, el segundo requiere un trabajo de clasificación y sistematización más detallado, con la finalidad de que la imagen pueda ser utilizada como insumo en la reflexión antropológica y, además, convertirse, a la postre, en una fuente de información histórica que dé cuenta de las transformaciones de la sociedad.

Las series fotográficas que presentamos en esta sección son, precisamente, resultado de veinte años de investigación en el marco del Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México (PNERIM-CNAN-INAH) en Michoacán. A la par de la investigación etnográfica, hemos realizado un registro fotográfico de la vida cotidiana, la ritualidad, los movimientos etnopolíticos, los paisajes y los territorios de los pueblos indígenas, entre muchos otros temas.

Ello ha permitido la conformación del Acervo de Fotografía Etnográfica del Centro INAH Michoacán, asociado al Sistema Nacional de Fototecas del INAH (Sinafo), con más de catorce mil imágenes en diversos formatos, desde negativos de 35 mm, diapositivas, positivos en blanco y negro y a color en diferentes tamaños, imágenes impresas en minilab y fotografías digitales en diferentes salidas y calidades, desde archivos .jpg hasta el llamado negativo digital o *raw*; aunque todas ellas con un respaldo en físico. Las imágenes han sido tomadas por los y las diferentes integrantes del equipo de investigación, un total de diecinueve fotógrafos en más de sesenta localidades indígenas de Michoacán.

Una peculiaridad de dicho acervo es la conformación de series fotográficas asociadas a los temas de investigación que se han documentado (un total de doce líneas de investigación), además del registro continuo, a lo largo de dos décadas, de una serie de comunidades que han sido un referente para nosotros/as durante este tiempo, lo que nos permite visualizar cambios culturales en diferentes aspectos

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (rodolfo_oliveros@inah.gob.mx).

1. No mencionamos el campo *antropología visual* como parte de los usos de la imagen en la investigación antropológica porque, en sí misma, forma una de las más recientes ramas de la disciplina que lleva, más allá, al empleo de la imagen en la narrativa antropológica, y ello requiere una discusión aparte.

de la vida social. Esto posibilita, además, generar una reflexión dialógica sobre los acontecimientos registrados cuando estos materiales son devueltos a las personas fotografiadas o a las comunidades en general. Se trata de un mirarse a sí mismo a partir de la mirada del otro externo, que permite comparar puntos de vista, impresiones o vacíos plasmados en la imagen.

La diversidad cultural en campos de tensión

Las series que preparamos para este número corresponden a las investigaciones realizadas, principalmente, en el periodo 2017-2019, que han estado orientadas al registro de procesos de discriminación y desigualdad social en tiempos de reconocimiento de la diversidad cultural por parte del Estado mexicano, así como a la configuración socioespacial de los pueblos indígenas que han perfilado las regiones en las que se encuentran asentados.

Tratar de generar una mirada etnográfica a partir de la fotografía, ésta nos lleva a cuestionarnos, por ejemplo, ¿cómo dar cuenta de la pérdida del *hñäto* (otomí de Michoacán) a partir de una imagen?, ¿cómo plasmar la reinvención constante de los universos simbólicos de los pueblos indígenas?, ¿cómo registrar la tradición o la continuidad cultural en tiempos de cambios vertiginosos? y, finalmente, ¿cómo una fotografía puede dar cuenta de las relaciones interétnicas en contextos de desigualdad y discriminación en los que el Estado ha jugado un papel principal?

En este periodo hemos privilegiado la documentación de eventos, reuniones, rituales cívicos y religiosos, en los que la politicidad de los pueblos se muestra de forma abierta, tal es el cambio del Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán K'eri, pero también eventos políticos o académicos en los que las comunidades de las diferentes etnias de la entidad convergen para discutir su propia agenda de reivindicaciones y reflexiones, en contraste con los foros organizados por agencias del Estado que convocan a autoridades comunitarias en supuestos ejercicios de consulta. Pues bien, hemos tratado de dar cuenta de los diferentes actores, incluida la Academia, que confluyen en los campos de relaciones en los que los pueblos indígenas de Michoacán están insertos, construyendo un futuro a pesar de las vicisitudes de los tiempos.

Serie “Vida cotidiana y ritualidad comunitaria”



Figura 1. *Mujer ñätho bordando labores.* **Fotografía** © Bianca Islas Flores. San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán, 2017.



Figura 2. *Echando tortillas.* **Fotografía** © Bianca Islas Flores. San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán, 2016.



Figura 3. *Procesión en Macutzio.* **Fotografía** © Bianca Islas Flores. San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán, 28 de mayo de 2017.



Figura 4. *La danza de pastoras.* **Fotografía** © Bianca Islas Flores. San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán, 2017.



Figura 5. *Año nuevo p'urhépecha*. **Fotografía** © Bianca Islas Flores. Huáncito, Chilchota, 1 de febrero de 2017.



Figura 6. *Pescador, año nuevo p'urhépecha.* **Fotografía** © Bianca Islas Flores. Huáncito, Chilchota, 1 de febrero de 2017.



Figura 7. *La danza de conquista de los nahuas de Michoacán.* **Fotografía** © David Figueroa Serrano. Faro de Bucerías, comunidad de Coire, 12 de junio de 2015.

Serie “El hñäto (otomí) de Michoacán en peligro”



Figura 8. *Las nuevas generaciones en el II Encuentro de Música Tradicional Mazahua-Otomí Michoacán, organizado por Radio XHTUMI*. **Fotografía** © Bianca Islas Flores. Crescencio Morales, Zitácuaro, Michoacán, 25 de noviembre de 2016.



Figura 9. *Las guardianas de la lengua hñäto. Encuentro de Hablantes del Otomí de Michoacán*. **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán, 11 de julio de 2017.



Figura 10. *Coro de niñas cantando en hñäto. Encuentro de Hablantes del Otomí de Michoacán.* **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. San Felipe de los Alzati, Zitácuaro, Michoacán, 11 de julio de 2017.

Serie "La autonomía indígena y los usos políticos del ritual"



Figura 11. *Cambio del Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán K'eri*. **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. *Cherán K'eri*, Michoacán, 1 de septiembre de 2018.



Figura 12. *Cambio del Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán K'eri*. **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. *Cherán K'eri*, Michoacán,1 de septiembre de 2018.



Figura 13. *Cambio del Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán K'eri*. **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. *Cherán K'eri*, Michoacán, 1 de septiembre de 2018.



Figura 14. *Cambio del Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán K'eri*. **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. *Cherán K'eri*, Michoacán, 1 de septiembre de 2018.



Figura 15. *Congreso Indígena de Michoacán: más de 500 años de resistencia.* **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. Zirahuén, Michoacán, 8 de julio de 2017.



Figura 16. *Congreso Indígena de Michoacán: más de 500 años de resistencia (2).* **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. Zirahuén, Michoacán, 8 de julio de 2017.



Figura 17. *II Encuentro de los Pueblos Originarios de Michoacán.* **Fotografía** © Bianca Islas Flores. Zitácuaro, Michoacán, 6 de mayo de 2017.



Figura 18. *II Jornadas de las culturas otomí, mazahua y pirinda-matlatzinca*. **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa y Francisco Serrato. Zitácuaro, Michoacán, 12 de octubre de 2018.



Figura 19. *II Jornadas de las culturas otomí, mazahua y pirinda-matlatzinca (2)*. **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa y Francisco Serrato. Zitácuaro, Michoacán, 12 de octubre de 2018.



Figura 20. *Las "nuevas" consultas. Foro para la elaboración del Programa Nacional de Desarrollo*. **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. Pátzcuaro, Michoacán, 10 de marzo de 2019.

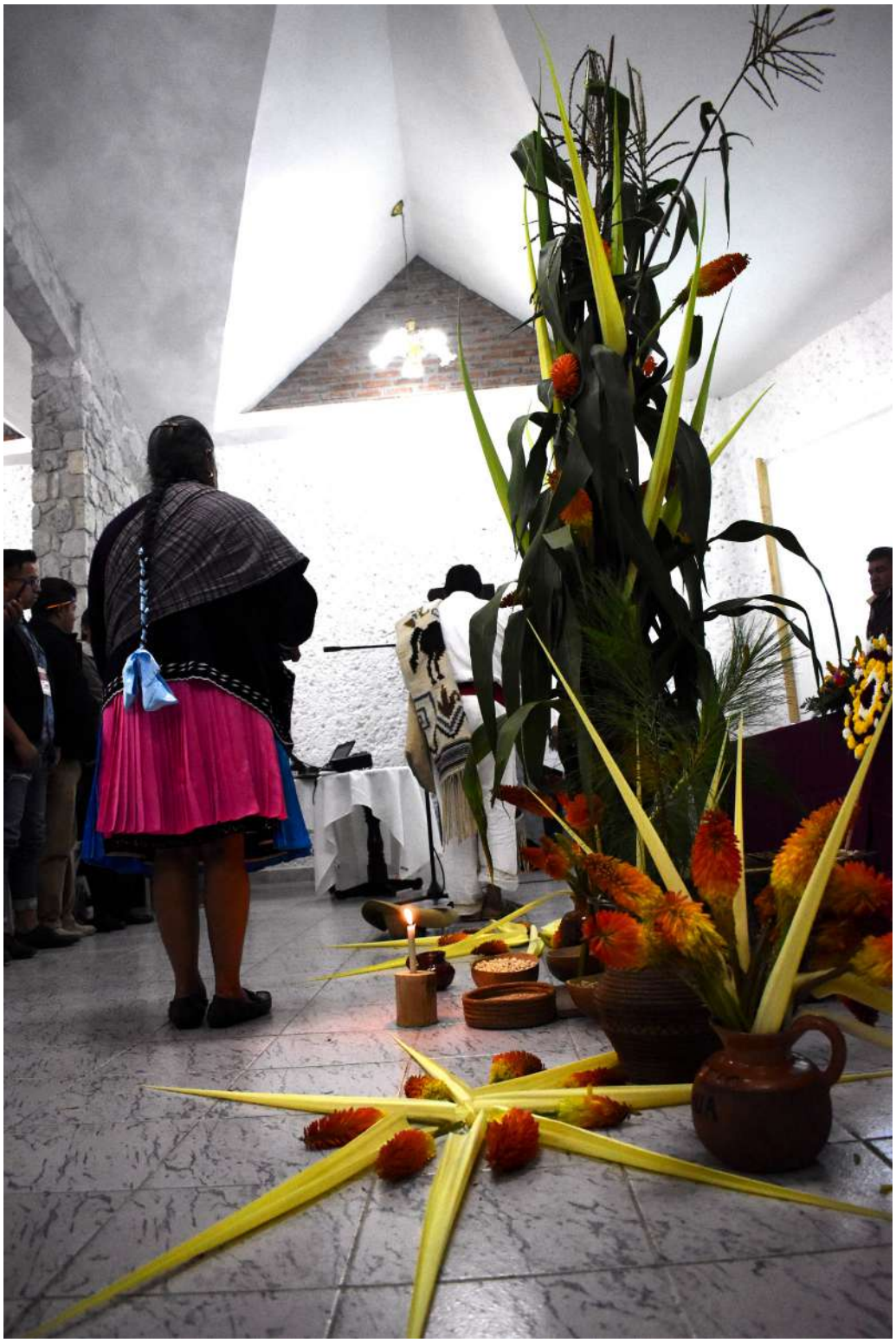


Figura 21. *Las "nuevas" consultas. Foro para la Reforma de la Ley de los Pueblos Indígenas y Afrodescendientes.* **Fotografía** © Rodolfo Oliveros Espinosa. San Felipe de los Alzati, 29 de junio de 2019.

Espondio: evocaciones de la ancestralidad. Un acercamiento al uso, valor y significado del patrimonio paleontológico en algunas comunidades *hñäñho* de Amealco de Bonfil, Querétaro[1]

Israel D. Lara Barajas[*] / Fiorella Fenoglio Limón[**] / Mirza Mendoza Rico[***]

ISSN: 2007-6851
p. 193 – p. 204
Fecha de recepción del artículo: abril de 2019
Fecha de publicación: agosto de 2020
Título del artículo en inglés: *Espondio: Evocations of Ancestrality. An Approach to the Use, Value and Meaning of Paleontological Heritage in some Hñäñho Communities of Amealco de Bonfil, Querétaro*

Resumen

México reconoce como patrimonio paleontológico los materiales fósiles ubicados dentro del territorio nacional, materiales que constituyen un campo patrimonial valorado de diferentes maneras: los derivados de los relatos míticos de las comunidades *hñäñho*, así como los valores derivados desde la perspectiva de diferentes disciplinas. Las denuncias sobre los hallazgos de los restos de megafauna en el estado de Querétaro nos han llevado a identificar sus características, aspectos de protección y registro, así como a identificar los usos que la población local de Amealco hace de este patrimonio paleontológico a partir de la generación de lazos comunitarios.

Palabras clave: fósiles, patrimonio paleontológico, valores, vínculos comunitarios.

Abstract

Mexico recognizes as paleontological heritage fossil materials located within the national territory, materials that constitute a heritage field valued in different ways: those derived from the mythical accounts of hñäñho communities, as well as values derived from the perspective from different

[*] Centro INAH Querétaro (david_lara@hotmail.com).
[**] Centro INAH Querétaro (fiorellafenoglio@yahoo.com.mx).
[***] Secretaría Técnica, INAH (mirza.mendoza.rico@gmail.com).

1. Los planteamientos de este trabajo fueron presentados previamente en el Primer Coloquio "El patrimonio cultural en México y el contexto nacional" en noviembre de 2017, y en el ciclo de conferencias "El INAH y la paleontología mexicana" del Consejo de Paleontología-INAH en marzo de 2019.

disciplines. Complaints about the findings of megafauna remains in the state of Querétaro have led us to identify their characteristics, aspects of protection and registration, as well as to identify the uses that local population of Amealco makes of this heritage. This paper contributes to rethinking the set of values around paleontological heritage from the generation of community ties.

Keywords: *fossils, paleontological heritage, values, community ties.*

Introducción

En México los materiales fósiles situados dentro del territorio nacional forman parte del patrimonio paleontológico, sin embargo su valor histórico es múltiple: no sólo se reconocen como huellas fragmentadas de la conformación de la vida en épocas pasadas, derivadas de la información sobre el pasado geológico y biológico, los fósiles en algunos casos nos hablan también de valores históricos referidos a tiempos míticos, los cuales son parte de la historia de los pueblos originarios contemporáneos.

Hoy día sabemos que durante la época prehispánica se consideraba que algunos de los fósiles tenían un significado ritual, ya que eran utilizados como parafernalia en las ofrendas de sus santuarios y en otros casos se consideraban restos de hombres gigantes que habían colonizado previamente sus tierras (Gío *et al*., 2003: 86; Carreño y Montellano-Ballesteros, 2005: 138). Durante la época colonial, los hallazgos fueron interpretados bajo las ideas europeas prevalecientes en aquellos tiempos (Lara y Fenoglio, 2015: 3).

En la última década las denuncias sobre hallazgos fortuitos de restos paleontológicos en diferentes localidades del sur del estado de Querétaro se han incrementado y con esto ha aumentado también el conocimiento sobre la megafauna que habitaba esta región durante el Pleistoceno. A la par de lo anterior, se ha reconocido, de acuerdo con los relatos de la población, que algunos materiales paleontológicos podrían usarse en prácticas curativas dentro de sistemas médicos que se localizan en comunidades *hñäñho* del municipio de Amealco.

Las representaciones contenidas en los huesos de mamut nos hablan de la evocación de una humanidad primigenia con un cuerpo humano algo distinto a las personas del presente, pues eran "gigantes". La relación simbólica en la que se sustenta el efecto curativo de los materiales paleontológicos es un tema que debe profundizarse, sin embargo, la cualidad de presentarse como un elemento esencial de esta genealogía forma parte de los mitos de origen de este pueblo.

En este trabajo presentamos un primer acercamiento a las investigaciones que hemos desarrollado en torno al patrimonio paleontológico, particularmente en un caso que implica significados contenidos en las representaciones médicas de la población de lengua *hñäñho* del sur del estado de Querétaro, sustentando así la compleja relación entre valores históricos de carácter científico, histórico y cultural.

Los hallazgos paleontológicos en Querétaro

La mayoría de los hallazgos paleontológicos en el estado de Querétaro han sido reportados al Centro INAH de dicha entidad y corresponden a vertebrados de gran tamaño. Aunque los trabajos realizados por los investigadores de este centro de trabajo se han enfocado sobre todo a los aspectos de la protección del patrimonio paleontológico, se cuenta con el registro de restos pertenecientes a diversos organismos, sobre todo, del periodo Pleistoceno (Lara, 2012: 46).

Los primeros registros datan de hace por lo menos ocho décadas con los primeros reportes del yacimiento paleontológico de El Madroño, el cual contiene fósiles marinos que corresponden al periodo Cretácico (112 m.d.a.) y en el que autores como Alencáster (1987), Alencáster y Oviedo (1998), Gómez Espinosa (2003), Guzmán y Aguilar (2003), Aguilar-Pérez (1998), Mejía (1997), y Aguilar *et al*. (2017) han desarrollado diversos estudios en torno a su diversidad, características estructurales, preservación y protección jurídica.

Con relación a los reportes de hallazgos de fauna correspondiente al Pleistoceno, los investigadores José Luis Lorenzo, Lorena Mirambell, Óscar Polaco y Jorge Quiroz recuperaron los restos de un gonfoterio, un camélido (*Camelops hesternus*) y un caballo (*Equus*) en el municipio de Landa de Matamoros en dos temporadas de excavación llevadas a cabo en 1985 y 2002 (Lara, 2012: 46). Gracias al análisis de los restos del gonfoterio, ahora sabemos que se trataba de un *Gomphotherium productum* adulto y, por su gran tamaño, probablemente era un macho (Guzmán 2013: 1). Entre los años 2003 y 2004, en el municipio de Cadereyta se intervino una madriguera en cuyo interior se encontraron los restos de un oso perezoso gigante (*Eremotherium*), musarañas y dientes de sable, entre otros (Mejía, 2010: 64).

A partir de la década de los noventa se realizaron algunas denuncias de restos correspondientes a mastodontes americanos y mamuts colombinos, las cuales fueron atendidas por diversos investigadores como Juan Carlos Saint-Charles (2004), Joaquín Arroyo (1992), Daniel Valencia (2002), Israel Lara (2008), López (2008), Sánchez *et al*. (2009), Saint-Charles y Hernández (2015) y Lara *et al*. (2019). Tales hallazgos fueron registrados en diversos puntos del estado de Querétaro, sobre todo en la región de los valles.

A partir de los últimos hallazgos y de la cobertura que han recibido por parte de los medios de comunicación, tanto locales como nacionales, en el Centro INAH se recibió una docena de denuncias sobre la presencia de restos paleontológicos en diversas comunidades de los municipios de Amealco, Huimilpan y Corregidora.

Cada una de las denuncias que se han atendido nos han permitido conocer un poco sobre la percepción que tienen dichas comunidades respecto a los restos paleontológicos. Así, hemos descubierto una cara no conocida de tales elementos, cuya importancia va más allá de su valor patrimonial porque está inmerso en la cosmovisión de los pueblos indígenas que habitan estas regiones del estado.



Figura 1. Hallazgos paleontológicos en el estado de Querétaro. **Diseño** © Adrián Colchado, 2013.



Figura 2. Defensa de mamut localizada en la comunidad de San Pedro, Huimilpan, Querétaro. **Fotografía** © Israel Lara, 2016.

Los sistemas médicos *hñäñho* y el espondio

Las poblaciones originarias contemporáneas muestran una gran diversidad de representaciones y significados contenidos en el cuerpo, el cual se muestra en muchas ocasiones como un 'contenedor' tangible de diversas entidades intangibles.[2]

Las afectaciones potenciales a la salud de la población de lengua *hñäñho* –u otomí– se ven articuladas con los rastros de ancestralidad que sustentan algunos espacios, objetos y componentes vitales de extracción humana –en términos de la ancestralidad ritual y real.

Una aproximación a la etiología local sugiere que existen enfermedades que se definen, en cuanto a las afecciones físicas inmediatas, como males pasajeros o malestares del cuerpo –como torceduras, caídas, accidentes graves, entre otros– que pueden ser atendidos por la madre, yerberos o hueseros, dependiendo de la gravedad.

Existen otros padecimientos que están relacionados con el enojo, malestar, disgusto o inconformidad de las ánimas de los difuntos, de los antepasados o de otras entidades como santos o vírgenes. Estos casos se consideran graves y deben ser atendidos por especialistas rituales (Vázquez *et al*., 2014: 159).

Para las comunidades *hñäñho* los ancestros son personas que dan cuenta de un orden cultural de lo existente y, más allá de esto, sitúan a las personas dentro de prácticas que reorganizan constantemente esa lógica;[3] de tal manera que los ancestros y la ritualidad que los cobija es fundamental para recrear el universo conocido. De ahí que muchos rituales curativos señalen la prohibición o el tabú de ignorar sus manifestaciones, a través de la relación metafórica de los elementos que les pertenecieron, como parte del tratamiento de padecimientos que son resultado de transgresiones en este campo.

Otro de estos padecimientos anímicos es "el susto o el espanto", que ocurre cuando se tiene una fuerte impresión o experiencia desagradable. Este mal, provocado por la intervención de entidades inmateriales, incide en una serie de desequilibrios y dolencias corporales que, de no tratarse correctamente, pueden provocar agravantes durante el proceso de la enfermedad e incluso provocar la muerte. Por lo tanto, para su cura se requiere del terapeuta tradicional –yerberos y curanderos, cantores y rezanderos– que, apoyados en los conocimientos legados por los antepasados, realizarán una serie de tratamientos rituales destinados a situar la relación simbólica

2. Por ello, cuando el cuerpo enferma –a diferencia de la concepción occidental– se cuestiona si el ánima ha sufrido algún trastorno y viceversa. Así, no se puede pensar en curar el cuerpo sin curar el sustrato anímico afectado. La salud sólo se restaura cuando se alcanza un equilibro entre el ánima y el cuerpo. Para lograrlo, se requiere de la intervención de terapeutas tradicionales –cantores y rezanderos– que –además de remedios, medicinas, plantas, etcétera– incorporan tratamientos rituales específicos destinados a atacar el origen anímico o espiritual de la enfermedad (Vázquez *et al*., 2014: 158). Hay poblaciones incluso que desafían el dualismo cuerpo/alma y que nos muestran más de una entidad anímica contenidas en un solo cuerpo. Algunos trabajos destacados que exponen el tema son comentados por Alfredo López Austin (2015).

3. Las ánimas tienen injerencia directa en la vida cotidiana de las personas, de la familia y de la comunidad, por lo que deben ser venerados y ofrendados. Por lo tanto, las personas tienen responsabilidades y obligaciones directas con las ánimas y, en caso de incumplirlas, éstas se pueden disgustar y provocar enfermedades anímicas graves (Vázquez *et al*., 2014: 160).



Figura 3. Los gigantes que habitaron la Tierra en un principio. **Ilustración** © Antonino Torres, 2019.

que motiva el padecimiento y restablecer su lógica interna. En el caso específico de las comunidades de San Ildefonso Tultepec y San Miguel Tlaxcaltepec, el espanto es tratado por los curanderos utilizando una mezcla de plantas medicinales con el espondio. El espondio, entre las comunidades *hñäñho* u otomí de Amealco, es un polvo hecho con los huesos de los gigantes o de los antepasados que vivieron "más antes" (Magaña y Moya, 2013: 72; Vázquez *et al*., 2014: 161).

De acuerdo con el mito de origen de los *hñäñho* de San Ildefonso, los primeros habitantes de la tierra eran gigantes que no sabían hacer fuego, comían sus alimentos crudos o se los untaban en la piel para absorber los nutrientes; no sabían hacer cobijas y destruían todos los árboles con sus pasos. Eran tan altos que no se podían doblar por lo que, cuando tropezaban y caían, se quedaban ahí tirados hasta que morían. Con el paso del tiempo la tierra cubría sus huesos hasta que la lluvia los desenterraba. Como estos seres eran tan grandes y fuertes y todo destruían, su creador decidió enviar un diluvio para deshacerse de ellos. Después, el creador hizo una nación de chiquitos que vivían en cuevas o en minúsculos "cuisillos", pero eran tan pequeños que no podían cargar, por lo que todo lo tenían que arrastrar, incluso a los santos. Esto tampoco le gustó al creador, por tanto los destruyó y formó, finalmente, a los otomíes.

De acuerdo con su cosmovisión, estos huesos blancos que se encuentran en distintos parajes corresponden a los restos de esos primeros seres y, por lo tanto, tienen poderes curativos.



Figura 4. Nación de los "chiquitos" que habitaron la Tierra después de los gigantes. **Ilustración** © Antonino Torres, 2019.

Según Ronny Velásquez (Vázquez *et al*., 2014: 162), para diferentes grupos los huesos contienen la médula de la energía, por lo tanto, al consumirlos se restaura el equilibrio y la salud. En el caso específico de las comunidades de Amealco, según Vázquez, no sólo en los huesos, sino que también en la sangre "se lleva la herencia de los antepasados, su fuerza y su poder, de modo que al utilizar el espondio en la práctica terapéutica, se simboliza la recuperación de la energía vital desde el origen de la descendencia; así se recupera el alma, la sombra o la esencia humana que se perdió o desvaneció como consecuencia del susto" (Vázquez *et al*., 2014: 162).

La información obtenida mediante los registros etnográficos señala que el espondio molido o tostado se puede consumir de dos maneras distintas; por un lado, se mezcla con pulque, té de manzanilla o de yerbabuena y se ingiere (Magaña y Moya, 2013: 72), o por otro lado, se hace una pasta donde se mezcla el espondio con una yerba llamada *pextó* y se soba al paciente por todo el cuerpo.

De acuerdo con nuestras investigaciones, los huesos utilizados para hacer el espondio corresponden a los restos de animales del Pleistoceno localizados en diferentes parajes del municipio de Amealco. Las porciones que se emplean son, específicamente, las defensas, puesto que son las más abundantes debido a que el material del que se componen es mucho más resistente que el hueso común.



Figura 5. Otomíes actuales de San Ildefonso, Amealco, Querétaro. **Ilustración** © Antonino Torres, 2019.

Conclusiones

Como hemos visto, la cantidad de sitios con presencia de vestigios fósiles cada vez es mayor, por lo que se eleva el riesgo para la preservación de dicho patrimonio. Procurar su protección nos exige ampliar nuestra mirada para la integración de diversos factores en la planeación de estrategias de protección y, sin duda, es indispensable el acercamiento con las comunidades puesto que, no sólo nos permite crear puentes de comunicación para proteger y preservar el bien paleontológico y así cumplir con la ley, sino que nos permite conocer el aspecto social de los elementos que lo conforman para entender cómo se conciben y cuál es la interpretación que se le da dentro de las comunidades indígenas de Amealco: si son parte de un imaginario colectivo o si han sido influidos por nuestra presencia. Todos los anteriores se consideran factores importantes para la valoración, la revaloración, la significación y la resignificación del Patrimonio Cultural (Lara *et al*., 2014: 12).

El caso de las comunidades indígenas de Amealco –y probablemente de otras regiones cercanas– es muy interesante desde la perspectiva antropológica puesto que nos obliga a reflexionar sobre la dicotomía material/inmaterial, es decir, la importancia de dos tipos de patrimonio: el material, por un lado, al referirnos a vestigios fósiles, y el inmaterial, por el otro, al involucrarnos en el tema de las prácticas y representaciones de las expresiones vivas de los pueblos originarios del país.

Tenemos clara la relevancia de los enunciados normativos y, de acuerdo con éstos, estamos obligados a actuar al momento de recibir una denuncia sobre un vestigio fósil en riesgo; pero ¿qué pasa cuando este material forma parte de prácticas actuales dentro de tradiciones y sistee mas médicos de pueblos originarios? ¿Cuál es el puente entre el valor histórico que estos man teriales sustentan para diversas disciplinas –como la geología, la biología, la antropología y la arqueología– y el valor cultural que devela la historia mítica de poblaciones contemporáneas? ¿Cuáles son las vías para proteger esta compleja relación entre valores científicos y sociales que mantiene el patrimonio paleontológico?

Los relatos expuestos presentan la posibilidad de repensar los elementos patrimoniales –sean éstos paleontológicos, arqueológicos o históricos–, puesto que sólo cobrarán un verdadero valor en la medida en que la sociedad, en su diversidad, se los otorgue, de lo contrario, esos huesos quedarán como un vestigio de antiguas formas de vida desconocidas, sin relación con la vida como hoy la conocemos, que no se significa, por lo tanto es prescindible y puede desaparecer.

Aunque suele pensarse que la vinculación de las instituciones gubernamentales con la comunidad es complicada, podemos simplificarla si la vislumbramos en tres dimensiones, a manera de un cubo, con diversas caras y posibilidades, que al mismo tiempo representan un problema por resolver en aspectos como el tipo de comunidad, las experiencias de intervención institucional previas, la conciencia sobre su patrimonio cultural y la magnitud de éste. Existen más factores a considerar, sin embargo, los mencionados pueden ser los indispensables para comenzar una estrategia para entender el significado de los fósiles en esta región de Querétaro, que nos permita revalorar y resignificar el patrimonio paleontológico de la mano de la que la vive de manera cotidiana: la comunidad.

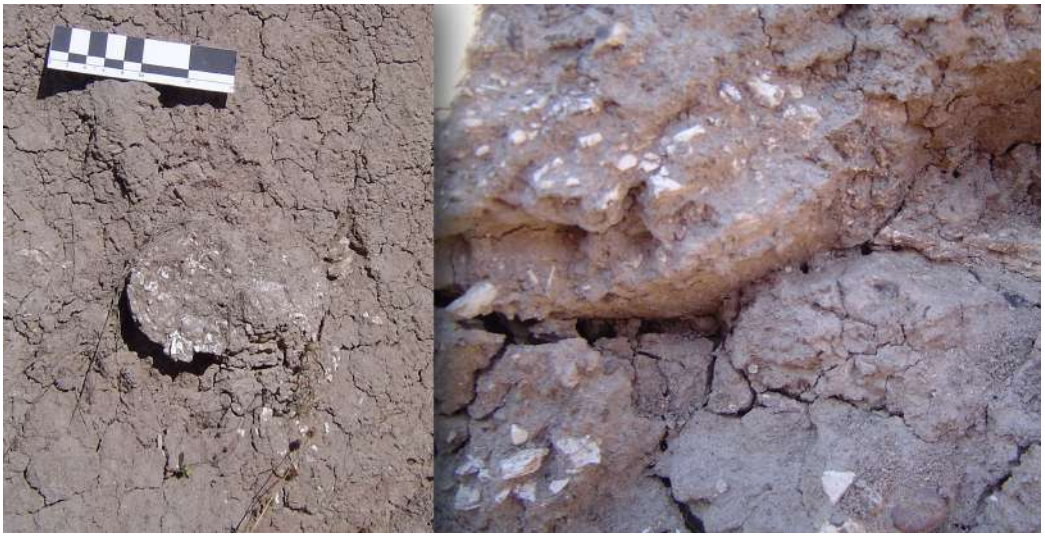


Figura 6. Restos fragmentados de una defensa de mamut localizada en la comunidad de San Ildefonso, Amealco, Querétaro. **Fotografía** © Israel Lara, 2008.

Bibliografía

Aguilar, Felisa, Israel Lara y Margarita Magaña (2017). "Identificación y valoración de los factores que impactan los yacimientos paleontológicos. El caso de El Madroño, Querétaro" (ponencia). XV Congreso Nacional de Paleontología. San Luis Potosí.

_____ y Héctor Porras (2009). "Los fósiles del Museo de Múzquiz A.C. y su resguardo patrimonial por el Instituto Nacional de Antropología e Historia". En *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, *61*(2), pp. 147-153.

Aguilar-Pérez, Javier (1998). "Revisión de Jalpania queretana Alencáster y Aguilar (*rudista caprinido*), del Albiano de El Madroño al noreste de Querétaro, México" (ponencia). Primera Reunión Nacional de Ciencias de la Tierra.

Alencáster, Gloria (1987). "Fauna arrecifal del Albiano tardío en la región de Jalpan, Querétaro". En *Actas de la Facultad de Ciencias de la Tierra* (pp. 111-119). UANL.

_____ y Angélica Oviedo (1998). "Re-examination of the Genera Texicaprina Coogan, Mexicaprina Coogan (Caprinid Rudists) from the Albian of Central México". *Revista de la Sociedad Mexicana de Paleontología*, *8*, pp. 163-179.

Arroyo, Joaquín (1992). "Informe de atención a denuncia en el Ejido Los Reyes, municipio de Amealco, Querétaro". SLAA-INAH.

Carreño, Ana Luisa y Marisol Montellano-Ballesteros (2005). "La paleontología mexicana: pasado, presente y futuro". En *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana* [volumen conmemorativo del centenario. Aspectos históricos de la geología en México], *8*(2), pp. 137-147.

Gío Argáez, F. Raúl y Hugo E. Yunuen Rodríguez Arévalo (2003). "Panorama general de la paleontología mexicana". *Ciencia Ergo Sum*, *10* (marzo). Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10410110>, consultada el 23 de febrero de 2018.

Gómez Espinosa, M.C. (2003). *Sistemática de los gasterópodos cretácicos de la región de Jalpan (plataforma Valles-San Luis Potosí), Querétaro* (tesis de maestría). Instituto de Geología de la UNAM, México, 83 pp.

Guzmán, Ana Fabiola (2013). "El Gonfoterio", colaboración académica para la Exposición temporal "Ancestros de piedra. El patrimonio paleontológico de México". Querétaro, Centro INAH Querétaro / Museo Regional de Querétaro.

_____ y Felisa Aguilar (2003). Dictamen técnico en el ejido El Madroño, Landa de Matamoros, Querétaro. Archivo del Centro INAH Querétaro (inédito).

Lara, Israel (2008). Informe preliminar sobre el hallazgo de restos de un mamut en el Ejido La Piedad, Municipio de Amealco, Qro. Archivo del Centro INAH Querétaro (inédito).

_____ (2012). "Los gigantes del pleistoceno queretano. Breve recuento histórico de los hallazgos paleontológicos en el estado de Querétaro". En Fenoglio, Lara y Lezama (coords.), *Del quehacer al hacer en el Centro INAH Querétaro. Memorias del XXV aniversario del Centro INAH Querétaro* (pp. 40-56). México: INAH.

_____, Felisa Aguilar, Elizabeth Hernández, Fiorella Fenoglio, José Cruz, Margarita Magaña y Mirza Mendoza (2019). "Informe final del rescate paleontológico en San Pedro, Huimilpan, Querétaro". Archivo del Centro INAH Querétaro.

_____, Fiorella Fenoglio y Felisa Aguilar (2013a). Guion museográfico para la Exposición temporal "Ancestros de piedra. El patrimonio paleontológico de México", noviembre de 2013-abril de 2014. Querétaro, Centro INAH Querétaro-Museo Regional de Querétaro. Archivo del Centro INAH Querétaro.

_____ (2013b). "Querétaro, tierra de gigantes. La paleontología en el Museo Regional" (inédito). Programa Integral de Divulgación de la Ciencia, abril de 2013-abril de 2014. Centro INAH Querétaro-Museo Regional de Querétaro. Archivo del Centro INAH Querétaro.

_____, Fiorella Fenoglio y Gloria Islas (2014). "La atención a denuncias: una oportunidad para la resignificación del patrimonio arqueológico", ponencia en el Coloquio INAH y Sociedad. Querétaro, Centro INAH Querétaro.

_____, Margarita Magaña y Jorge Rodríguez (2009). Dictamen de los lugares propuestos para la instalación del museo comunitario en el municipio de Amealco (inédito). Querétaro, Archivo del Centro INAH Querétaro.

_____ y Fiorella Fenoglio (2015). Avances y perspectivas en el estudio del patrimonio paleontológico de Querétaro, ponencia en el Simposio "Balance de la Protección y Conservación de Colecciones y Sitios Paleontológicos de México" durante el XIV Congreso Nacional de Paleontología. Múzquiz, Coahuila.

López, Alejandro (2008). "Informe sobre las actividades de rescate llevadas a cabo en el yacimiento paleontológico de La Piedad, en el municipio de Amealco, Querétaro" (inédito). Archivo del Centro INAH Querétaro.

López Austin, Alfredo (2015). "Los gigantes que viven dentro de las piedras: reflexiones metodológicas". *Estudios de Cultura Náhuatl*, *49*, pp. 161-197. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071167520150001000005&lng=es&tlng=es>.

Magaña Asai, Teodoro y Juan Manuel Moya (2013). *San Ildefonso Tultepec. Una comunidad de origen otomí*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Mejía, Elizabeth (1997). "Protección de restos fósiles. El yacimiento del Madroño, Querétaro. Informe de actividades" (inédito). Archivo del Centro INAH Querétaro.

_____ (2010). "La Sierra Gorda en tiempo antiguo". En *Querétaro en el tiempo*, *I*. (pp. 63-71). México: Gobierno del Estado de Querétaro.

Saint-Charles, Juan Carlos (2004). "Informe de la denuncia atendida por el hallazgo de restos de un mastodonte americano en el ejido La Piedad, municipio de Amealco, Qro." Centro INAH Querétaro.

_____ y Elizabeth Hernández (2015). "Informe de inspección sobre el hallazgo de una defensa de mamut en la comunidad de Charco Blanco, Corregidora, Querétaro" (inédito). Archivo del Centro INAH Querétaro.

Sánchez, Guadalupe, Joaquín Arrollo, Alejandro López y Diego Rangel (2009). "Informe técnico final del Proyecto de Investigación de los Proboscidos de la Piedad, Municipio de Amealco, Querétaro". SLAA-INAH.

Valencia, Daniel (2002). "Informe del rescate de un fósil de mamut en Corregidora, Querétaro" (inédito). Archivo del Centro INAH Querétaro.

Vázquez Estrada, Alejandro, Azucena Rivera, Beatriz Utrilla, Diego Prieto, Imelda Aguirre y Mirza Mendoza (2014). "Encantos y artificios. Mediadores de lo sagrado entre lo *ñäñho*, los *ñanha* y los *xi'ói* de Querétaro". En Bartolomé y Barabás (coords.), *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual* (vol. V. *Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas*). México: INAH.

Apuntes sobre un peritaje antropológico en los valles centrales de Querétaro

Ricardo López Ugalde*

Introducción

En este documento se sintetiza el contenido del peritaje antropológico elaborado en el poblado indígena de La D Chalmita, entre los meses de febrero y marzo de 2019, destacando los antecedentes y problemáticas asociados al peritaje, así como datos relevantes y reflexiones generales sobre los alcances de éste.

El poblado de La D Chalmita se localiza en el centro-sur del municipio de Pedro Escobedo, dentro de la región de los valles centrales de Querétaro. Esta población forma parte del *Catálogo de comunidades indígenas del Estado de Querétaro* desde el año 2014, siendo éste un instrumento jurídico para el reconocimiento legal de la condición indígena de las comunidades en la entidad, además de servir de referencia para la aplicación de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro.

Con un perfil cultural *mestizo* configurado durante la segunda mitad de siglo XX, que se caracteriza principalmente por la vigencia de tradiciones religiosas católicas de alcance regional, algunos habitantes de La D Chalmita se involucraron en interesantes procesos de etnogénesis durante la última década del siglo XXI, los cuales permitieron una revaloración de prácticas y de elementos culturales locales incorporados a un discurso étnico de raigambre otomí. De éstos destacan la mayordomía y los flachicos, agrupaciones locales que organizan y ejecutan diferentes actividades religiosas en el poblado, además de la recuperación de los mitos de origen del Señor de Chalmita, imagen cristológica venerada en la capilla de la comunidad. Tanto los procesos que encaminaron la revaloración cultural como los elementos resignificados estarán inmersos indirectamente en las controversias que motivaron el peritaje expuesto en este documento.

Definición de lo indígena y sus alcances políticos. Problemáticas y abordajes

Durante la elaboración del expediente para incluir a La D Chalmita en el *Catálogo de comunidades indígenas* en 2014, la mayordomía del Señor de Chalmita y los grupos de flachicos[1] desempeñaron un papel fundamental para la conformación

* Centro INAH Querétaro, (ricardo_lopezugalde@inah.gob.mx).

1. El flachico es un personaje ritual cuya participación destaca en los ciclos festivos de las localidades del Bajío, el extremo norte de la sierra queretana y los valles centrales. Por sus características estéticas, que incorporan

del expediente técnico ingresado a la legislatura estatal, participando en sesiones locales de reflexión y discusión sobre el componente indígena del poblado, así como en los ejercicios consultivos de autoadscripción de la identidad indígena comunitaria. De esta manera se pudo observar que en La D, el componente religioso aparece como un factor inherente a la constitución contemporánea de un discurso indígena local apoyado en la revitalización de tres herencias culturales específicas: *1)* el culto y devoción al Cristo de Chalmita, *2)* la recuperación del personaje ritual del flachico, y *3)* los circuitos regionales de peregrinaciones en torno al Cristo.

Cuatro años después, en noviembre de 2018, el Tribunal Electoral del Estado de Querétaro (TEEQ) giró un oficio de notificación al Centro Regional Querétaro del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH Querétaro) solicitando, mediante auto judicial, información detallada para acompañar la resolución de un medio de impugnación interpuesto por algunos habitantes de esta población, junto a su representante legal, en su mayoría integrantes de la mayordomía y del grupo de flachicos.

El asunto que sirvió de contexto a dicha solicitud fue un juicio local de los derechos político-electorales, donde las partes actoras reclamaban al presidente municipal de Pedro Escobedo y al Instituto Electoral del Estado de Querétaro, sus omisiones respecto a acciones en perjuicio de la comunidad de La D Chalmita, específicamente en lo tocante al reconocimiento de sus derechos como comunidad indígena y a la designación de representantes y autoridades locales mediante usos y costumbres. A inicios del mes de noviembre del mismo año se habían realizado los comicios para la elección de delegados y subdelegados municipales en Pedro Escobedo, tratándose de un proceso organizado por la presidencia municipal, en el que intervino el Instituto Electoral del Estado de Querétaro como facilitador y asesor de una metodología que constó en el establecimiento de una convocatoria por parte de la presidencia municipal, a la que se inscribieron los interesados en calidad de candidatos a delegados y subdelegados, estableciendo un periodo acotado de proselitismo desarrollado en sus poblados, y organizando las jornadas electorales mediante el uso de casillas para ejercer los votos de manera secreta.

Durante tales comicios, en La D Chalmita se desarrolló la votación y la elección del cargo cívico-administrativo de subdelegado, contando con tres participantes que se suscribieron en el procedimiento dictado por las instancias señaladas; sin embargo, el punto de controversia que originó tanto la demanda legal como la solicitud pericial del INAH, ocurrió por la desavenencia de algunos habitantes e integrantes de la mayordomía del Señor de Chalmita, de los flachicos y del denominado representante de la comunidad indígena, respecto de la omisión en una asamblea comunitaria previa, verificada en el mes de octubre del mismo año, convocada por esta agrupación local para ejecutar comicios, con efecto de elegir representante de asuntos indígenas para desempeñar

el uso de máscaras de madera, indumentaria desaliñada y manipulación de animales silvestres, así como por sus funciones protagónicas dentro de las festividades religiosas de las poblaciones donde aún persiste dicho personaje, el flachico está emparentado con el *Xitá* ("viejo" en lengua *hñäñhö*), que mantiene vigencia en los carnavales y fiestas patronales de las zonas con presencia otomí de la entidad.

gestiones gubernamentales tocantes a la condición étnica del poblado. Sobre este punto, los comicios para elegir el cargo de subdelegado municipal fueron interpretados por las partes demandantes como actos que vulneraban sus derechos político-electorales asociados a su carácter de comunidad indígena.

De jure, esto no sugería el desconocimiento de las funciones del cargo de subdelegado, sino el reconocimiento del proceso electivo de la facción demandante, que se desarrolló bajo mecanismos y periodos diferentes a los establecidos por el Ayuntamiento municipal y el Instituto Electoral del Estado de Querétaro. Sin embargo, el pleito evidencia el ejercicio casi simultáneo de dos procedimientos de elección de puestos cívicos comunitarios, en términos de mecanismos diferenciados para asumir cargos en apariencia similares o con funciones equivalentes, acompañados de manifestaciones de discordancia entre grupos de poder locales a causa de las predilecciones por ciertas personas para asumir dichos cargos.

Es interesante señalar que en el auto del Tribunal Electoral del Estado de Querétaro se establecieron "medidas para mejor proveer", y se acudió a instancias gubernamentales y académicas pertinentes de injerencia regional como el INAH Querétaro, el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ) y el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, con el objetivo de allegarse de información probatoria y complementar de una mejor manera el fallo del caso. La información requerida se compuso de una documentación detallada de los componentes socioculturales del poblado, sus formas organizativas y normas, así como la identificación del componente étnico en los términos del amplio abanico de grupos etnolingüísticos del país, destacando los siguientes tópicos:

1) *Grupos indígenas* que existen en la comunidad, así como la información geográfica, lingüística, histórica y cultural de éstos.
2) A*utoridades comunitarias* de los grupos indígenas asentados en la comunidad y personas que las integran.
3) Información en materia de *derecho electoral indígena* vigente en la comunidad. Y demás información relevante (TEEQ-JLD-82/2018).

Teniendo en consideración estos requerimientos, el área de Antropología Social del INAH Querétaro no contaba con material etnográfico detallado sobre la localidad en cuestión, razón por la cual se contestó la misiva con una propuesta de elaboración de peritaje antropológico en los términos de la información demandada. Para ello se conformó un equipo multidisciplinario de investigación que operó durante seis semanas, integrado por dos investigadores de las áreas de Antropología Social y de Etnohistoria del Centro INAH Querétaro, así como por dos investigadores del Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México del mismo Instituto. En un primer momento, el peritaje contempló reuniones de trabajo entre los integrantes del

equipo de investigación para definir cronogramas de actividades y productos, además de establecer la pertinencia de metodologías e instrumentos de investigación de acuerdo con las condiciones históricas y etnológicas de la población en cuestión, recuperando con ello la amplitud y detalle de la investigación etnográfica y documental. En un segundo momento se compaginaron periodos de trabajo de gabinete con estadías en campo para la aplicación de entrevistas, recorridos de área y observación directa, conformando un corpus documental historiográfico y etnográfico que se complementó con el estudio de archivos parroquiales del siglo XIX.

La D Chalmita ha atravesado procesos históricos *sui generis* que la distinguen del resto de las comunidades otomíes de Querétaro, algunos de ellos asociados con el papel preponderante que mantuvieron las haciendas en la vida comunal y cultural de sus núcleos poblacionales (Soustelle, 2013 [1937]). Esta constitución mestiza de los valles centrales muestra procesos de recomposición cultural de larga data donde, frente al desplazamiento de la lengua materna y de una desmemoria de la identidad indígena, se yerguen vigorosos sistemas mítico-rituales que sustentan devociones católicas regionales. Así, la identidad indígena en La D recientemente se había comenzado a discutir y redefinir. Este contexto orientó el diseño de preguntas de investigación para la realización del peritaje, donde se planteó el estudio de la identidad étnica desde una visión diacrónica, de acuerdo con las condiciones de reactivación de la pertenencia indígena mediante el reconocimiento jurídico de La D como comunidad indígena en 2014, sugiriéndose la siguiente interrogante: ¿cómo se construye la categoría de lo *indígena* entre los habitantes del poblado?

Aunque no se trataba de un tópico solicitado por el TEEQ, durante las primeras pesquisas etnográficas la idea de una conformación identitaria indígena se asoció a la configuración de un campo de poder establecido por la definición y gestión de las identidades étnicas, a partir de la elección de cargos de representación comunitaria; lo anterior bajo los términos de participación o exclusión de habitantes de la comunidad, del Instituto Electoral de Querétaro y del gobierno municipal de Pedro Escobedo.

En términos operativos, el registro etnográfico combinó la realización de entrevistas semidirigidas individuales y grupales con 31 habitantes del poblado, cuyos rangos de edad oscilaron entre los 35 y 90 años, de los cuales 22 fueron mujeres y nueve hombres. Con la aplicación de las entrevistas se logró una recuperación testimonial, tanto de los puntos solicitados por el TEEQ como del proceso de conformación del conflicto y de los componentes del sistema normativo local, entrelazando la dimensión normativa con las actividades de la mayordomía religiosa en términos de construcción de prestigio social entre sus miembros, de soporte moral a la comunidad devocional tejida alrededor del culto al Señor de Chalma, y de injerencia política durante las reflexiones que acompañaron la recuperación de la memoria étnica, en un poblado atravesado por fuertes procesos de reconstitución identitaria.

En cuanto al contenido del peritaje, se consideraron los intereses particulares del TEEQ y se conjugaron tópicos relevantes para ampliar la comprensión de las bases culturales de la

población, de su proceso histórico articulado a su constitución identitaria contemporánea, y de la precisión y desenvolvimiento del conflicto. De esta manera, el guion etnográfico del peritaje integró los siguientes ejes temáticos: *1)* concepciones sobre lo indígena y bases culturales de la comunidad, *2)* historia local y tradición oral, *3)* funcionalidad y jerarquías de órganos comunitarios, *4)* construcción de estatus social, prestigio y valores comunitarios, y *5)* vida política y formas locales de elección de autoridades.

Elementos abordados en el peritaje y principales resultados de la investigación

Para fines expositivos se destaca la información correspondiente a los ejes temáticos 1, 2 y 3. En el caso de las concepciones sobre *lo indígena* y *bases culturales*, el peritaje se focalizó en narrativas y testimonios que construyen los encuadres del sentido indígena en La D, con especial atención en los elementos diacríticos definidos por los habitantes para la dilucidación de su condición étnica diferenciada. Aunque no se tuvo acceso al expediente ingresado a la legislatura estatal en 2014 para evaluar la condición indígena de la localidad, la pesquisa se concentró en las asociaciones del sentido étnico de los actores entrevistados, especialmente en los términos de aquellos fundamentos culturales de su identidad, destacando la importancia concedida al sistema de cargos religiosos estructurado a través de la figura de la mayordomía y de los grupos de flachicos (López *et al*., 2019).

Algunas personas entrevistadas argumentaron su componente étnico indígena a partir de la vigencia de la mayordomía del Señor de Chalmita, del desarrollo de un ciclo de peregrinaciones anuales donde se entrelazan tres imágenes del Señor de Chalma (tres Señores) que residen en los municipios de Pedro Escobedo y Tolimán, y de la centralidad de los flachicos dentro de las diferentes actividades de las festividades religiosas en honor al Señor de Chalmita durante la Cuaresma.

Es interesante destacar que en las narrativas recabadas, los orígenes de la población se entrelazan con un conjunto de haciendas de Pedro Escobedo, entre ellas la hacienda de La D, así como con la aparición milagrosa del Señor de Chalmita, originando tanto la edificación de la capilla a manera de recinto sagrado para venerar al Cristo, como la integración de la estructura de sistema de cargos religiosos basado en la mayordomía. El poblado surgió como un núcleo de peones que trabajaba en la hacienda, y los archivos parroquiales del siglo XVIII sobre dicha hacienda señalan el componente eminentemente *indio* de las 31 familias que en ella habitaban (López *et al*., 2019).

En términos organizativos, la mayordomía está integrada por 24 personas que desempeñan el cargo de mayordomos. Bajo una estructura jerárquica, las principales tareas y obligaciones están concentradas en los primeros 8 cargos de la mayordomía, mientras los 16 mayordomos restantes o "mayores chicos" participan como ayudantes, además de que cada mayordomo cuenta con el auxilio directo de un flachico. En este orden de importancia se encuentra el "capellán primero"

o "primer mayordomo", quien es el encargado principal del templo del poblado y de organizar la fiesta patronal; le sigue el "capellán segundo" o "segundo mayordomo", que se encarga de apoyar y participar activamente en la organización de la festividad patronal, además de ayudar a abrir el templo y recibir al sacerdote en sus oficios litúrgicos; continúa el "tesorero" o "tercer mayordomo"; la "pasión" acompañado del apoyo de una persona denominado "segundo"; el "testigo" que se encarga de portar las velas durante algunos actos de la festividad; el "sahumador"; la "palangana" con su "segundo"; y el "arco" también acompañado de su "segundo" (López *et al.*, 2019: 8).

En términos microrregionales, la interacción en torno al Cristo se fundamenta en las peregrinaciones que arriban al poblado durante su festividad patronal, procedentes de poblados vecinos como La Venta o La D San Antonio. Pero además son relevantes las relaciones rituales entre los poblados de La D, Escolásticas y San Antonio, confirmadas por la narrativa local que relata la itinerancia del Cristo durante sus apariciones en la comarca. Asimismo, destacan los lazos regionales que vinculan a La D Chalmita con los poblados de El Tequesquite (Chalma) y San Pablo, en la porción otomí del municipio de Tolimán, a partir de un circuito de peregrinaciones que establece visitas periódicas y recíprocas entre las tres imágenes hermanadas del Cristo, las cuales junto a sus mayordomías y comunidades confirman una especie de hermandad ritual refrendada anualmente bajo la lógica de celebrar el ciclo de vida de Jesucristo (nacimiento, pasión-muerte y resurrección) (López *et al.*, 2019: 6).

Por su parte, los flachicos conforman una agrupación a la que se vinculan personas que encarnan las características y funciones de este personaje ritual clave para el desarrollo de las festividades en toda la región. Dichos personajes visten gabardinas, máscaras de madera tallada con árbol palo cuchara[2] y portan chicotes de ixtle. Su participación ritual es vital en diferentes momentos de las celebraciones religiosas al Señor de Chalma a partir de bailes, pero también ayudando en las diferentes obligaciones que los mayordomos concentran para el desarrollo óptimo de la festividad, de las que destacan la quema de cuetes, el traslado de comida para los visitantes y la salvaguardia del orden público durante el periodo festivo (López *et al.*, 2019: 6).

Es interesante señalar que además de sus obligaciones rituales, en el año 2017 algunos flachicos de las comunidades de La D Chalmita, Santa Bárbara y San Antonio se unieron para gestionar apoyos institucionales con la otrora Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), con el objetivo de investigar y documentar audiovisualmente el proceso de elaboración de las máscaras de madera de este personaje ritual, integrando actividades de reforestación para el rescate del árbol palo cuchara.

Bajo esta lógica, los testimonios que resaltaron una identidad indígena sustentada en el carácter religioso del poblado manifestaron las siguientes ideas:

2. El palo cuchara (*Bursera palmeri*) es un árbol endémico de México; en Querétaro se localiza en ecosistemas caducifolios bajos y matorrales de los valles centrales, el Bajío y las estribaciones de la Sierra del Sur. Con su madera blanda se elaboran las máscaras de flachicos y diablos que integran las comparsas rituales de la región; en otras épocas también se utilizaba para confeccionar utensilios de cocina como cucharas y platos, suelas de huarache o flotadores para nadar en los bordos y presas.

> Esta comunidad es indígena, nuestros abuelos eran otomíes, hablaban el otomí, pero se fue perdiendo porque a nosotros no nos enseñaron esa lengua, creo que también tuvo que ver la modernidad, se fueron cambiando las formas de antes, pero algo que no perdimos fueron nuestras tradiciones religiosas […] las formas de hacer la fiesta al Señor de Chalmita. Somos la comunidad que mejor conserva su mayordomía, tenemos la fiesta religiosa más grande de los pueblos cercanos, y nuestros hermanos indígenas de Tolimán nos visitan desde tiempos antiguos… creo que todo eso nos hace indígenas con orgullo (habitante 1 de La D Chalmita, Pedro Escobedo, Querétaro, febrero 2019).

Una particularidad de estos testimonios es que dichas personas estaban vinculadas a la mayordomía y habían participado en la elaboración del expediente para el reconocimiento de La D como comunidad indígena; sin embargo, frente a esta consistencia del discurso étnico encaminado por las gestiones de ambas agrupaciones religiosas, contrastó con el desconocimiento que tenían varios sectores de la población sobre la existencia de tal nombramiento jurídico:

> Aquí en la comunidad desconocíamos que tenía el reconocimiento de indígena, según desde el 2014, pero nadie sabía más que los mayordomos, ellos hicieron ese movimiento sin consultarnos […] nos dimos cuenta cuando se hizo el problema por el cambio del subdelegado, cuando esas personas quisieron sacar al subdelegado que el pueblo eligió […] nos causa mucho descontento que unos cuantos quieran mandar encima del pueblo (habitante 2 de La D Chalmita, Pedro Escobedo, Querétaro, febrero 2019).

El desconocimiento del "ser indígena", avalado por la Ley Indígena de Querétaro, refleja los entresijos de una instrumentación sectorizada de la identidad étnica, cuya gestión pone de relieve la incidencia de relaciones polarizadas intracomunitarias, además de mostrar la apropiación desigual de capitales culturales estratégicos que incluyen la posibilidad de manejar y usufructuar subsidios estatales destinados a poblaciones indígenas. Lo anterior comprueba el planteamiento sobre la conformación de un campo de poder que involucra al poblado y a diferentes instancias respecto del reconocimiento de lo indígena que recae sobre La D.

En el peritaje, este tema también se eslabona con el subapartado dedicado a la tradición oral y a la reconstrucción de la historia comunitaria, por efecto de las condiciones de una configuración étnica *sui generis*, plenamente diferenciada de las trayectorias históricas otomíes en las regiones vecinas del semidesierto y de la Sierra del Sur.

A partir del listado de información requerida por el TEEQ se pueden inferir tanto intenciones operativas como vacíos documentales que el Tribunal pudo considerar para complementar su fallo, principalmente en lo relativo a los detalles etnológicos para identificar el tipo de grupo indígena que residía en La D Chalmita y su correlato lingüístico. A nivel especulativo, es posible que estas necesidades informativas se conviertan en "áreas de oportunidad" para el perito antropológico,

al tiempo que se acentúan tratándose de contextos poblacionales no asociados a los núcleos étnicos de residencia histórica en el actual estado de Querétaro, como es el caso de los otomíes de los municipios de Amealco, Tolimán, Cadereyta, Ezequiel Montes o Colón, e incluso de los enclaves *xi'oi* (pame) y *teenek* (huasteco) de la Sierra Gorda.

En este panorama inciden las regionalizaciones antropológicas que han definido regiones indígenas otomíes a través de encuadres municipales (Prieto y Utrilla, 2003; Questa y Utrilla, 2006). Sucede algo similar para el caso del municipio de Pedro Escobedo, que en algunas regionalizaciones es incorporado a la región étnica conocida como "semidesierto queretano" (Mendoza *et al*., 2006), argumento que en situaciones judiciales vuelve a trocarse por la ausencia de hablantes de lengua indígena entre sus actuales habitantes. Un corolario de esto es el tardío reconocimiento jurídico de comunidades indígenas escobedenses dentro de la ley indígena queretana, cinco años después de haber sido decretada la Ley Indígena de Querétaro y la primera versión del catálogo de comunidades indígenas de la entidad. Como se observa, en estos contextos resultan especialmente pertinentes interrogantes sobre la constitución de la noción de lo *indígena* en un plano jurídico, además de los elementos culturales o artefactos que visibilizan o testifican tales manifestaciones de alteridad.

Este tipo de escenarios colocan a varias poblaciones queretanas de los valles centrales, del Bajío y de la Sierra del Sur como núcleos proclives a la sospecha de su consistencia indígena, auspiciada por algunos académicos, agentes gubernamentales e impartidores de justicia, ante la necesidad de delimitar el campo político del ejercicio de los derechos culturales y étnicos. Pero la misma composición contemporánea del discurso étnico en dichos poblados considera la conformación de escenarios donde coexisten las convenciones y disputas internas tanto por el manejo y control del discurso mismo como por los beneficios materiales y recursos que éstos movilizan.

En el fondo, los requerimientos del TEEQ suponen despejar las dudas acerca de la existencia real de un grupo étnico en La D Chalmita, y de la presencia de formas de organización y sistemas normativos vigentes asociados al ejercicio de la autoridad comunitaria. Sin embargo, el desenvolvimiento de la autoridad comunitaria en La D aparece como un terreno disputado y no necesariamente decantado por una tradición ejercida de común conformidad.

Reflexiones finales

En este peritaje se intentó solventar la disyuntiva de los poblados indígenas amestizados, dimensionando los trayectos históricos "mestizos" que matizan las experiencias colectivas de La D Chalmita. En estados como Querétaro y Guanajuato, este tipo de poblados mantienen una condición inherente a los trayectos históricos de las haciendas, ya que establecieron sus sitios de residencia durante el siglo XVIII y principios del XX, a partir de las cuadrillas acasilladas de trabajadores o "arrimados" que se articulaban a las dinámicas productivas de las haciendas.

Particularmente, la historia de La D Chalmita se cruza con los caseríos de indígenas avecindados en la antigua hacienda de la comunidad, aspecto que se evidencia en los archivos parroquiales de San Juan del Río del siglo XVIII; asimismo, destacan los orígenes del culto al Señor de Chalma, en cuyos términos se fortaleció el anclaje territorial del poblado para su constitución como barrio diferenciado de la hacienda. Sin embargo, la vinculación estrecha que estos poblados mantuvieron con las haciendas acentuó procesos de transformación cultural que se agudizaron durante la primera mitad del siglo XX, propiciando el gradual desuso de lenguas indígenas, como ocurrió con La D y sus últimos hablantes de lengua otomí hacia la segunda mitad del siglo XX.

Frente a ello, las reflexiones que, desde 2014, involucraron a algunas mayordomías y grupos de flachicos de Pedro Escobedo, permitieron la reagrupación de un discurso étnico cuyo diferencial se situó preferentemente en la vigencia de cargos religiosos y complejos sistemas rituales de especial notabilidad para las dinámicas comunitarias. Sobre esta coyuntura se pautan las recientes disputas por el ejercicio del poder en los ámbitos de la representación cívico-administrativa de La D Chalmita que, de acuerdo con varios testimonios, han tenido sus proyecciones sobre la disyuntiva de quiénes aterrizan y ejercen apoyos gubernamentales.

La experiencia del peritaje de La D pone de relieve aspectos que pueden abonar a la reflexión tanto de los recursos jurídicos para asegurar el cumplimiento de derechos culturales, como sobre la consistencia de los mecanismos para la resolución de controversias comunitarias con predominio en la definición de identidades colectivas. Dichos aportes comprenden temas relacionados con *a)* aspectos metodológicos, *b)* fundamentos etnográficos y *c)* propuestas de intervención para la resolución de controversias.

Con la integración multidisciplinar del equipo de investigación que generó el peritaje se logró un diálogo propositivo que involucró las visiones teórico-metodológicas de la antropología social y la etnohistoria para afrontar las necesidades informativas del TEEQ; específicamente, los ejes de investigación sugeridos por ambas disciplinas propiciaron una perspectiva analítica integral para abordar los procesos de conformación de discursos étnicos en poblaciones desindianizadas durante el siglo XX, situación que ha caracterizado a diversos poblados disgregados entre el Bajío y los valles centrales queretanos.

Contrario a lo acontecido en las comunidades indígenas que se originaron como pueblos y congregaciones de indios en la época colonial, La D Chalmita ejemplifica un universo de estudio peculiar que exige replantear los abordajes, integrando el estudio de archivos de la memoria colectiva y la tradición oral, además de abordar el desarrollo, auge y declive de instituciones prominentes como las haciendas, sin desconocer la creatividad local en la producción simbólica de su alteridad. En este sentido, cobran relevancia los recientes procesos de etnogénesis detonados en diferentes poblados de los valles centrales y la Sierra del Sur queretana, permitiendo asumir las tradiciones como elementos revitalizados a partir de proyectos políticos que las reinventan y reconfiguran desde diferentes necesidades e intenciones.

En este tipo de poblados, dicha reinvención resalta la preponderancia de artefactos y elementos culturales en los discursos étnicos que sustentan su carácter indígena, como son el culto al Señor de Chalmita, la vigencia del flachico, y las peregrinaciones que tradicionalmente veneran al Cristo y que permiten la vinculación de La D con otros poblados otomíes del semidesierto de Tolimán. Esto pone de relieve la operatividad de las estrategias narrativas que jerarquizan valores y percepciones sobre los soportes de un sentido indígena, no necesariamente coincidente con los elementos diacríticos que operan en las comunidades otomíes del resto de la entidad.

Estos tópicos que se destacan del peritaje proyectan una discusión sobre el arraigo e historicidad de los usos y costumbres de los sistemas normativos locales y de sus principales figuras organizativas (principalmente los cargos de subdelegado, de capellán primero y de representante de comunidad indígena), mostrando el carácter dinámico y cambiante tanto de las bases culturales que cimientan los discursos identitarios, como de los componentes, funciones y mecanismos de los ejercicios normativos comunitarios. Si bien los cargos de delegado y subdelegado tienen una amplia vigencia y legitimación en las poblaciones indígenas de Querétaro, la proyección de la mayordomía de La D ayuda a entender tanto el funcionamiento de un campo social, donde se disputan intereses asociados a la gestión de la identidad étnica, como el involucramiento de distintas fuerzas para reconstituir las estructuras políticas comunitarias y posicionar otros grupos de poder mediante cargos de reciente creación, como el de representante indígena.

En el ejemplo, la mayordomía y la subdelegación aparecen como dos instituciones locales que operan sobre dimensiones comunitarias diferenciadas (lo religioso y lo cívico, respectivamente), pero el estrecho involucramiento reciente de ambas a causa del conflicto puede llevar a horizontes propositivos que permitan el replanteamiento de sus funciones, advirtiendo la necesidad de generar órganos innovadores de representación que apelen al ejercicio colectivo e incluyente de las gestiones culturales. Desde esta lógica, en las conclusiones del peritaje se enunciaron las siguientes propuestas de intervención:

- Promover *espacios de diálogo* entre las partes afectadas del poblado para desahogar el conflicto y generar acuerdos colectivos sobre las formas adecuadas de gestionar el estatus jurídico de *comunidad indígena*.
- De acuerdo con la importancia de las distintas autoridades comunitarias en sus áreas de influencia, se recomienda promover la conformación de órganos representativos (comité) para atender las cuestiones asociadas al carácter indígena de la población, involucrando a los diferentes sectores de la población.
- Impulsar campañas comunitarias para divulgar información general y clara relacionada con el nombramiento del poblado como comunidad indígena en el año 2014.
- Incentivar la vinculación de instancias como el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), para la necesaria difusión comunitaria de los contenidos de la Ley de Derechos y

> Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Querétaro (López *et al.*, 2019: 11).

La sentencia definitiva del TEEQ emitida en junio de 2019 es totalmente acorde con las propuestas generadas en el peritaje. Por una parte, en dicha sentencia se enuncia como principal agravio la ausencia de consulta en el proceso de elección de autoridades, recayendo la omisión en las actuaciones tanto de la presidencia municipal de Pedro Escobedo como del Instituto Electoral del Estado de Querétaro (TEEQ-JLD-4/2019). El carácter y alcance de tales omisiones se ejemplifican en los contenidos del artículo 11 de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro (2019), que establece lo siguiente: "El Estado respetará el derecho de los pueblos y comunidades indígenas, a elegir a sus autoridades y representantes locales, a través de sus usos y costumbres" (López *et al.*, 2019: 34). En este punto, la omisión se origina en la ausencia de reconocimiento de los procesos de elección de autoridades que operan en La D Chalmita bajo esquemas consuetudinarios, específicamente los encaminados por la mayordomía religiosa.

De esta forma, la sentencia invalidó las dos elecciones desarrolladas en el poblado, buscando establecer canales de comunicación efectivos con los integrantes de la comunidad indígena de La D Chalmita, a partir del ejercicio de una consulta diseñada y operada en coadyuvancia con el Centro INAH Querétaro y otras instancias involucradas en el caso. A partir de tal consulta se pretende someter a consideración comunitaria tanto los esquemas de autogobierno indígena que se prefieran, como encaminar nuevas elecciones de autoridad comunitaria una vez desahogado el primer asunto (TEEQ-JLD-4/2019).

Las propuestas generadas por el peritaje apuestan a una construcción integral de estrategias para resolver conflictos asociados al ejercicio de derechos culturales, considerando la importancia de los instrumentos judiciales –como las demandas–, y de los mecanismos de diálogo y conciliación entre las partes litigantes. En este sentido, la utilidad del peritaje supuso la generación *ex profeso* de datos antropológicos útiles al TEEQ, además de incentivar la creación de escenarios alternos de diálogo para recuperar y construir fórmulas comunitarias que apunten al ejercicio y defensa de sus derechos indígenas, pero también la participación comunitaria en la toma de decisiones en asuntos colectivos, lo que se confirma con la postura intercultural del TEEQ para ejercer una consulta previa, libre e informada.

La apuesta por el ejercicio de recursos periciales antropológicos conduce al necesario perfeccionamiento de metodologías que permitan el involucramiento de diversos enfoques disciplinares, además de concebir al peritaje no tanto como fin último, sino como medio eficaz para concretar objetivos precisos como la interacción, mediación y negociación social de las partes involucradas en escenarios disruptivos de controversias socioculturales.

Bibliografía

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (2019a). *Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro, México*.

_____ (2019b). "Catálogo de comunidades indígenas del Estado de Querétaro". En *Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro, México*.

López, R. *et al*. (2019). Peritaje etno-antropológico, localidad La D Chalmita, Pedro Escobedo, Querétaro. México: Departamento de Trámites y Servicios Legales del Área de Jurídico del Centro INAH Querétaro.

Mendoza, Rico M., Ferro Vidal L. y Solorio Santiago E. (2006). *Otomíes del semidesierto queretano*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Prieto, D. y B. Utrilla (2003). "*Ar ngú, ar hnini, ya meni*. La casa, el pueblo, la descendencia (los otomíes de Querétaro)". En Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites: la estructura social y comunitaria de los pueblos indígenas de México*. México: INAH.

Questa, A. y B. Utrilla (2006). *Otomíes del norte del Estado de México y sur de Querétaro*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Soustelle, J. (2013 [1937]). *La familia otomí-pame del México central*. México: FCE.

TEEQ-JLD-82/2018, Juicio local de los derechos político-electorales, Tribunal Electoral del Estado de Querétaro, México.

TEEQ-JLD-4/2019, Juicio local de los derechos político-electorales, Tribunal Electoral del Estado de Querétaro, México.

Proyecto Memoria Textil

María del Carmen Castillo Cisneros*

El Proyecto Memoria Textil adscrito al Centro INAH Oaxaca es un proyecto de nueva creación (2019) que surgió como corolario a la problemática desencadenada en 2015 con el plagio de la blusa de Tlahuitoltepec (*Xaam nïxuy*) perpetrado por la firma Isabel Marant y en el que me involucré a petición de la Coordinación Nacional de Antropología, con la elaboración de un dictamen antropológico basado en las dinámicas comunitarias dadas a partir del suceso.

Con el propósito de contextualizar el origen de este proyecto y yendo un poco hacia atrás, cabe mencionar que, desde el año 2001, comencé a trabajar en Oaxaca como asistente de investigación en el entonces Programa Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México, bajo la coordinación de la Dra. Alicia Barabas y el Dr. Miguel Bartolomé. En dicho proyecto me formé dentro de la disciplina antropológica haciendo investigación etnográfica sobre distintas temáticas de diversas etnias del estado, recorriendo casi su totalidad. Ello me permitió contar con un panorama bastante amplio sobre la contemporaneidad sociocultural de los pueblos indígenas oaxaqueños, al mismo tiempo que realizaba mis estudios de maestría y doctorado.

Podría decir que a partir de una profundización en el estudio de la ritualidad *ayuujk* (mixe) por un lado, y la identidad *tacuate* por el otro,[1] me acerqué a los textiles tradicionales como lienzos que cuentan distintas maneras de "estar en el mundo". Fue por ello que, a partir de la vorágine alrededor del plagio, mi trabajo etnográfico viró en respuesta a peticiones hechas desde distintos pueblos para su investigación y protección. Los textiles se volvieron, entonces, objetos culturales sobre los cuales era bueno volver a pensar para comprender determinadas coyunturas, articulando el ejercicio teórico con procesos de memoria sociocultural y dinámicas comunitarias que nos encaminaran hacia una antropología del textil.

Es así que, aunque pasaron cuatro años de ocurrido el plagio y la posterior realización del dictamen antropológico, a la creación de este proyecto en 2019, mi interés por la investigación textil en Oaxaca, enfocada en las manifestaciones y problemáticas locales, ha sido constante desde 2015 y fue generando algunos

* Centro INAH Oaxaca (carmen_castillo@inah.gob.mx).

1. Mi tesis de doctorado, intitulada "*Kojpk pääjtïn*: el encuentro con la raíz", es una etnografía que parte del estudio de la ritualidad mixe, centrándose en cómo es vivida en la localidad de Santa María Tlahuitoltepec. Es un ejercicio de diálogo con los *ayuujk*, que trata de explicar a través de la etnografía y su análisis lo que representa el "estar en el mundo" para los mixes de Tlahuitoltepec. La tesis de licenciatura es una etnografía centrada en la identidad de los tacuates de Santa María Zacatepec.



Figura 1. Mujer tacuate bordando blusa de animalitos, Santa María Zacatepec. **Fotografía ©** María del Carmen Castillo, 2019.

productos académicos que sirvieron en su momento para crear el proyecto y proponer su continuidad en 2020. Entre ellos tenemos, en primer lugar, la elaboración del dictamen antropológico de autenticidad de la blusa de Tlahuitoltepec, como resultado de una colaboración entre el Centro INAH Oaxaca y la Coordinación Nacional de Antropología, entregado el 25 de agosto de 2015 a las autoridades municipales de Tlahuitoltepec. Mi participación en el FORO Oaxaca Diseña 2017, organizado por la Secretaría de Cultura de Oaxaca, fue coordinando una mesa de discusión sobre dinámicas comunitarias, que contó con la participación de artesanos y ciudadanos de las comunidades oaxaqueñas afectadas por plagio a sus textiles. Ese mismo año participé en un conversatorio en el Museo Textil de Oaxaca, en el marco del Día Internacional de Museos, con una conferencia sobre el papel de la antropología en los tiempos del plagio textil, y organicé, junto con la Coordinación Nacional de Antropología, las Jornadas de Peritaje Antropológico en Oaxaca, donde las autoridades municipales de Tlahuitoltepec expusieron el caso del plagio. También, en 2017 fue publicado el artículo "La blusa de Tlahuitoltepec *Xaam nïxuy* es identidad" en el libro *Acervo mexicano. Legado de culturas*.[2] A grandes rasgos, entre 2016 y 2018 mi participación en diversos congresos, foros y simposios, nacionales e internacionales, abordó la temática del plagio y las dinámicas comunitarias en torno a la tradición textil en poblaciones indígenas de Oaxaca.

Las acciones anteriormente señaladas fueron ampliando mi quehacer antropológico dentro del Centro INAH Oaxaca, y también de cara al exterior, pues comenzaron a invitarme cada vez más a hablar del tema en distintos foros y universidades. Fui también conociendo la bibliografía existente sobre la temática y me interesé por experiencias en torno al manejo de la propiedad colectiva en países como Colombia, Panamá, Nueva Zelanda y Guatemala. De la misma manera, al tratarse de una temática muy taquillera en medios de comunicación, empecé a recibir invitaciones para opinar en distintos medios digitales a través de pláticas o entrevistas, y tanto alumnos como profesores de distintas universidades me contactaron para ser lectora o directora de trabajos de tesis relacionados con el tema textil. Así, el mundo antropológico alrededor de los textiles tradicionales se iba convirtiendo en mi especialización.

Fue entonces que, en 2019, nació el Proyecto Memoria Textil, con el objetivo de crear etnografías de lo textil articulando la historia, cosmovisiones y dinámicas culturales por las que atraviesa la indumentaria tradicional oaxaqueña actualmente. Dicho trabajo etnográfico busca crear contenidos actuales de la mano de sus protagonistas y fungir como documento al servicio de los pueblos para la defensa y protección de su patrimonio biocultural.

Cabe destacar que, si los textiles son "formas de comunicación" que pueden leerse, reproducirse y también modificarse a conveniencia, este proyecto enfatiza el análisis y registro etnográfico de distintas memorias indígenas relacionadas con ellos, quienes participan en la reconfiguración de identidades culturales que actualizan los significados del presente. Dicho en

2. Véase la ficha completa en la bibliografía.

otras palabras, nos interesa abordar el papel de estas memorias textiles como parte estructuradora de historias contemporáneas que transitan entre tradición y modernidad, pues lejos de asumir que las ideas o prácticas sólo se heredan del pasado y son inmutables, creemos en su dinamismo y en que, unir pasado y presente, otorga a las expresiones culturales la razón de su permanencia.

Dado esto, el impacto social del proyecto, y tal vez su mayor particularidad, es que se trata de una investigación que atiende la elaboración de dictámenes antropológicos o distintas investigaciones solicitadas desde los pueblos mismos, a la vez que busca colaboraciones interdisciplinarias para contar historias que, escritas con aguja e hilo, pertenecen a los pueblos de Oaxaca.

Como ejemplo de estas solicitudes comunitarias –que iniciaron con la petición del dictamen de la blusa de Tlahuitoltepec–, en julio de 2019, ya como parte de este proyecto, entregamos el dictamen de la blusa de Tijaltepec solicitado por las autoridades municipales de la comunidad a finales de 2018. De la misma manera, en 2018 realizamos trabajo de campo en Santo Tomás Jalieza, atendiendo la petición de un taller de artesanos (la familia Mendoza) para registrar etnográficamente el proceso de replicar una faja tejida en telar de cintura que databa de 1863. Como resultado de ello, publicamos un relato sobre la elaboración de la réplica de la faja del Cristo de Lázaro, cuya confección implicó el diálogo entre artesanas de Jalieza y gente de Tutla, lugar donde se encuentra el Cristo (Castillo, 2018). Este antecedente dio pie a que, a principios de 2020, las autoridades municipales de Jalieza nos solicitaran un trabajo antropológico para la recopilación de la memoria textil de las tejedoras y tejedores de dicha localidad.

Se propone, entonces, que el estudio antropológico de los textiles debe apelar a una memoria que contemple, como ha podido observarse en los casos etnográficos tratados, la diversidad de narrativas locales que coexisten y conectan al oficio, a sus protagonistas y a los sujetos-objetos de creación, con aspectos ambientales, materiales, míticos, identitarios, rituales y mercantiles, entre otros, que forman parte medular en las configuraciones actuales. Un ejercicio etnográfico así nos llevará al proceso mismo de un hilado que permita urdir, tratando en la medida de lo posible de dejar los menos cabos sueltos.

Si las distintas tradiciones textiles han sobrevivido hasta hoy es porque la presencia de estructuras que otorgan sentido a su existencia se mantiene en una constante reelaboración de contenidos que resultan útiles en el ejercicio de hacer cultura. Los casos con los que hemos trabajado ilustran la participación activa, el sentir y las estrategias que los artesanos en particular, y sus pueblos en general, eligen frente a las transformaciones de una misma realidad compartida. Así, llegados al escenario actual, "la memoria y la identidad reencontradas por la artesanía textil, convergen en una explotación comercial donde indiscutiblemente se entrecruzan tradición y modernidad" (Ariel de Vidas, 2002: 81) en una espiral interminable.

Es importante señalar que, además de atender lo que llamaríamos una "antropología a demanda", este proyecto también contempla la asesoría de tesis de cuya temática tiene que ver con textiles tradicionales de Oaxaca. Al momento, están en proceso dos tesis de licenciatura: la de



Figura 2. Mujeres de San Pablo Tijaltepec en la elaboración del dictamen de su blusa. **Fotografía ©** Amapola Rangel Flores, 2018.

Amapola Rangel Flores (alumna de la UDLAP), que versa sobre la blusa de Tijaltepec, y la de Alma Cristina García (alumna de la UABJO), que trata sobre la indumentaria tradicional de Yucuhiti y la reconfiguración de la identidad; ambas situadas en la mixteca oaxaqueña. De la misma manera, tanto Amapola como Alma se han involucrado prestando servicio social dentro del proyecto en términos de revisión bibliográfica y, en el caso de Amapola, en la elaboración del dictamen antes mencionado para Tijaltepec. Este año, Alma se integrará en el trabajo de campo en Jalieza.

Además, se están llevando a cabo dos investigaciones: una de carácter antropológico sobre la presencia de un canto bordado en el enredo que forma parte de la vestimenta tradicional femenina de boda para los tacuates de Santa María Zacatepec, y otra de carácter etnoarqueológico sobre improntas textiles en cerámica del Posclásico del sitio Chivalava, en el Istmo de Tehuantepec. Ambas investigaciones tomarán forma en el transcurso del año 2020.

En palabras de Watchel (1999: 80), "la historia abstracta, omnicomprensiva, ignora la pluralidad de memorias colectivas que le corresponden a los múltiples grupos que constituyen la sociedad; heredera de una larga tradición". Lograr que dicha pluralidad dialogue, se registre y sirva para repensar el papel que juegan los textiles tradicionales dentro de las dinámicas comunitarias, será siempre un aporte al conocimiento antropológico entre los pueblos del mundo.



Figura 3. Taller de la familia Mendoza, Santo Tomás Jalieza. **Fotografía ©** María del Carmen Castillo, 2018.

Bibliografía

Ariel de Vidas, Anath (2002). *Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes: identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

Castillo Cisneros, María del Carmen (2014). Kojpk pääjtïn: *el encuentro con la raíz. Una etnografía ayuujk*, tesis de doctorado en antropología social. Universidad de Barcelona, Barcelona.

_____ (2017). "La blusa de Tlahuitoltepec *Xaam nïxuy* es identidad". En Erika Galicia, Fernando Quiles y Zara Ruiz (eds.), *Acervo mexicano. Legado de culturas* (pp.170-191). Sevilla: Acer-VOS/Universidad Pablo de Olavide/BUAP

_____ (2018). "To Carve Memories: the Belt of El Señor de Lázaro in Oaxaca". *Garland*. Recuperado de: <https://garlandmag.com/article/el-senor-de-lazaro/>.

Watchel, Nathan (1999). "Memoria e Historia". *Revista Colombiana de Antropología*, *35*, pp. 70-90.

Reseña del libro *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica,* de Casimiro Leco Tomás, Alicia Lemus Jiménez y Ulrike Keyser Ohrt (coords.)[1]

Donají Cruz López[*] / María Fernanda Pérez Ochoa[**]

La defensa del territorio es el eje central de las luchas que mantienen los pueblos indígenas que enfrentan el despojo y saqueo impuestos por los proyectos a gran escala (mineros, hidroeléctricos, carreteros, eólicos, entre otros). Un ejemplo de las muchas resistencias contra el despojo que se libran actualmente en México es la defensa del bosque comunal, que mantienen, desde 2011, las mujeres y los hombres de San Francisco Cherán, en Michoacán. Su lucha se ha convertido en un referente para quienes defienden el territorio y la autonomía de los pueblos.

El libro que ahora ocupa nuestro interés, *Juchari eratsikua, Cheran K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*, es un fruto más de la organización del pueblo cheranense, que muestra la relación intrínseca entre memoria y territorio. La defensa de Cherán ha sido posible porque el pueblo se ha dado a la tarea de revitalizar su memoria histórica y así, fortalecer su relación con el territorio en el que viven. La importancia que tiene este texto no radica meramente en su contenido, sino en el proceso, el método de su elaboración y, por supuesto, en su objetivo.

En el año 2015, el Concejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán hizo un llamado a los profesionistas de la comunidad con el objetivo de hacer un proyecto de recuperación de la memoria histórica. La propuesta fue hacer un libro que narrara la historia de Cherán, el cual debía distinguirse de los demás textos existentes sobre el pueblo al tratarse de un documento hecho por y para la comunidad, cuya finalidad, más que hacer difusión sobre su proceso de resistencia, era fortalecer su identidad indígena mediante una investigación que estuviera al alcance de todas las personas de la comunidad, en la que pudieran reconocerse y sentirse parte de ese proceso. Al llamado acudieron investigadoras e investigadores cheranenses, quienes después de tres años de trabajo colectivo en conjunto con comuneras y comuneros dieron vida a este libro.

[*] Escuela Nacional de Antropología e Historia (donacruz15@gmail.com).
[**] Escuela Nacional de Antropología e Historia (fernandapeoch@gmail.com).

1. No existen traducciones puntuales ni concluyentes del p'urhépecha al español dadas las variantes vocálicas y gráficas; sin embargo, el investigador Juan Gallardo Ruiz proporciona una posible traducción de *Juchari eratsikua, Cherán K'eri*: "Nuestra mirada de Cherán grande".

Juchari eratsikua, Cheran K'eri fue publicado en 2018 por el Concejo Mayor de Cherán, la coordinación estuvo a cargo de Alicia Lemus Jiménez, Casimiro Leco Tomás y Ulrike Keyser Ohrt, con la participación de ocho investigadores y comuneros purhépechas dedicados a reflexionar sobre su propia historia desde diferentes disciplinas. Además, el libro nos muestra que las memorias y reflexiones no sólo se expresan de manera escrita, sino también mediante el arte, por lo que cada capítulo tiene como acompañante una ilustración hecha por jóvenes artistas de Cherán, en la que se integran elementos visuales de la vida comunitaria que permiten acercar al lector a este proceso identitario desde la perspectiva y creatividad de los autores.

La retrospectiva histórica es, en definitiva, la protagonista del libro. Éste sigue una estructura cronológica que narra los acontecimientos históricos más emblemáticos para el pueblo de Cherán a partir de cuatro ejes reflexivos: la historia, el territorio, la identidad y la organización política. El libro está dividido en etapas históricas demarcadas por seis secciones que estructuran los nueve capítulos del texto: desde los orígenes prehispánicos de la comunidad p'urhépecha, pasando por la Colonia y el proceso evangelizador, así como el papel que jugó Cherán en la Revolución Mexicana y en el periodo posrevolucionario, hasta los años noventa, con la disputa política de Cuauhtémoc Cárdenas por la Presidencia y, finalmente, con la lucha de 2011 por la defensa de los bosques y de las tierras comunales.

Al comienzo del texto encontramos las presentaciones hechas por el maestro Pedro Chávez Sánchez y por Salvador Campos Gembe, ambos integrantes del Concejo Mayor en 2018. A través de estos escritos podemos dar cuenta de la importancia que la elaboración de este libro tiene para la comunidad cheranense, pues se hace evidente que desde el año 2011, cuando inició la lucha, el rescate de la memoria ha sido uno de los objetivos de su proyecto político.

En el capítulo primero, "Uso y costumbre-cultura en palabra propia de Cherán K´eri", a cargo de Elías Silva Castellón, se hace una reflexión sobre la construcción de una "costumbre-cultura" p'urhépecha, amparada en rasgos y símbolos culturales distintivos de la comunidad, que dan sustento a su fortalecimiento. Se parte, pues, de la noción colectiva que se tiene sobre la cultura p'urhépecha y que caracteriza el particular desarrollo histórico de la comunidad.

Ulrike Keyser Ohrt, autor del segundo capítulo titulado "Cherán antiguo, entre cerros, restos de asentamientos humanos y mitos", lleva a cabo un análisis histórico y arqueológico de los orígenes prehispánicos de Cherán, en el que afirma que la base de su identidad étnica está anclada a la cultura p'urhépecha ancestral. Además, en éste y en el tercer capítulo, "Dos notas sobre Cherán del siglo XIX", elaborado por Abraham Huaroco Macías y Juan Jerónimo Lemus, se da cuenta de la importancia de los documentos jurídico-legales, como los títulos virreinales, para legitimar y sustentar su actual reivindicación como comunidad indígena.

Si bien, toda comunidad originaria se ampara en su título virreinal para demostrar su existencia histórico-ancestral y el derecho de propiedad sobre las tierras que habita, a lo largo del libro se hacen evidentes las modificaciones que el territorio cheranense ha experimentado a

través del tiempo. Se dice que el territorio que ocupa hoy Cherán es diferente y simultáneamente el mismo que el de sus antepasados: está delimitado por lo que dicen los títulos primordiales, sí, pero en la práctica trasciende los límites legales, ya que otros pueblos transitan y utilizan las tierras comunales.

Dichas modificaciones históricas se hacen explícitas en los capítulos cuarto, "Cherán K'eri durante la Revolución Mexicana" de Luis Fernando Jerónimo Juárez; quinto, "El agrarismo: resistiendo un nuevo proyecto de nación" de Florence Rojas Keyser; y sexto, "Cherán dos décadas de disputas constantes entre grupos locales por el poder político, 1970-1990" de Edwuing Ezequiel Jiménez Fabián, pues analizan la participación de Cherán en distintas coyunturas políticas y sociales a nivel local, estatal y nacional.

En estos capítulos, que pertenecen a las secciones IV y V, se revela que, históricamente, los habitantes de Cherán han tenido el objetivo de proteger y resguardar a la comunidad y su territorio, así como de preservar su modo de vida frente a los cambios abruptos e injustos. Este repaso histórico también visibiliza que los diversos acontecimientos estuvieron permeados por relaciones de poder entre distintos grupos, generando alianzas y tensiones que se reflejaban en las formas de gobernar. En este sentido, se hacen explícitas las implicaciones de las políticas nacionales, principalmente las referidas a la privatización del territorio, que propiciaron fuertes rupturas en la forma de tenencia, uso y manejo de la tierra y de gobernanza de la comunidad. Cada acontecimiento histórico preparó las condiciones para el conflicto principal de la última década: la disputa por los bienes comunales.

A lo largo de estos tres capítulos vemos que en el pueblo p'urhépecha se han generado diversos conflictos en cuyo centro está la disputa por las tierras cultivables, por el bosque y por los manantiales. Entre todos, el conflicto principal ha sido la explotación forestal. Desde inicios del siglo XX, el bosque de Cherán estuvo concesionado a empresas forestales; asimismo, durante muchos años, quienes gozaban el título de "comunero" se dedicaron a la tala de maderas pensando que "mejor aprovechamos el bosque nosotros". Las condiciones que se vivían antes del movimiento comunitario de 2011 no permitían detener, mediante instancias oficiales, a las empresas ni al crimen organizado que, en colusión con las autoridades, fueron responsables de las mayores devastaciones del bosque.

Con todos estos antecedentes, finalmente llegamos a la VI sección del libro compuesta de tres capítulos centrados en narrar el movimiento en defensa del territorio que comenzó el 15 de abril de 2011. El séptimo capítulo, escrito por Alicia Lemus Jiménez y titulado "Cherán y el movimiento defensa del territorio 15 de abril del 2011", relata de manera general los acontecimientos que sucedieron alrededor del movimiento, generando un análisis de la lucha comunal. El movimiento comunitario de 2011 fue la respuesta de hartazgo ante la ola de violencia e inseguridad propiciada por el crimen organizado. El 15 de abril de ese año, mujeres y jóvenes de Cherán optaron por enfrentarse a los invasores –aun poniendo en riesgo sus propias vidas– y por

defender su patrimonio: el bosque, los manantiales y su forma de vida. Fue así como surgieron las fogatas y las rondas comunitarias como estrategia de protección y como modo organizativo que, dentro de poco tiempo, se convirtió en un proyecto político comunitario que le hizo frente a la desestabilidad social de la comunidad en ese momento.

El octavo capítulo del libro, elaborado por Pedro Romero Sebastián, narra la experiencia que vivió el autor como comunero el día del levantamiento contra los talamontes; es por eso que se titula "Experiencias de un comunero en el movimiento de Cherán".

Como cierre del libro, el último capítulo, "Los 'norteños', comuneros de Cherán en Estados Unidos", de Casimiro Leco Tomás, versa sobre la participación de los "norteños" o comuneros cheranenses migrantes en Estados Unidos quienes, a pesar de la distancia, también apoyaron la lucha contra los talamontes.

A través de la retrospectiva histórica hecha en el libro reconocemos que la lucha de Cherán ha pasado por distintas épocas, lugares y actores que se enuncian desde diversas miradas, algunas de ellas contradictorias o confrontantes, que por lo mismo la enriquecen y le dan un sentido común. Cada acontecimiento ha sido indispensable para el presente del pueblo, todos se unieron y combinaron en una marea que desembocó en uno de los movimientos más importantes de su historia: el recorrido hacia su autonomía.

Desde nuestra perspectiva, el libro *Juchari eratsikua, Cheran K'eri* demuestra que el movimiento de Cherán se esforzó por recuperar las formas antiguas de organización y sus instituciones tradicionales, nutriéndose de tales experiencias para fortalecerse, pero también asumió que las formas tradicionales han sido reconfiguradas por los nuevos actores sociales y actualizadas a las prácticas culturales contemporáneas. Quienes escriben el texto reconocen que la lucha en defensa del bosque significó un cambio estructural para su vida, redefinió el concepto de "comunidad", de "ser comunero" y, por supuesto, de "gobernar". La protección de la comunidad y la defensa del territorio han sido siempre el motor para la organización en Cherán.

Consideramos que de este recorrido histórico de larga duración resultan reflexiones indispensables para comprender la vida del Cherán actual, pues cada suceso narrado nos acerca a la comprensión del proyecto autonómico que mantiene el pueblo desde hace nueve años. Demuestra, además, que la capacidad comunitaria de decidir sobre sus formas de gobierno y los usos de su territorio –prácticas que articulan y dan sentido a la comunidad– es un derecho histórico. No obstante, es importante resaltar que el proceso de elaboración y la forma en que se presenta el texto evidencia otro proceso importante que actualmente es objeto de discusión: el vínculo entre la investigación académica y los saberes comunitarios.

Por un lado, nos encontramos ante la emergencia de una investigación social comprometida con los procesos que hoy día enfrentan las comunidades indígenas, en la que investigadoras y estudiosos intentan modos colectivos o dialógicos de aproximarse a las problemáticas. Por otro lado, está la necesidad de los movimientos en defensa del territorio por generar información

certera y pertinente que contribuya a su lucha, lo que ha provocado que sean ellas y ellos quienes produzcan las herramientas, métodos y contenidos que les son necesarios; un buen ejemplo es el libro que aquí reseñamos.

Consideramos que todo el proceso de producción de *retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica* es una muestra de cómo las comunidades deciden vincularse con la Academia. A pesar de que se hace uso de un lenguaje, conceptos y estructura propios de la investigación formal, éstos no son impuestos, sino que forman parte de una decisión estratégica para abordar el tema que se vincula directamente con la organización comunal de Cherán. Este libro nos muestra que en la lucha los pueblos utilizan el saber académico para sus propios objetivos, que ellos tienen claro que dicha forma de conocimiento no es más que una herramienta y también una trinchera que sumar a la lucha por su autonomía, lo que consideramos una invitación a que las investigaciones realizadas en estos contextos y sobre procesos de esta naturaleza busquen ajustarse a los objetivos propios de las luchas.

La relevancia de este libro radica en todo el proceso detrás de su publicación, ya que ésta responde a una necesidad de la organización política comunitaria y trasciende la producción específica del texto final. La realización del libro *Juchari eratsikua, Cheran K'eri* es en sí un ejercicio de autonomía. Este proyecto de investigación colectiva nos enseña que es necesario mirar hacia atrás, escuchar a las compañeras y compañeros de junto, pero sobre todo, transmitir los conocimientos, experiencias y saberes a las nuevas generaciones. Son los pueblos del mundo quienes hacen la historia, es el pueblo de Cherán quien escribe la suya.

Reseña del libro *Obras escogidas de la historia antigua de México,* de Wigberto Jiménez Moreno[1]

Carlos García Mora*

Los colegas Celia Islas y Víctor Alfonso Benítez nos brindan una compilación de artículos selectos de don Wigberto Jiménez Moreno, reconocido historiador y antropólogo leonés de larga trayectoria.

Jiménez Moreno se convirtió en una leyenda en la voz de sus antiguos estudiantes por la manera en que impartía sus cursos de Historia de México, en los cuales, por ejemplo, los hacía leer novelas de época, al parecer algo entonces inusual en los cursos convencionales. Ciertamente, es una figura notable en la historia de la antropología mexicana, en mucho singular, por su estilo personal de abordar la antigüedad mesoamericana y por la profundidad y la extensión de sus averiguaciones. En este campo destacó, aunque él también tenía conocimientos de la época novohispana y de la mexicana en los siglos XIX y XX. Además, fue un representante sobresaliente de la tradición integral de la antropología mexicana –hoy extinta– en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), ahora balcanizada. Jiménez Moreno fue capaz de recurrir a la arqueología, la lingüística, la etnografía y, por supuesto, a la etnología histórica. En cambio, fue ajeno a la antropología social y, casi del todo, a la antropología física.

Muy "pagado" de sí mismo, Jiménez Moreno se asumía como un hombre sabio, como lo era en verdad, y se consideraba un estudioso que merecía respeto y que poseía voz de autoridad como en efecto se lo otorgaban sus homólogos. Ciertamente, era difícil entenderse con él si uno se adentraba en campos ideológicos y políticos, pues era un hombre muy conservador y antimarxista. Hay que recordar que era oriundo del muy católico León, donde surgió el sinarquismo anticomunista y fascista en 1937. De ninguna manera eso significa que él hubiera estado involucrado en ello, pues entonces tenía 38 años y ya estaba desarrollando su carrera en la Ciudad de México en el ahora llamado Museo Nacional de Antropología y en la Universidad Nacional Autónoma de México, pero cabe referir el ambiente cultural en el que debió nutrirse en su infancia y primera juventud.

* Dirección de Etnohistoria del INAH (wantakwa@gmail.com).

1. Celia Islas Jiménez y Víctor Alfonso Benítez Corona (comps.) (2017). México, Secretaría de Cultura/INAH (Científica), 534 pp.

Según decires de Antonio Pompa y Pompa, Jiménez Moreno algo tuvo que ver con el apoyo clandestino que se le brindó a los cristeros desde las ciudades. Don Antonio solía inventar algunas cosas, pero algo de verídico puede tener esta conseja. Una anécdota ilustra las convicciones cristianas de don Wigberto. Él, Johanna Faulhaber y tal vez Jaime Litvak fueron los únicos maestros que asistieron al entierro de un joven estudiante que marchó con el contingente de la ENAH en una manifestación política que salió del Casco de Santo Tomás el 10 de junio de 1971 y que fue asesinado a manos de la partida paramilitar que reprimió la marcha. Como el estudiante era miembro de una célula anarquista, en el momento del entierro sus compañeros rompieron furiosos la cruz de madera que se había puesto en la tumba. Ello le dolió profundo a Jiménez Moreno, hasta el punto de escribir unas palabras que leyó durante una asamblea en la ENAH, al día siguiente, expresando su incomprensión de un acto de esa naturaleza, siendo que la cruz tenía un sentido espiritual.

Bien valdría la pena explorar al Jiménez Moreno devoto católico e incluso militante, miembro de la Tercera Orden Franciscana, rama seglar de la Orden de San Francisco, acerca del cual han corrido consejas en el gremio antropológico sin que nunca se hayan confirmado. Un conocimiento integral de Jiménez Moreno sólo se complementará si se incluye esta faceta de su pensamiento y su conducta. Los compiladores sólo lo mencionan en un par de líneas, dejando pendiente el tema. Así como ya se ha escrito sobre el Paul Kirchhoff político, desmenuzando su trayectoria militante de izquierda, así habría que hacerlo con Jiménez Moreno, pues ninguna razón académica justifica silenciar esta faceta. Por cierto, Jiménez Moreno y Kirchhoff, pese a sus disímbolas militancias juveniles e ideologías fueron interlocutores cercanos, e incluso, Jiménez Moreno redactó uno de los artículos para un libro de homenaje a Kirchhoff.

Kirchhoff y Jiménez Moreno trabajaban frecuentemente con temas similares. El primero decía que cuando él llegaba, tras mucho esfuerzo, a ciertas conclusiones, Jiménez Moreno ya había llegado a concluir lo mismo por intuición. De hecho, la idea de la gran área civilizatoria mesoamericana ya era suya cuando Kirchhoff la plasmó en un pequeño escrito. Dícese que al mostrarle Kirchhoff un mapa con el trazo aproximado de la extensión geográfica que esa ola civilizatoria alcanzaba en el siglo XVI, fue el propio Jiménez Moreno quien sugirió llamarla "Mesoamérica", es decir, el medio o el intermedio de América. El término no es estrictamente geográfico solamente, sino una forma de identificar este proceso civilizatorio ocurrido entre los grandes procesos históricos que se desarrollaron entre el gran Norte Americano y la enorme Sudamérica, en el entendido de sus interrelaciones.

La idea que, según los compiladores, prevalece acerca de que el autor no plasmó suficientemente sus ideas por escrito, es similar a la que se tiene de Paul Kirchhoff y Pedro Armillas, autores de espléndidos artículos, pero de quienes se esperó siempre su obra cumbre en forma de libro. En efecto, el libro es como una sinfonía prototípica: una cosmovisión redonda que lo convierte en lo que se llama "una obra clásica", como ocurrió con *La mixteca* de Barbro Dahlgren y con *Los otomíes*

de Pedro Carrasco, virtuosos ejemplos de abordaje de un problema, análisis de sus resultados y estructuración coherente y atractiva en un volumen modelo. Los artículos, por buenos que sean, se reciben como un ensayo del libro que se espera después. Con todo, una vez cerrado el ciclo de Jiménez Moreno, la reunión de sus artículos suple la ausencia de un libro suyo y permite conocer la impresionante amplitud de su esfuerzo intelectual. Por ello, dada la dispersión de sus escritos, esta compilación presta sin duda un gran servicio a la comunidad académica, en particular a la especializada en la historia antigua mesoamericana.

El volumen jimeneziano que ahora sale a la luz, agrupa artículos acerca del occidente, el centro y el sur de Mesoamérica, y asimismo de Aridoamérica y Oasisamérica. Me referiré sólo a una pequeña muestra de su contenido.

"El enigma olmeca". Jiménez Moreno abordó la posible existencia de una muy antigua cultura, madre de la maya, la teotihuacana, la zapoteca y otras, portada por quienes se han denominado olmecas (los que viven donde se coge el hule). Para Jiménez Moreno, lo olmeca se refería a un complejo de pueblos de diferente filiación étnica en el sur de Veracruz y el norte de Tabasco.

Jiménez Moreno llegó a preguntarse qué identificaba esa denominación: ¿lo olmeca era el nombre de una etnia específica –ya fuera nahua, mazateca, chocho popoluca, mixteca u otra– o era la denominación que se le daba a un conjunto de pueblos o etnias, geografías y culturas? Con esa duda, Jiménez Moreno emprendió una averiguación harto compleja de sucesivos movimientos poblacionales, interrelaciones, establecimientos, superposiciones y expulsiones, ruta difícil de seguir para el lego. Al final, el lector queda sin respuesta global a la pregunta formulada por el propio Jiménez Moreno; sin embargo, la extensa y compleja ramificación que él emprendió y que va mostrando identidades diversas –a lo largo de sus páginas– parece sugerir que lo olmeca es un complejo histórico que implica diversas identidades étnicas y lingüísticas. Para ello, Jiménez Moreno divide la historia olmeca en preolmeca, protolmeca, paleolmeca, neolmeca y posolmeca.

Así, para Jiménez Moreno, los que él llamó olmecas tardíos eran popoloca-mixtecas nahuatizados cuyos descendientes actuales derivaron de pobladores posolmecas, quienes habían sustituido su lengua por el náhuatl. De este último periodo que consideraba neoolmeca, sustentó que: *1)* los olmecas más recientes fueron nahua-mixtecos y representaron una expansión olmeca de Cholula hacia la costa, y *2)* los olmecas de Culhuacán al ser dominados por los tolteca-chichimecas, tras la ruina de Tula, adoptaron la cultura de sus dominadores.

De esa manera, Jiménez Moreno disipa la niebla que ocultaba la historia, entre el periodo neoolmeca y preolmeca, mediante sus averiguaciones acerca de la cultura teotihuacana y afiliados, atribuyendo la portación original de ésta a los totonacas y luego a los mazateco-popolocas en las etapas protoolmeca y paleoolmeca.

A Jiménez Moreno se le escapaba la integración parental, como lo eran los clanes y sus respectivos linajes. De ahí que al tratar de identificar pueblos se enfrentaba con muchas denominaciones, como las que encuentra aplicado a lo olmeca en el señorío de Amecameca. Aunque a

Kirchhoff le publicaron su artículo acerca del clan cónico, poco influyó en Jiménez Moreno, quien se mantuvo tomando como unidades de estudio sólo a las etnias hablantes de tal o cual lengua, sin considerar la organización social en la que éstas estaban incorporadas. Por cierto, tampoco parece haberle dado importancia al polilingüismo prevaleciente en un mismo asentamiento, pues avizora lenguas que se suceden una a otra, pero menos lenguas habladas simultáneamente en un mismo establecimiento, e incluso, en las mismísimas casas gobernantes.

Al final, el lector puede pensar que lo olmeca es un mito de los antropopólogos más que una realidad histórica concreta. ¿Lo olmeca nombra algo específico válido para toda época y región? Sus ramificaciones son tales y en tal número que termina nombrando a todo y a nada. Lo que Jiménez Moreno nos dibuja es un árbol inmenso con múltiples ramas que, a su vez, se van diversificando.

"El etnónimo otomí". Jiménez Moreno examinó el etnónimo "otomí", hoy muy discutido entre las mismas comunidades a las que en español llamamos otomíes. Éstas entablan una polémica que más bien parece un monólogo y que es más político que uno basado en consideraciones históricas. No sólo han rechazado el nombre que los hablantes del español le dan a este pueblo y su lengua por el supuesto demérito que le atribuyen, sino incluso en algunas comunidades rechazan la cada vez más popularizada denominación de "ñañú", la cual se originó en alguna de ellas y que, hoy en día, muestra visos de que terminará asimilada al español de México. Por su parte, tras una erudita disección histórica, Jiménez Moreno, con las evidencias históricas en la mano, estableció que el etnónimo deriva de *totomitl*, "flechador de pájaros", por lo que carece de cualquier connotación despectiva.

"Tula". Un asunto que ha quedado en la memoria colectiva del gremio fue el problema científico de la identificación y la localización de la llamada Tula, entidad supuestamente legendaria, cuya existencia estaba en duda, duda que Jiménez Moreno disipó. El tema ha seguido discutiéndose, aunque ya no se cuenta entre los mayores problemas científicos de la antropología mexicana. Hoy se habla de varios Tulas, pues esta denominación parece haber sido un título jerárquico, de lo que resulta que, después de todo, Teotihuacan bien pudo ser, si no el Tula histórico –con lo que estaba en desacuerdo Jiménez Moreno– sí el primero con ese tratamiento jerárquico. Como fuera, Jiménez Moreno fue quien abrió brecha para resolver este problema. Él sostuvo que la metrópoli Tula, donde residió Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, es la Tula localizada en el hoy llamado estado de Hidalgo.

Dos conglomerados –que Jiménez Moreno califica de étnicos– los identifica conviviendo en la capital Tula: los toltecas chichimecas y los nonoalcas. Además, establece una sucesión de sus etapas históricas y sus respectivos protagonistas. Asimismo, expone el complicado proceso de migraciones y divisiones sucesivas que forman un árbol con múltiples ramificaciones. El pobre lector ignorante de la historia antigua deberá concentrarse y elaborar diagramas para poder seguir los intrincados vericuetos de esta historia. Sin embargo, el lector sacará provecho al

percatarse de que las sociedades mesoamericanas eran organizaciones en extremo complejas, las cuales sólo pueden ser comprendidas si el estudioso evita enmarcarlas en esquemas útiles para entender sociedades actuales, pero que no son adecuadas para comprender sociedades mesoamericanas.

Jiménez Moreno menciona el forzado abandono de Tula y las consecuentes migraciones de la población que se dividió (¿por clanes o linajes?) y se dispersó por diversas regiones, a veces, muy lejanas. Las implicaciones para la etnografía contemporánea son evidentes: el origen de los pueblos o etnias veracruzanas y sus características culturales distintivas se explican en parte por la llegada invasiva en la antigüedad de pobladores de diversa procedencia. Lo mismo puede decirse de los hoy Morelos, Hidalgo, Cuenca de México, e incluso de la península yucateca, pues en esta última, migrantes de Tula llegaron a Chichén Itzá.

"Michoacán, los tarascos y el *Lienzo de Jukútakatu*". Basándose en las fuentes históricas disponibles en su época acerca de la antigüedad tarasca, en particular *La relación de Michoacán*, que atribuyó erróneamente al fraile franciscano Martín de la Coruña, Jiménez Moreno propuso las etapas por las que, según él, pasó la historia tarasca –política, militar y étnica–. Asimismo, se refirió a los sucesivos linajes gobernantes, como lo exponían en sus arengas los sacerdotes.

Jiménez Moreno examinó también el *Lienzo de Jukútakatu*, el cual consideró que hacía referencia a un relato nahua acerca de una migración proveniente de la costa, donde desembarcaron para luego dirigirse a Xiujkwiyan, que Jiménez Moreno identificó como el ahora Jicalán el Viejo, al sur de Uruapan, donde los migrantes se dividieron para emprender camino hacia diferentes regiones tierracalentanas. Jiménez Moreno pasa por alto la posibilidad de que los rótulos en náhuatl del *Lienzo* fueran pintados mucho tiempo después por otro pintor y, por lo tanto, pudieron no corresponder a la intención del pintor original o de quien le ordenó la pintura.

Jiménez Moreno identifica los antiguos asentamientos con los actuales, sin considerar su antiguo patrón de asentamiento disperso y las congregaciones de los caseríos viejos en nuevos asentamientos concentrados en el siglo XVI en sitios distintos. Así, por ejemplo, existieron caseríos remontados de los que ahora sólo quedan ruinas, y posteriormente, pueblos nuevos asentados en sitios bajos establecidos donde hasta la fecha se encuentran. Por ello, entonces, se habla de un Paracho Viejo y de un Paracho Nuevo.

Con cautela, Jiménez Moreno deduce que el occidente de Michoacán estuvo poblado por gentes nahuas (tecos), luego sojuzgados por los tarascos. Entrecomilla el carácter "tarasco" que los arqueólogos atribuían a objetos hallados en Michoacán y sus inmediaciones, porque le parecía que tales objetos eran protonahuas en realidad. Postuló un corredor nahua casi continuo: Jalisco-Colima y México-Morelos-Guerrero que atravesaba Michoacán.

"Mesoamérica". Jiménez Moreno escribió para la *Enciclopedia de México* el artículo "Mesoamérica", incluido en la compilación que comentamos, donde hizo una detallada relación de los antecedentes de la concepción de este concepto cultural, partiendo desde 1917 para concluir

que: "La contribución de Kirchhoff consistió en afinar la ya avizorada demarcación y composición étnica de Mesoamérica y determinar cuáles eran sus caracteres culturales" (p. 481). Jiménez Moreno tiene el tino de mencionar las áreas culturales circunvecinas para evitar una visión geográficamente cerrada. Asimismo, aventuró una cronología mesoamericana, hoy tal vez anacrónica, compuesta de "horizontes" sucesivos que él entendía como etapas de desarrollo histórico de un área determinada, durante las cuales prevalecían ciertos estilos –identificables en los materiales arqueológicos– y predominaban formas económicas y sociales características.

Al mencionar eso último dejó ver que se percataba de la importancia de la economía y la organización social, aunque muy poca atención les puso en realidad. En efecto, sólo superficial y raramente Jiménez Moreno atendió aspectos de organización social y de economía, pues se interesaba más en las lenguas, la arqueología, la religión y la filosofía de la vida. Consideraba que el arte, la religión y la lengua eran los determinantes de las culturas, por lo tanto, estaba muy alejado del postulado según el cual la economía es la determinante en última instancia. En cambio, sí consideraba la identificación de áreas geográficas, los intercambios comerciales, los orígenes y las movilizaciones de los conjuntos humanos.

Un mérito destacado de Jiménez Moreno consistió en que era partidario de la historia y la etnología comparadas para evitar una visión cerrada del pasado, como si la antigüedad mesoamericana fuera algo tan *sui generis* que sería difícil compararla con la de otras partes del mundo. Además, él nunca concibió a Mesoamérica como algo petrificado, sino que insistía en explicarla como un conglomerado que se expandía y se contraía constantemente, que recibía influencias múltiples y que asimilaba pueblos que arribaban oscilando entre la aglutinación imperial y la atomización "feudal". Jiménez Moreno hacía con frecuencia comparaciones con la antigüedad de otros lugares del mundo, con lo que rompía la visión de una Mesoamérica encerrada en sí misma.

En el artículo mencionado emprendió un recorrido global por las sucesivas etapas históricas del área mesoamericana. Constató el ascenso político de pueblos menos desarrollados y el surgimiento frecuente de cabeceras cosmopolitas como Teotihuacan, donde se hacían dioses de las sucesivas generaciones señoriales y se producían sincretismos religiosos y artísticos. Concluyó que fue indispensable el dominio estable de la estratégica región centro: Puebla-Tlaxcala y Cuenca de México, para que los imperios centrales lograran tener un dominio seguro, como lo lograron los teotihuacanos y más tarde los españoles.

"Mexamérica". Jiménez Moreno tenía muy presente la importancia de las áreas al Norte más allá de Mesoamérica por su interrelación y porque, para él, Oasisamérica fue un reflejo del área cosmopolita de Mesoamérica. De ahí que Jiménez Moreno acuñara el término Mexamérica, que corrió con poca suerte, para referirse a la macroárea formada por el conjunto interrelacionado de Aridoamérica, Oasisamérica y Mesoamérica, que incluía los territorios de lo que hoy en día es el suroeste de los Estados Unidos, México y Centroamérica, algo equivalente al territorio durante el Imperio de Iturbide.

Jiménez Moreno recalcaba la continua oposición entre nómadas y sedentarios. Tanto Teotihuacan y Tula, como mexicas y tarascos, enfrentaban constantemente incursiones agresivas de pueblos de Aridoamérica. Afirma que, debido a diferentes experiencias vividas por los pueblos nómadas del Norte y los sedentarios del Sur, los primeros enfrentaron con una guerra de guerrillas la invasión hispana, mientras los segundos aceptaron ser dominados y se adaptaron.

Jiménez Moreno recorre todos los siglos de la macrohistoria del desarrollo Norte-Sur. Así supera la limitación que se impuso la propia disciplina histórica mexicana: historiar exclusivamente el pasado en los límites territoriales del México actual, sin considerar que por siglos, el acontecer histórico antecedente tuvo escenarios geográficos de extensiones y límites diversos. México como tal existe desde el siglo XIX, antes existían otras entidades de las que Jiménez Moreno fue consciente y de ahí su idea de Mexamérica. En su artículo deriva de esa sucesión histórica herencias de diversa índole que hoy se perciben aún. Incluso, va más allá y recuerda que Nueva España, entre los siglos XVI y XVII, abarcaba el Mare Nostrum que era el Caribe: el Mediterráneo Americano.

Con no poca razón y dejándose llevar por sus creencias personales, afirmó que el culto guadalupano en el siglo XVI convirtió a la virgen Guadalupe en un emblema aglutinante de los pueblos nativos y de todas las castas: "Desde entonces –escribió– México tiene una brújula que orienta su vida" (p. 475). Su visión macrohistórica la termina en el siglo XVII, cuando la Nueva España era atacada frecuentemente por los piratas en Veracruz y Campeche, los pueblos nómadas invadían las provincias del Norte, estallaban revueltas y se incendiaba el palacio virreinal durante el motín de 1692. Entonces, afirma, se desarrolló una conciencia nacional: "Bajo la protección de la Virgen de Guadalupe, que se convirtió en el catalizador de una actitud nacionalista todavía en el subconsciente, México encontró su camino hacia la integración nacional" (p. 477).

Incomoda que Jiménez Moreno abandone, en ocasiones, el rigor académico para convertirse en una pluma que parece salida de ámbitos clericales y que lo colocan entre los autores de textos doctrinales, como los autores de los folletos y libros breves que se venden en los templos y que funden historias pueblerinas con las de una imagen emblemática como, por ejemplo, la historia de la Virgen del Carmen de Tlalpujahua o la del Cristo de San Juan Parangaricutiro, escritas ambas por sacerdotes. Con todo, Jiménez Moreno también supo, las más de las veces, mantenerse en la Academia, ateniéndose al rigor histórico. Uno le respeta su creencia y devoción, por supuesto, máxime que como todo académico nunca permitía que sus creencias personales estorbaran su trabajo científico.

"Religiones mesoamericanas". Jiménez Moreno se formuló la interesante pregunta de si hubo una o varias religiones mesoamericanas. Algunas veces nos habremos preguntado por qué si las grandes religiones en Asia y el Medio Oriente o Asia del Sur están plenamente identificadas y con su nombre, en América ninguna religión lo está. Incluso, puede darnos la impresión de que nunca existió una religión distintiva propiamente dicha, sino sólo creencias mágico-religiosas,

ritos y ceremonias, pero nada integrado en una fe unificadora y en expansión, pese a que los investigadores sí aceptan la posesión de cosmovisiones complejas.

Para Jiménez Moreno, la religión o religiones mesoamericanas no alcanzaron el nivel de elaboración a la que llegaron las cuatro mayores religiones del Asia del Sur. Al parecer, para Jiménez Moreno el monoteísmo era la cumbre del desarrollo religioso. A continuación, él emprende una interesante estratigrafía religiosa de los sucesivos cultos a diversos dioses correspondientes a las oleadas sucesivas de pueblos que iban y venían en las metrópolis dominantes. Ninguno de esos cultos logra, a decir de Jiménez Moreno, ser un integrador global, sino que más bien ocurrió una intensa interrelación de éstos en cada época histórica entre pueblos dominantes y pueblos subyugados.

El autor sostuvo que la gran hambruna, sufrida entre 1450 y 1454, orilló a practicar el sacrificio humano en gran escala. Incluso, aventuró que pudo haber tenido lugar una conferencia sacerdotal para establecer la jerarquía de los dioses y la identificación de quienes debían ser apaciguados y alimentados, así como buscar la solución ritual respectiva. Ello, presume, fue lo que indujo al aumento desmesurado del sacrificio humano ofrendado a los dioses de mayor jerarquía para detener su enojo. Esta conferencia debió implicar, según Jiménez Moreno, alguna especulación teológica más allá de la simple rutina sacerdotal que hasta entonces se llevaba a cabo.

Jiménez Moreno se aventura a suponer la existencia de escuelas teológicas y de concilios donde se dirimía la importancia y la jerarquía del arcoíris de dioses del complejo mesoamericano. Incluso, él supone que se producían especulaciones teológicas y reflexiones filosóficas. Considera que el humanista y reformador Nezahualcóyotl, tlatoani de Texcoco, debió impulsar esa reflexión filosófica y que en las décadas inmediatas a la invasión hispana pudo estarse integrando una imagen del mundo y una normatividad en Tenochtitlan y Texcoco.

Concluye que, si bien existía una comunidad religiosa básica, ésta no puede ser considerada una religión única, pues las diferentes manifestaciones religiosas estaban suficientemente diferenciadas. Acepta que existía un denominador común, pero también la religión teotihuacana, la zapoteca y la maya. En todo caso consideró que la religión fue una fuerza integradora.

"Transculturación religiosa". Jiménez Moreno reconstruye una compleja estratigrafía religiosa de cultos a dioses en las sucesivas etapas de la antigüedad. Al respecto, hace una importante observación: la política religiosa de los sucesivos dominios consistió en introducir sus dioses sin aniquilar los de las entidades conquistadas y avasalladas, sino que los adoptaban, incluso con sus respectivos rituales, probablemente adaptándolos o reinterpretándolos. Ello tiene una implicación destacada en la etnografía contemporánea del culto religioso campesino, fruto de la complementariedad entre las religiones antiguas y el cristianismo español. Dicha política abierta contrastaba con la cerrada de la sociedad maya.

Menciona que los dioses celestes mexicas preponderantes eran cazadores y guerreros que empujaron a los dioses más antiguos a segundo término. A diferencia del héroe y reformador

tolteca Topiltzin Quetzalcóatl, Huitzilopochtli era un caudillo hechicero que infundió una mística guerrera. Jiménez Moreno especula que la tendencia mexica de ir dotando al dios guerrero Huitzilopochtli de los atributos que les eran despojados a otras deidades, pudo haber conducido al monoteísmo, si tal proceso no hubiera sido detenido por la invasión española. Una especulación algo aventurada que refleja su manera de interpretar sus datos.

Nuestro autor consideraba que el primer intercambio de los frailes con los pueblos naturales fue bien recibido y eso favoreció la aceptación del cristianismo. Jiménez Moreno calla que los frailes iban acompañados de hombres armados y que, en ocasiones, hacían uso de la violencia cuando así lo consideraban pertinente para su labor evangelizadora, si bien es cierto que, a la vez, eran quienes en alguna medida contenían la depredación de la soldadesca y sus capitanes.

Jiménez Moreno emprendió una comparación entre el cristianismo y las religiones mesoamericanas. Tal vez sin percatarse de ello, eso fue útil para la etnografía. Encontró diferencias, pero también similitudes. También sugiere muy convenientemente el estudio comparativo con otras religiones, incluso con las de otros continentes. Mientras ello es posible, sugirió estudiar tipos de transculturación en lo que ahora es el suroeste de los Estados Unidos, México y Centroamérica.

"Epílogo". El mejor homenaje a un colega destacado que entregó su vida y su pasión a la antropología consiste más que en efímeras ceremonias, en diplomas archivables, en medallas bonitas o en reconocimientos similares agradecibles pero olvidables, en reeditar sus libros, si éstos se escribieron o, al menos, en compilar sus artículos dispersos por doquier. Por ello, esta compilación es un homenaje que permite conocer la amplitud del arcoíris de los afanes de Jiménez Moreno y sorprender a quienes ignoraban este esfuerzo intelectual. Al leer sus escritos nos percatamos de la estatura de este estudioso.

Reseña del libro *De Mérida a Taguzgalpa. Seráficos y predicadores en tierras mayas, chiapanecas y xicaques*,[1] de José Manuel Chávez Gómez (coord.)

Jesús Joel Peña Espinosa[*]

Los vaivenes en el trabajo de conquista espiritual denotan la pluralidad de las sociedades que fueron objeto de esta acción y los estudios han aportado información y perspectivas de análisis, enriqueciendo la dimensión del proceso de cristianización del Nuevo Mundo. Los actores, los espacios, los métodos, largamente abordados y revisitados para el centro de la Nueva España, hace mucho mostraron sus limitaciones a la hora de estudiar áreas de frontera, cuya geografía y diversidad cultural sobrepasa las generalizaciones sobre el hecho de la evangelización. Esto hace vigentes los análisis acerca de otras latitudes, escasa o nulamente abordados; porque los herederos de aquellos procesos históricos también exigen y merecen sus propias respuestas. Desde esta tesitura, es bienvenida la obra colectiva coordinada por José Manuel Chávez Gómez, que reúne siete trabajos con sus comunes denominadores y vectores divergentes, y que constituye un entramado que aporta al conocimiento de la historia de aquel lejano sur novohispano, que por algo fue denominado "la tierra de los confines".

Son las Indias, es la Nueva España, es la Provincia Eclesiástica de México, son las provincias mendicantes que caían en territorio novohispano; de aquellas tierras se trata y por lo tanto de nuestra historia nacional. Resultado de un seminario que devino en una reunión científica y, sin duda, de muchos intercambios académicos, el libro exhibe desde su título la pretensión y alcances. La nombrada área maya es común denominador, área de fronteras naturales, culturales y políticas. Tres grupos mencionados en el título, aunque los artículos refieren muchos más: xicaques, tzotziles, misquitos, murgas, etcétera.

En los siete trabajos hay escenarios donde la roturación de los misioneros parece un péndulo que va del ensayo al error, desde la utopía a la mezquindad, mediante la cruz y la espada; todo ello marca un difícil proceso de introducción de la doctrina cristiana. En ningún lado fue sencillo, pero los asideros de las instituciones

[*] Centro INAH Puebla (jesus_pena@inah.gob.mx).
1. México, INAH, 2018, 163 pp.

coloniales en esta región eran más débiles, más cortos, la mano del rey estaba más lejos, parecía imposible que llegara, y los indios quedaron en las manos ambiciosas de los conquistadores y de algunos clérigos venales cuya vocación no era el servicio a los demás.

También están los indios, sujetos activos de estas historias, y muy activos como los insurrectos de Chiapan en 1547, cuya relación con los encomenderos y las autoridades civiles era tan estrecha que acometieron contra sus connaturales, algo no extraño en la historia de la conquista y la evangelización. Aparecen agentes religiosos de múltiples rostros cuyo celo misionero era exiguo ya desde finales del siglo XVI, como lo manifiestan los ensayos de Chávez Gómez y de Fernández Sagastume.

La importancia de identificar los testimonios materiales del proceso evangelizador remonta al mero interés por la precisión espacial, es decir, a reconocer esos sitios de los cuales dan cuenta crónicas y documentos, como lo hace Guadalupe Suárez Castro al estudiar los agentes de misión en su texto "El clero en Bacalar, siglos XVI y XVII". La autora atinadamente conjunta la evidencia arqueológica y las crónicas, proporcionando una radiografía de las capillas de visita que constituían. Demuestra las dificultades para identificar a los clérigos y religiosos, por momentos parece haber desplazamientos y vaivén en el tipo de agente que tomó a su cargo la cura de almas; primero los seculares, luego los franciscanos y poco después regresan aquéllos. Era 1590 y el templo de mampostería y techo de guano articulaba a 24 pueblos de visita, cuyos templos seguramente no estarían en mejores condiciones, y que dos décadas más tarde se redujeron a siete, resultado de la crisis demográfica y de los ataques piratas. Las fotografías que acompañan al artículo ayudan a comprender los escenarios de origen y desarrollo de nuevas formas de vida religiosa.

Las circunstancias del suelo y el hábitat en la península de Yucatán dificultaron el desplazamiento de quienes bregaron por esas tierras para adoctrinar, esto sumado a que hubo una mediocre actitud en algunos religiosos que vieron como castigo su envío a estas zonas, alejados del confort de un convento urbano. Mendieta, a finales del siglo XVI, al escribir su *Historia Eclesiástica Indiana* clamaba ya contra el enfriamiento del celo misionero. En ese contexto de ideas podemos leer el texto de Bertha Pascacio, "Tras las huellas de santidad. Intento franciscano de glorificar a frailes notables en la provincia de San José de Yucatán", quien analiza los modelos de virtudes para el caso de los evangelizadores de Yucatán colocados en el *Devocionario de Nuestra Señora de Izamal*, publicado por el franciscano fray Bernardo de Lizana en 1633, que –a decir de la autora– busca exponer ejemplos de misioneros vinculando aquella labor con la creciente devoción mariana. Las vicisitudes de los frailes y sus actos sintetizados en algunos párrafos de este ensayo contrastan con los acontecimientos explicados en otros artículos del mismo libro. En esa línea de predestinación mesiánica, como dice Pascacio, el padre Lizana hacía frente a las pretensiones episcopales y al mismo tiempo contribuía a dar ánimo en los nuevos derroteros que estaba abriendo la orden franciscana en la península. El tema de los *exempla* como instrumentos discursivos para moldear una sociedad, ha sido objeto de estudio y convendría reflexionar sobre la cercanía

de esa práctica con los discursos de una sociedad de frontera y cuya piedad permanecía alejada de los cánones que producía la literatura áurea.

Uno de los conflictos intraeclesiales que atravesó a la administración española fue el tema de las doctrinas y parroquias; las primeras bajo jurisdicción regular y las segundas de obediencia episcopal. Apenas se han hecho trabajos de amplio análisis geográfico, como el de Teresa Álvarez para el arzobispado de México, y otros para determinadas áreas de los obispados novohispanos. En el caso de la diócesis yucateca, hace pocos años Medina Suárez presentó su tesis doctoral acerca de la consolidación del clero secular en el siglo XVIII. Es decir, la pertinencia del artículo de Manuel Chávez Gómez es no sólo oportuna sino necesaria. "La secularización de las doctrinas franciscanas de Maxcanú, Bécal y Calkiní bajo la observancia diocesana en el siglo XVIII" es el trabajo mediante el cual analiza este proceso. Como en el resto de la Nueva España, los primeros intentos se esbozaron a finales del siglo XVI, aquí fue el obispo fray Gregorio de Montalvo quien probó por vez primera el fracaso contra los privilegios de los mendicantes. El ensayo abre el abanico de esa relación en su impacto sobre la sociedad y exhibe las disposiciones del obispo y la opinión que existía entre los feligreses sobre el comportamiento de los franciscanos.

La Taguzgalpa formaba parte de aquel todo que se gobernaba desde el palacio virreinal de la Ciudad de México. Leavel Fernández señala en su "Métodos misionales de los franciscanos en la Taguzgalpa, Honduras (1574-1810)", que esa área poblada por misquitos y realmente conquistada a principios del siglo XVII, fue roturada por parte de los franciscanos bajo el modelo de reducciones misioneras. Ante la irreductibilidad de los indios vía las armas, se encargó a los frailes realizar acciones para sedentarizarlos mediante la enseñanza de oficios, la construcción de viviendas e introducción del cultivo, pero se resistieron; es decir, rechazaron aquello que en el centro de México se denominó "ponerlos en cristiana policía", como parte de los métodos misionales. Fernández describe el proceso de incursión a lo largo del siglo XVII y, en el siguiente, cobró relevancia la cuestión de asentamientos de ingleses, quienes buscaron aliarse con los misquitos. Intenta explicar lo que llama métodos misionales, pero mezcla las estrategias políticas y militares con los métodos de cristianización y lo que realmente se ve es un plan de reducción a "policía mixta". Son interesantes los resultados de esa estrategia como la débil cristianización de los naturales, su reinterpretación de las imágenes sagradas, la resistencia de los xicaques y payas a la nueva fe, y el poco entusiasmo de los frailes sucedáneos para explorar aquella tierra hostil.

El vínculo entre religiosos y funcionarios reales no resultaba extraño cuando había los suficientes acuerdos, aunque eran mayores las notas de discordia entrambas instancias por el control de los indios. Como describe Laura García Catarino en su artículo "Petición de funcionarios y religiosos en la segunda mitad del siglo XVI: ¡justicia para los indios!", donde estudia las derramas que los frailes dominicos impusieron en varios pueblos tzotziles. Con el objetivo de avituallar los templos conventuales, solicitaban a los indios contribuciones en mano de obra para obtener los recursos que les permitieran la adquisición de los ornamentos y ajuar. La autora analiza el caso de

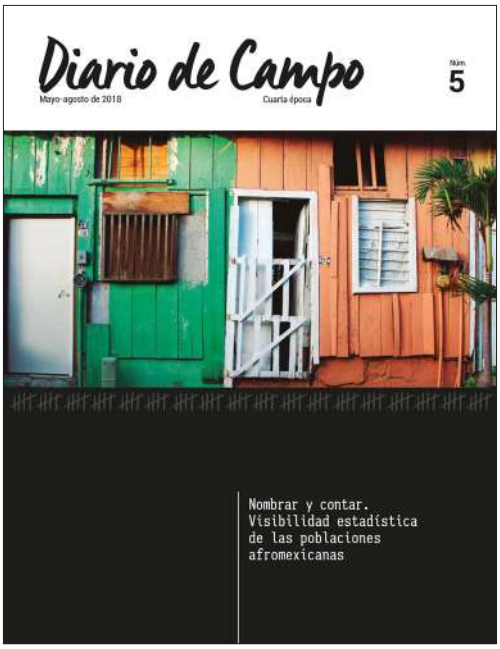
Chamula, donde surgieron las acusaciones entre la Audiencia de Guatemala y las órdenes religiosas por los abusos hacia los indios al exigirles el tributo y contribuciones para el templo, respectivamente, provocando que los pueblos se encontraran con graves apuros para cumplir. En el litigio, los indios aprovecharon para que ambas instancias frenaran sus pretensiones, y así, ellos mantener el control sobre su forma y ritmo de tributar para ambas majestades.

Pero las excesivas exigencias hacia los pueblos siempre traían consecuencias funestas y una de ellas era el rompimiento de los frágiles equilibrios y de la tranquilidad. Atzin Bahena estudia un levantamiento muy temprano en el corazón de Chiapa, el de 1547, cuando los indios se resistieron a dar servicio personal al encomendero. En su artículo "La participación de los frailes dominicos en la rebelión chiapaneca de 1547" se observan esos momentos en que la Orden de Predicadores cobraba fuerza y prestigio entre los aborígenes y la voz del obispo Las Casas clamaba contra la explotación. El ensayo da cuenta de un estado casi permanente de resistencia hacia la conquista desde 1532 y reflexiona sobre el apoyo brindado por los frailes dominicos al levantamiento indígena mediante argumentos contra el tributo y el servicio personal.

Distinto fue el ritmo que un siglo más tarde imprimió el padre Morán en la Verapaz. En su ensayo "Más allá de la Verapaz: fray Francisco Morán, OP (1590-1664)", Stephen Webre explica los procedimientos del dominico para la reducción de El Chol, quien colaboraba con las autoridades civiles, muy en contradicción con los métodos seguidos durante varias décadas por parte de sus hermanos de hábito. El estudio exhibe las alianzas y estrategias que Francisco Morán emplazó durante varios años tratando de lograr su cometido.

A lo largo del libro van destacando nombres como los franciscanos fray Lorenzo de Bienvenida en el Bacalar de la época de contacto; fray Esteban Verdelete en Taguzgalpa; fray Bernardo de Lizana con su devocionario a mediados del siglo XVII, y el dominico fray Francisco Morán en Verapaz. De igual forma figuran los nombres de los caciques indios y las colectividades. En algunos casos, los autores nos recuerdan un ingrediente importante en estas historias: la presencia de las potencias enemigas de España, en aquellas tierras de frontera también marítima y militar. Las fuentes de los siete artículos van desde una bibliohemerografía actualizada, resultado de las investigaciones históricas, arqueológicas y etnográficas, pasando por las fuentes documentales de primera mano, no sólo las publicadas, como en el caso de muchas crónicas, sino las inéditas halladas en las jornadas de hurgar por los diferentes archivos de Chiapas y Centroamérica, así como el Archivo General de Indias. Se echa de menos la ausencia de mapas –salvo en el artículo de Suárez Castro– que permitan una comprensión más certera del territorio y, asimismo, permitan al lector una mejor comprensión de las dificultades que el hábitat representó para la expansión misionera.

Esta obra no sólo puede ser del interés para los estudiosos de la región centroamericana, también lo es para quienes tratamos asuntos de evangelización en el Nuevo Mundo. Además, la obra abona a los análisis comparativos y favorece la comprensión de la complejidad que significó la empresa de conquista militar y espiritual que ahora llega a un debate por sus quinientos años.



Enfoques

Nombrar e identificar: la denominación de la poblaciónde origen africano en Oaxaca durante los siglos XVII y XVIII | Maira Cristina Córdova Aguilar

Demografía y sociedad en la ciudad de Veracruz: los porteños de origen africano a finales del periodo colonial | Marco Antonio Pérez Jiménez

Afrodescendencia en Chilpancingo | María Teresa Pavía Miller

Interrogando el archivo: registros sobre esclavos en el Tejas mexicano, 1821-1836 | María Camila Díaz Casas

Reflexiones en torno a la inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes en la Encuesta Intercensal 2015 | Eduardo Torre Cantalapiedra

Nombrar y contar: afrodescendientes en la Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Enadis) 2017 | Paula Cristina Neves Nogueira Leite

Entrevista

Reflexiones sobre la inclusión de variables afrodescendientes en instrumentos estadísticos. Entrevista a Odile Hoffmann | Gabriela Iturralde Nieto

En imágenes

Afrodescendientes en México | José Luis Martínez Maldonado

Diversa

Racismo y discriminación en contextos escolares de Oaxaca: mixtecos y afromexicanos | Cristina V. Masferrer León

Peritajes antropológicos

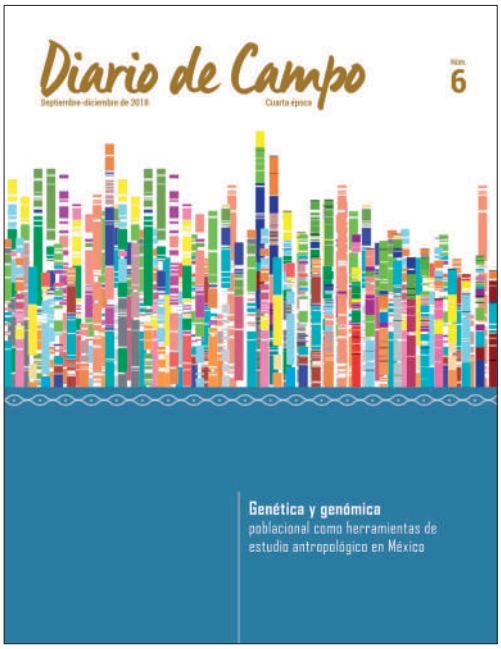
Ampliar las cartografías de la afromexicanidad: efectos de un peritaje etnológico y etnohistórico en una controversia sobre derecho a la consulta y la no discriminación | Gabriela Iturralde Nieto

Proyectos INAH

Formar, investigar y hacer etnografía desde la ENAH: la historia de un Proyecto de Investigación Formativa | Leif Korsbaek / Martín Ronquillo Arvizu

Reseñas analíticas

Pigmentocracias. Etnicidad, raza y color en Latinoamérica. Reseña crítica del libro: Edward Telles (2014). *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America.* Chapel Hill: University of California Press | Citlali Quecha Reyna



Enfoques

Antropología molecular y análisis del ADN mitocondrial en poblaciones nahuas del Altiplano de México | Angélica González Oliver / Ernesto Garfias Morales / Víctor Hugo Avilés Chávez / Aurora Millán Sierra / Héctor Alessandro López Hernández

La ruta de los yaquis desde Sonora hasta Yucatán: una propuesta de identificación histórico-biológica | Oana del Castillo Chávez / José Manuel Arias López

Heredabilidad de la obesidad en el noreste de México. Estudio basado en el índice de masa corporal de diadas (madre-Hijo) | Ricardo M. Cerda-Flores / Andrés Figueroa / Hugo Leonid Gallardo-Blanco

La inmunogenética más allá de la clínica: genes y patógenos que marcaron nuestra historia demográfica | Rodrigo Barquera Lozano

¿Dónde están los genomas de los mexicanos afrodescendientes? | Raúl Cuauhtémoc Baptista Rosas / Alma Aurora Arreola Cruz / Ana Sofía Torres Menchaca / Citlali Quecha Reyna

Entrevista

Genética y genómica de poblaciones en México. ¿Dónde estamos y hacia dónde vamos? Entrevista con Héctor Rangel Villalobos | Raúl Cuauhtémoc Baptista Rosas

El reto de analizar genomas en México. Entrevista con Andrés Moreno Estrada | Raúl Cuauhtémoc Baptista Rosas

En imágenes

Una última entrevista: el seguimiento molecular a una pieza ósea de un contexto prehispánico | Rodrigo Barquera Lozano

Diversa

La violencia implícita en la discriminación étnica y el papel de la lengua materna. Narrativas de mujeres *mè'phàà* y *na savi* de La Montaña de Guerrero | María Cristina Hernández Bernal

Peritajes antropológicos

Vinculación interinstitucional y peritaje antropofísico | Israel David Lara Barajas

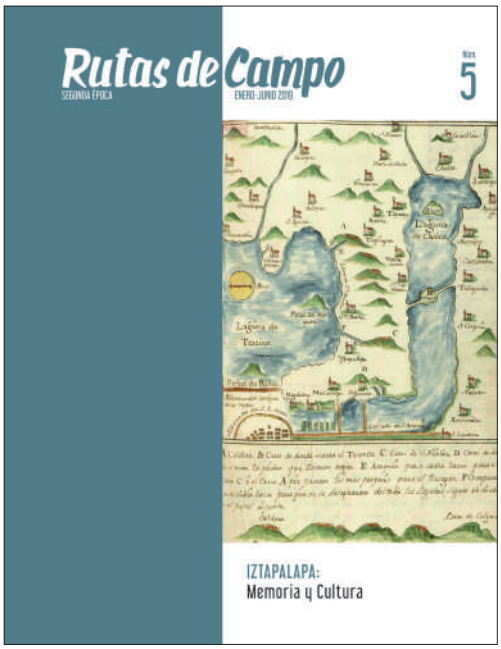
Proyectos INAH

Análisis del desarrollo ontogenético en personas con trisomía 21: un enfoque comparativo | Bernardo Yáñez Macías Valadez

Reseñas analíticas

Tres ediciones del Mexican Population Genetics Meeting (#mexpopgen) | Karla Sandoval Mendoza

El cuerpo revisitado. Reseña crítica del libro: Arturo Rico Bovio (2017). *Muerte y resurrección del cuerpo, México*, México: Plaza y Valdés / Universidad Autónoma de Chihuahua | Elio Masferrer Kan



Iztapalapa

Ceremonia para la vida: vida para la ceremonia | Rosa María Garza Marcué

Iztapalapa y su paisaje a través del tiempo | Teresa Rojas Rabiela

Iztapalapa. Corporación religiosa de un pueblo chinampero (1971-1972) | Carlos García Mora

Cerro de la Estrella en Iztapalapa

Descubrimiento y conservación del basamento del templo del Fuego Nuevo | Raúl Martín Arana Álvarez

Villa Estrella, un sitio arqueológico olvidado en el cerro de la Estrella | Susana Victoria Gurrola Briones

El Santuario, sitio arqueológico en el cerro de la Estrella, Iztapalapa | Juana Moreno Hernández

Simbolismo e identidad del cerro de la Estrella | Teresa Eleazar Serrano Espinosa / Jorge Arturo Talavera González

Ceremonias, fiestas y rituales que se realizan en el cerro de la Estrella, Iztapalapa | Josefina del Carmen Chacón Guerrero

A la sombra del Gólgota: continuidades y discontinuidades en las observancias rituales en el cerro de la Estrella | Christophe Helmke / Ismael Arturo Montero García

La cruz del papa Juan Pablo II en el predio de La Pasión del cerro de la Estrella, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México | Jorge de León Rivera

Semana Santa en Iztapalapa

Semana Santa y su simbología | Sonia Iglesias y Cabrera

Representación e imagen: Semana Santa en Iztapalapa | Juan Carlos Valdez Marín

La procesión y el discurso: Semana Santa en Iztapalapa | Francisco Alatriste Torres

Los insólitos caminos de la tradición: Semana Santa en Iztapalapa | Mariángela Rodríguez

El Señor de la Cuevita fundacional, pieza clave que propició el origen histórico y simbólico de la representación de Semana Santa en Iztapalapa | Naín Alejandro Ruiz Jaramillo

La representación de la Pasión y muerte de Cristo en los ocho barrios de Iztapalapa | Beatriz Ramírez González

Bibliografía sobre Iztapalapa | Karla Peniche Romero

Diario de Campo

Diario de Campo, de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, invita a participar a investigadores, académicos, integrantes de grupos académicos y expertos que deseen publicar resultados de investigaciones y aportaciones.

INSTRUCTIVO PARA LOS AUTORES

Sólo se considerarán para su posible publicación los artículos y reseñas originales e inéditos, en cualquiera de las lenguas nacionales, que simultáneamente no estén sometidos a dictamen en otras casas editoras.

Modo de entrega de los originales

Los artículos propuestos se enviarán únicamente en formato digital, como archivo adjunto en un mensaje de correo electrónico, a las direcciones:

revista.cnan@inah.gob.mx
pedro_ovando@inah.gob.mx

Los originales deberán incluir la siguiente información: nombre del autor, institución en la que labora, semblanza breve (no más de 500 caracteres), número telefónico y dirección de correo electrónico.

Los artículos deberán incluir al inicio un resumen de entre 150 y 200 palabras en español y en inglés, así comoentre cuatro y ocho palabras clave, que no estén en el título, con su traducción en inglés.

Diario de Campo acusará recibo de los originales. La publicación de cada artículo dependerá del visto bueno del Comité Editorial y un proceso de dictaminación realizado por especialistas anónimos.

Al aprobarse la publicación de un artículo, el autor deberá ceder los derechos patrimoniales sobre su trabajo y autorizar al INAH la difusión impresa y electrónica de la obra.

Elementos tipográficos

Se utilizará un solo tipo de letra (Arial) y de un solo tamaño (12 puntos), con interlineado 1.5. Los títulos se escribirán en altas y bajas. Las notas al pie serán de cuerpo menor (10 puntos). La extensión de los artículos no deberá exceder las 30 páginas.

Citas y bibliografía

Las citas en el texto deberán ser homogéneas en todo el artículo y apegarse al siguiente formato: (Apellido del autor, año de publicación: número de página). Por ejemplo: (Ravines, 1978: 607). En caso de que haya más de tres autores se podrá incluir únicamente el primero de ellos seguido de la expresión *et al.* Las citas abreviadas siempre se harán en el texto y jamás en las notas, salvo que se trate de una referencia complementaria.

La bibliografía consultada se citará al final del escrito en orden alfabético, según los apellidos de los autores. Se observará el siguiente formato:

Recursos impresos

a) Libro completo:
Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Ciudad: Editorial.

b) Libro completo con edición diferente a la primera:
Apellidos, Nombre del autor (año). *Título de la obra* (Número de la edición). Ciudad: Editorial.
El dato de edición: Asentar en primer lugar el número arábigo que le corresponde y a continuación, y sin espacio intermedio, la letra "a" en minúscula, en superíndice. Luego, y separada por un espacio, colocar la abreviatura "ed" seguida de un punto. Ejemplo: (4ª ed.), (3ª ed. rev.). No debe hacerse constar la edición cuando se trata de la primera.

c) Libro completo con reimpresión:
Apellidos, Nombre del autor (año de la primera publicación/año de reimpresión). *Título de la obra* (Número de reimpresión). Ciudad: Editorial.
El dato de reimpresión se escribe igual que el dato de edición (7ª reimpresión), (4ª reimpresión). La palabra reimpresión no se escribe con mayúscula inicial y no se abrevia.

d) Libro con editor o compilador:
A continuación del nombre del responsable de la publicación consultada se puede consignar su función o cargo, en el caso de que sea un editor, se colocará (ed.), compilador (comp.), director (dir.) colaborador (colab.), organizador (org.), etcétera.

e) Capítulos de libro:
Apellido, Nombre del autor (año). "Título del capítulo". En *Título de la obra* (pp. xxx- xxx). Ciudad: Editorial.

f) Artículos de periódicos:
Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del artículo", *Nombre del periódico*, pp.
En relación con las páginas: Indicar las secciones del periódico con las letras del alfabeto en mayúscula (ej.: p. A1-A2). Si el artículo abarca más de dos páginas y éstas son seguidas, indíquelas como en el ejemplo anterior. Si las páginas no son seguidas, sepárelas con una coma (ej.: p. A1, A4).
Si el artículo no está firmado, el título reemplaza al autor.

g) Artículos de revistas:
Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, *volumen* (número), pp. xx- xx.
Si la revista no tiene volumen, se deja el número en cursiva, sin utilizar paréntesis.

h) Tesis:
Apellido, Nombre del autor (año). *Título* (tesis de licenciatura, maestría o doctorado). Nombre de la Institución Académica, Ciudad.
Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las instituciones académicas van en mayúscula.

i) Ponencias o conferencias:
Las actas de congresos pueden publicarse en libros o publicaciones periódicas. Citar las actas publicadas en un libro utilizando el mismo formato para citar libros o capítulos de libros. Y para citar actas que se publican de una manera habitual, emplear el mismo formato que se utilizaría con una publicación periódica.

Recursos no publicados

j) Ponencias o conferencias no publicadas:
Apellido, Nombre del autor (mes, año). *Título de la ponencia.* Trabajo presentado en Nombre Completo del Evento de Nombre Completo de la Organización o Institución Organizadora, Ciudad.
Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las ponencias y las organizaciones que las realizan van en mayúscula.

Recursos electrónicos o de internet

k) Libro en versión electrónica:
Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

l) Libro en versión electrónica con DOI:
Algunos libros electrónicos cuentan con una serie alfanumérica única, DOI, por sus siglas en inglés (Digital Object Identifier), asignada por la editorial a un documento en formato electrónico, ésta permite identificar contenidos y provee un enlace consistente para su localización en internet. Actualmente, no todos los documentos tienen DOI. Pero si lo tienen, hay que incluirlo como parte de la bibliografía:
Apellido, Nombre del autor (año). *Título de la obra*. doi: xx.xxxxxxxxx
En la bibliografía, la palabra doi se escribe con minúscula inicial, sin versalitas.

m) Documento obtenido de un sitio web:
Apellido, Nombre del autor (año). "Título del documento". *Nombre del sitio web*.
Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

n) Artículos de publicaciones periódicas electrónicas:
Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, *volumen* (número), pp. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.
Cuando el artículo tiene DOI se indica este dato en la bibliografía y se omite la dirección URL.

ñ) Artículos de revistas académicas recuperados de una base de datos:
Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, *volumen* (número), pp. Recuperado de: Nombre de la base de datos.

o) Abstract de un artículo de revista académica recuperada de una base de datos:
Apellido, Nombre del autor (año). "Título del artículo". *Nombre de la publicación*, *volumen* (número), pp. Abstract recuperado de: Nombre de la base de datos.
En la bibliografía la palabra "Abstract" no se escribe con cursivas.

p) Informes:
Nombre Completo de la Organización (año). "Título del informe". Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.
Todas las palabras significativas que componen la denominación completa de las organizaciones van en mayúscula.

q) Ponencias o conferencias recuperadas *on-line:*
Utilice el mismo formato que se presenta para ponencias o conferencias no publicadas y al final indique una ruta de acceso web apoyándose en la forma: Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>.

r) Contribuciones en blog:
Apellido, Nombre del autor (día, mes, año). "Título del post" [Mensaje en un blog]. Recuperado de: <http://www.xxxxxx.xxx>. Si el nombre completo del autor no está disponible, utilice el nombre de usuario (*nickname*). Proporcione la fecha exacta de la publicación.

Consideraciones particulares

- En el caso de citar un texto escrito por dos o tres autores: colocar "y" entre los dos últimos.
- En el caso de que se cite un texto de más de tres autores escriba el apellido y el nombre del primero, seguido, sin comas, de la abreviatura en cursivas *et al.* (que significa "y otros", para indicar que hay varios autores más).
- Cuando en un libro se considera como autor a una institución, se debe escribir el nombre completo de dicha institución, sin abreviaturas.
- Cuando se trate de un códice, el nombre de éste ocupará el lugar del autor y se resaltará mediante cursivas. Ejemplo: *Códice Dresde.*
- Cuando un autor tenga más de un libro publicado en un año específico, se debe diferenciar con las letras del abecedario, en minúsculas. Se debe hacer la anotación en el párrafo donde se colocó la cita y en las referencias bibliográficas.
- Si existen datos importantes para efectos de identificación y recuperación de la obra consultada, se colocan entre corchetes inmediatamente después del título. Ejemplos: [edición especial], [resumen], [volumen], [material complementario], etcétera. Cualquier otro dato obtenido fuera de la obra, también se consigna entre corchetes. En el caso de colecciones, la información se ordena después del nombre de la editorial.
- Si el material de consulta no tiene fecha de publicación, colocar la abreviatura: (s.f.), siempre entre paréntesis y en redondas.
- Si el lugar de edición del material de consulta no se puede determinar de ninguna manera, se escribirá la abreviatura latina "s.l." (*sine loco* = sin lugar) entre paréntesis y en redondas. Ejemplo: (s.l.)
- Si la obra que se consultó está pronta a publicarse, colocar entre paréntesis el siguiente texto: (en prensa).
- No se escribe punto después de la dirección web (URL) o del número DOI, para que el punto no se considere parte de la cadena o liga.

Las colaboraciones no se tomarán en cuenta para su evaluación hasta que cubran la totalidad de los requisitos enunciados previamente. El envío de materiales a *Diario de Campo* implica el acuerdo y firma de la declaración de originalidad del trabajo escrito y de posesión de los derechos para uso y publicación de las imágenes y recursos complementarios que lo acompañan.

Diario de Campo
Núm. 7
Enero-abril de 2019
Cuarta época

Enfoques

Espacio y territorialidad de los pueblos indígenas en Michoacán: discusiones recientes sobre región, paisaje y lugar
Rodolfo Oliveros Espinosa / Juan Gallardo Ruiz / David Figueroa Serrano

Identidad y territorio en los pueblos nahuas de Michoacán
David Figueroa Serrano

Historia, cambios y continuidades en los textiles elaborados por las mujeres *ñätho* de San Felipe de los Alzati, Michoacán
Bianca Paola Islas Flores / Yaret Verónica Sánchez Barón

La memoria del lugar. Un acercamiento al estudio lingüístico de los topónimos *ñätho* (otomíes) de San Felipe de los Alzati, Michoacán
Bianca Paola Islas Flores / Mariela Cortés Vázquez

Parhaquahpeni, la espalda del mundo. Acercamiento a la visión ritual y social de los tarascos en el siglo XVI
Luise Margarete Enkerlin Pauwells / José Luis Punzo Díaz

Coleccionismo arqueológico en Michoacán. Una mirada al uso del patrimonio arqueológico
Ramiro Aguayo Haro

El juego de pelota en la vertiente del Lerma
Eugenia Fernández Villanueva Medina

El salvamento paleontológico en San José de Gracia, Michoacán: notas sobre la construcción del escenario de trabajo
Ana Fabiola Guzmán / Eugenia Fernández Villanueva Medina

Entrevista

Territorios encarnados. Extractivismo, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha. Entrevista a Verónica Velázquez
Rodolfo Oliveros / Donají Cruz

En imágenes

La diversidad cultural de Michoacán a través de la fotografía etnográfica
Rodolfo Oliveros Espinosa

Diversa

Espondio: evocaciones de la ancestralidad. Un acercamiento al uso, valor y significado del patrimonio paleontológico en algunas comunidades *hñäñho* de Amealco de Bonfil, Querétaro
Israel D. Lara Barajas / Fiorella Fenoglio Limón / Mirza Mendoza Rico

Peritajes antropológicos

Apuntes sobre un peritaje antropológico en los valles centrales de Querétaro
Ricardo López Ugalde

Proyectos INAH

Proyecto Memoria Textil
María del Carmen Castillo Cisneros

Reseñas analíticas

Reseña del libro *Juchari eratsikua, Cherán K'eri: retrospectiva histórica, territorio e identidad étnica*, de Casimiro Leco Tomás, Alicia Lemus Jiménez y Ulrike Keyser Ohrt (coords.)
Donaji Cruz López / María Fernanda Pérez Ochoa

Reseña del libro *Obras escogidas de la historia antigua de México*, de Wigberto Jiménez Moreno
Carlos García Mora

Reseña del libro *De Mérida a Taguzgalpa. Seráficos y predicadores en tierras mayas, chiapanecas y xicaques*, de José Manuel Chávez Gómez (coord.)
Jesús Joel Peña Espinosa

6 029340 034944 07

QR
Diario de Campo

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

INAH