

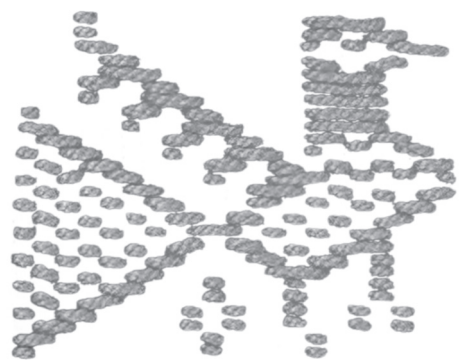
Los P'urhepecha, un pueblo renaciente

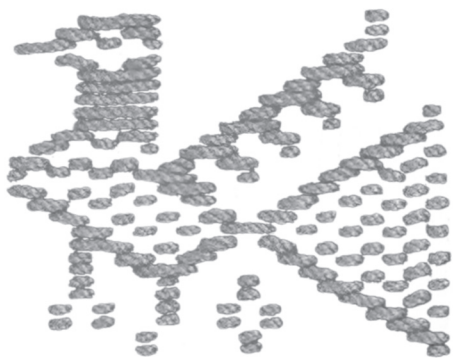


CRIM

Arturo Argueta Villamar
Aída Castilleja González

Estudios Socioambientales





UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Rector

Dra. Patricia Dávila Aranda
Secretaria General

Dr. Miguel Armando López Leyva
Coordinador de Humanidades

Dr. Fernando Lozano Ascencio
Director del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM)

COMITÉ EDITORIAL

CRIM

Dr. Fernando Lozano Ascencio
PRESIDENTE

Dra. Sonia Frías Martínez
Secretaria Académica del CRIM

Dr. Guillermo Aníbal Peimbert Frías
Secretario Técnico del CRIM
SECRETARIO

Dr. Fernando Garcés Poó
*Jefe del Departamento de Publicaciones y Comunicación
de las Ciencias y las Humanidades del CRIM*

Dr. Roberto Castro Pérez
Investigador del CRIM

Dr. Óscar Carlos Figueroa Castro
Investigador del CRIM

Dra. Camelia Nicoleta Tigau
Investigadora del Centro de Investigaciones sobre América del Norte, UNAM

Dra. Naxhelli Ruiz Rivera
Investigadora del Instituto de Geografía, UNAM

Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
*Profesora-investigadora del Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social*

Lic. David Martínez Dorantes
Jefe de la Oficina Jurídica del Campus Morelos de la UNAM

**Los P'urhepecha,
un pueblo renaciente**

Los P'urhepecha, un pueblo renaciente

Arturo Argueta Villamar
Aída Castilleja González



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias

Cuernavaca, 2024

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información

Nombres: Argueta, Arturo, autor. | Castilleja González, Aída, autor.

Título: Los P'urhepecha, un pueblo renaciente / Arturo Argueta Villamar, Aída Castilleja González.

Descripción: Primera edición. | Cuernavaca : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2024.

Identificadores: LIBRUNAM 2248670 | ISBN 9786073097673.

Temas: Tarascos -- Identidad étnica. | Tarascos -- Condiciones sociales. | Indios de México -- Michoacán -- Historia.

Clasificación: LCC F1221.T3.A74 2024 | DDC 972.370049796—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación con base en el sistema de revisión por académicos externos al CRIM, de acuerdo con las normas establecidas en el Reglamento Editorial del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como por los artículos 46, 47 y 48 de las Disposiciones Generales para la Actividad Editorial y de Distribución de la UNAM, y aprobado por el Comité Editorial del CRIM para esta nueva edición.

Diseño de forros: Cecilia López Rodríguez

Bordado de fajas: Maestro Artesano Saúl Cuin, comunidad de Cuanajo, Moio de Pátzcuaro

Gestión editorial: Aracely Loza Pineda

Primera edición CRIM y Juan Pablos Editor: 2018

Primera edición CRIM: noviembre de 2024

D. R. © 2024 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Av. Universidad s/n, Circuito 2, colonia Chamilpa,
C. P. 62210, Cuernavaca, Morelos
www.crim.unam.mx

ISBN: 978-607-30-9767-3

Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

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

Impreso y hecho en México

Contenido

Nota sobre términos y grafías	13
Introducción	15

PRIMERA PARTE LA REGIÓN Y SU GENTE

1	Los P'urhepecha de Michoacán, una aproximación múltiple	35
	<i>Arturo Argueta Villamar</i>	
	<i>Aída Castilleja González</i>	
2	Dioses, humanos y animales	77
	<i>Arturo Argueta Villamar</i>	
	<i>Daniel Altbach Pérez</i>	
3	El agua, elemento fundamental de los P'urhepecha	103
	<i>Arturo Argueta Villamar</i>	
	<i>Aída Castilleja González</i>	
4	Ciudades, pueblos y ranchos: una triada en la organización del espacio	123
	<i>Aída Castilleja González</i>	

SEGUNDA PARTE CERROS, BOSQUES Y LAGOS

5	Los territorios de la vida P'urhepecha	157
	<i>Aída Castilleja González</i>	

6	Las venas del intercambio entre el bosque y la laguna: árboles, canoas y pescados	175
	<i>Aída Castilleja González</i>	
7	Conocimiento tradicional P'urhepecha y problemática ambiental en el lago de Pátzcuaro: ¿desastre o conflicto ambiental?	201
	<i>Arturo Argueta Villamar</i>	
	<i>Aída Castilleja González</i>	
8	El <i>achojki</i> : importancia cultural, aprovechamiento, problemática e iniciativas para su conservación	231
	<i>Arturo Argueta Villamar</i>	

TERCERA PARTE
NUEVOS PROYECTOS, NUEVAS PERSPECTIVAS

9	Encuentros, visitas y encaminamientos: integración y articulación del espacio	259
	<i>Aída Castilleja González</i>	
10	<i>Equata-Consquaro</i> y la palabra de largo aliento	285
	<i>Arturo Argueta Villamar</i>	
11	Cherán K'eri: la decisión, la dignidad, la diplomacia y los avances a seis años	315
	<i>Arturo Argueta Villamar</i>	
	<i>Aída Castilleja González</i>	
	Epílogo	339
	Fuentes consultadas	347
	Anexo 1	377

Agradecimientos

Los autores agradecen ampliamente al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, al Instituto Nacional de Antropología e Historia, a la Red Temática sobre Patrimonio Biocultural, al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología, a la Dirección Adjunta de Desarrollo Científico y a la Dirección de Redes e Infraestructura Científica, por el apoyo institucional y de recursos para llevar a cabo la edición de este libro.

Nota sobre términos y grafías

Hemos empleado el término P'urhepecha como el etnónimo que designa al pueblo y a las personas integrantes de dicho pueblo. Lo escribimos sin cursivas. En muchas fuentes se utilizan también los términos p'urhépecha, P'urepecha, purépecha o p'orhépecha, tarascos y otras variantes. Cuando el término proviene de una fuente bibliográfica, hemerográfica o de algún archivo y se cita entre comillas, mantenemos la versión original.

Asimismo, hemos empleado el término *P'urhepecherio* para referirnos al territorio o área geográfica donde habita el pueblo P'urhepecha. Lo utilizamos en cursivas en tanto que es un término en idioma p'urhe y propuesto por Pedro Márquez, p'urhe estudioso del idioma de su pueblo. De manera similar a la anterior, muchas fuentes lo escriben como P'urhépecherhu, Purheecherio, Purhepecherio y otras variantes más. Utilizamos la misma convención ya señalada en la nota anterior. En dos capítulos del libro explicamos estos términos de manera más amplia. En ambos casos, las muy distintas formas de escribir tales términos no cambian su significado.

La mayoría de los términos escritos en idioma p'urhe se escriben conforme al alfabeto elaborado en 1980 por Jorge Antonio Joaquín y colaboradores en *Abecedario de la lengua purhépecha* (1980), y en algunos pocos casos con el alfabeto acordado unos años después en *Fundamentos técnicos del alfabeto p'urépecha y sistema de escritura...* (Márquez Joaquín, 1993).

En tiempos recientes se está escribiendo el término P'urhepecha con mayúscula con un sentido reivindicatorio. En este libro respetamos y asumimos esa decisión.

Introducción

Este libro nace con tres propósitos principales: dar continuidad a la alegría de dialogar y convivir; cumplir con el compromiso de producir pero sobre todo de asumir el sentido de la *kaxumbekua* que nos han enseñado, y el interés por contribuir a una reflexión sobre lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos.

Nace también de la convicción de aportar, de manera crítica y sin prejuicios, otras aristas de la vida —pasada y presente— del pueblo P'urhe que hemos identificado en el actuar y caminar cotidiano por sus ciudades, pueblos y ranchos a lo largo de nuestras respectivas trayectorias académicas. En ellas hemos delineado distintas vías de interpretación, en las que el umbral o la distancia entre aquello que se estudia y quien estudia ha adquirido una densidad distinta.

Cuando comenzamos a conocer, reconocer y reconocernos como parte del pueblo P'urhepecha, no había estudiosos p'urhe de su propia cultura, salvo contadas excepciones, y les parecía raro dedicar esfuerzos a conocerla, más allá de asistir a una fiesta o a una comida ceremonial. Ahora y desde hace unos quince o veinte años, hay una buena cantidad de profesionistas de muy diversas especialidades y con excelente calidad de producción. Sus obras son referentes fundamentales para nosotros, por lo que este libro es también un esfuerzo para dialogar con el pueblo P'urhepecha y con sus estudiosos.

Es también, no queremos ocultarlo, un homenaje a quienes nos han enseñado, con el ejemplo más que con palabras, a ser dignos, respetuosos, diplomáticos y a hablar con mesura y elegancia. Esperamos que este libro nos permita aprobar el primer curso. Lo hemos escrito desde la perspectiva de seguir acompañando los procesos de larga duración, porque queremos seguir siendo, si nos lo permiten, sus paisanos, alumnos, amigos y testigos.

LOS P'URHEPECHA, UN PUEBLO ORIGINARIO

El P'urhepecha es uno de los pueblos originarios que, desde el occidente de México, contribuyó a construir lo que se ha denominado como la civilización mesoamericana que, muchos siglos después, nos sigue asombrando y enseñando sus múltiples aportaciones y características que, poco a poco, la arqueología, la etnohistoria, la antropología, la lingüística, la astronomía, la metalurgia, la arquitectura, la medicina, la biología, la pintura, la literatura y muchas otras disciplinas y artes logran entender y describir para sorpresa de todos.

Frente a esa multitud de recursos, conocimientos, fascinantes construcciones, enormes sistemas productivos, domesticación y creación de nuevas especies, manejo de la biodiversidad, paisajes, pensamientos complejos y un enorme conjunto de aportaciones aún no reconocidas ni conocidas en su totalidad. Es un pueblo que resistió y se forjó un perfil propio y distintivo, en un largo proceso colonial que abarcó tres siglos y que brutalmente se propuso la destrucción del rostro y la palabra de los pueblos originarios. Si bien hubo un temprano periodo de sorpresa y fascinación, la reacción general fue de condena y denostación, lo que dio lugar a la destrucción de los códices, las esculturas, los mapas, las estelas, la cerámica, los edificios, los espacios e instrumentos donde tenía lugar el cultivo de los saberes, así como la rápida sustitución y transformación de los sistemas productivos.

Con la terminación del periodo colonial, sin embargo, no cesaron los esfuerzos por cambiar el patrón de subordinación y los proyectos para erradicar, modificar, “civilizar”, ridiculizar y transfigurar a los pueblos indígenas del México profundo mediante la puesta en marcha de procesos como la sustitución de los idiomas originarios por el español a través de la alfabetización, la erradicación de las “creencias antiguas” por diversos credos y hermandades religiosas, el golpeteo a las estructuras y formas de organización, la calificación de charlatanería a sus médicos y a su medicina de irracional y que debía erradicarse, la enseñanza de una historia y una cultura que no es la propia, la omisión en los censos demográficos nacionales y la caracterización de que sólo es indígena aquel que habla otra lengua. Estos son sólo algunos de los procedimientos que se pusieron en marcha para lograr su exclusión y la pretendida uniformización de la nación.

Introducción

El siglo xx fue testigo de un pertinaz esfuerzo por desaparecerlos, e incluso algunos estudiosos se lanzaron a la denostación y la invalidación de las comunidades P'urhepecha y sus pensamientos. Hacia 1940, para no ir muy lejos, un distinguido sociólogo mexicano hizo la descripción de un pueblo totalmente ignorante, temeroso del mundo y encerrado en sí mismo:

Los tarascos distan mucho de tener una idea clara del mundo. Piensan que la tierra es plana, que el cielo es sólido y en él están fijas las estrellas; todo ello gira alrededor de la tierra. El sol es lumbre y la luna hielo. No tienen noción del mar, y cuando en la escuela se les enseña que la tierra es esférica y es mayor la cantidad de agua que de tierra firme, se atemorizan. No tienen noción de las grandes distancias y se imaginan que el mundo termina en las montañas que cierran el horizonte (Mendieta y Núñez, 1940: 11).

En el marco de ese mismo esfuerzo emprendido por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, que buscó vincular o aplicar el trabajo académico con acciones encaminadas a generar mejoras en las condiciones de vida, Gómez Robleda llevó a cabo un estudio desde la biotipología que, para esa época, estaba imbuida del estudio de la cuestión racial y se planteaba el análisis de las tribus indígenas a las que había que incorporar a la civilización moderna (Gómez Robleda, 1940: XLV). Este autor, basándose en sus estudios en la isla de Janitzio, en la ciudad de Paracho y en la Escuela Vocacional de Agricultura para Indígenas, toma distancia de explicaciones en torno a la inferioridad por aspectos biotipológicos asociadas a un estudio de clasificación y vira hacia una explicación de la inferioridad apoyando su explicación con argumentos basados en factores económicos y sociales, cuestión que lo lleva a afirmar que los indios son inferiores por pobres, no por indios (Gómez Robleda, 1940: 386).

Y hacia 1953, otro gran estudioso, antropólogo esta vez, hace una descripción sobre el pretendido aislamiento de los P'urhepecha respecto a los partidos políticos mexicanos de finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta, que los sentenciaba a la minusvalía ante la nación:

[...] los grandes partidos nacionales [...] no han podido establecer pie firme en la Meseta. Sus características de abstractas entelequias, sus programas de vaga índole universal, sus invisibles jefes que moran en una lejana y mítica metrópoli; nada significan para la mayoría de las comunidades tarascas cuyo mundo está reducido a las fronteras de la Sierra. Más allá de estos límites comienza tierra extranjera (Aguirre Beltrán, 1953: 173).

Una y otra vez, con variantes y detalles, siempre surge la idea de que las fronteras conceptuales, políticas, organizativas y sociales no van más allá del horizonte de las montañas que rodean los pueblos. Y como hay más cerros y montañas que pueblos, se extiende un velo de sospecha total sobre los P'urhepecha, que no sólo no conocen el mundo, sino que están imposibilitados de entenderlo, y mucho menos pueden aspirar a transformarlo, dicen estos autores.

Aun teniendo presente que estas interpretaciones se dieron en contextos y perspectivas de análisis inmersas en el indigenismo incorporacionista e integracionista, nos preguntamos: ¿con quiénes hablaron? ¿A quiénes entrevistaron? ¿De qué información emanan sus conclusiones? ¿A qué se debe ese conjunto de juicios sumarios y superficiales?

Otro estudioso, geógrafo cultural, a partir de un minucioso análisis demográfico de más de cuatro siglos acerca de las causas del descenso en el ejercicio de la lengua P'urhepecha, pronosticó: “A juzgar por la tendencia a largo plazo tanto en la reducción del área como en la disminución numérica real de la gente de habla tarasca, parece que la lengua tarasca se dirige hacia la extinción” (West, 1948: 23). Este autor introduce en su estudio la subdivisión de lo que denomina moderna área tarasca, basándose en características geográficas y demográficas.

Podría ampliarse el conjunto de este tipo de citas, pero sólo queremos agregar una más, proveniente de las conclusiones del voluminoso estudio de George Foster titulado *Empire's Children, the People of Tzintzuntzan*. Dicho autor habla de Tzintzuntzan y de otros pueblos similares utilizando los términos de *pueblos soñolientos* o *pueblos aletargados*, para denotar lo que él llama falta de iniciativa para el progreso. Escribe:

Pero el letargo de los años no se ha desgastado, apenas ha sido rasguñado y el pueblo, incapaz de conformar su mente colectiva, interpreta erróneamente la mano extendida del gobierno central como una muleta para todos ellos, y no una ayuda temporal durante la convalecencia; los músculos de la aldea se vuelven perpetuamente dependientes, y menos que nunca el organismo es capaz de ayudarse a sí mismo (Foster, 1949: 284).

En otro tipo de estudios sobre los P'urhepecha podemos identificar perspectivas distintas, como en aquellos en los que prima la explicación del presente de estos pueblos vinculado con condiciones previas al dominio colonial (Zantwijk, 1974) que difieren de las que se inclinan por asumir, desde la perspectiva de la aculturación prevaleciente décadas atrás, que las formas de organización, las creencias, las tecnologías y las técnicas productivas son resultado de la manera en la que se asimiló la cultura hispana (Beals, 1940; Foster, 1962).

Sin extendernos mucho en ello, debemos decir que el *P'urhepecherio* se convirtió en una de las tres o cuatro regiones más intervenidas en México por decenas de proyectos e instituciones del Estado mexicano en el periodo pos-revolucionario con una fuerte impronta cardenista, por universidades e incluso organismos internacionales: la Estación Experimental de Incorporación del Indio (Carapan), el Internado Indígena (Paracho); el Proyecto Tarasco (Turícuaro, Capacuaro y otros); The Tarascan Project (Cherán, Quiroga, Tzintzuntzan); el Centro Coordinador Indigenista (Cherán), segundo fundado en México después de San Cristobal de las Casas, Chiapas; el Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina (Pátzcuaro y pueblos de la laguna); el Plan Lerma de Asistencia Técnica y muchos otros más (Argueta Villamar *et al.*, 1984; CESE, 1987; Jáuregui y Castilleja, 2005).

Es importante resaltar que los productos de las investigaciones sociológica y antropológica, como los que hemos citado anteriormente, han contribuido a marcar los derroteros de la acción pública federal y estatal. Es decir, incidieron en propuestas del indigenismo de corte incorporacionista e integracionista, y en consecuencia, de la intervención estatal, que se configuraron y aplicaron sistemáticamente en la primera mitad y parte de la segunda del siglo xx.

Desde finales de la década de 1980 han ido aumentando los estudios que, desde perspectivas no necesariamente convergentes, han resultado centrales para explicar y reinterpretar procesos de emergencia del sentido de la etnicidad vinculándolos con movimientos y organizaciones etnopolíticas. Sin dejar de lado la vertiente del estudio de aspectos agrarios y conflictos por la tierra y los recursos naturales, la perspectiva de la etnicidad y el sentido político de la identidad surge en el campo de los derechos a la diferencia y a la diversidad cultural y, particularmente, de los derechos indígenas, como enfoque para la explicación de una amplia gama de realidades documentadas en ámbitos locales y regionales y otras basadas en el estudio de movimientos y experiencias de reivindicación étnica en el contexto de luchas y demandas en los planos local y nacional (Ventura, 2010).

En la segunda mitad del siglo xx, los movimientos sociales e indígenas, las reformas constitucionales de 1992 y el levantamiento zapatista de enero de 1994 generaron y fortalecieron experiencias de organización y resistencia, tanto en defensa de la propiedad comunal de la tierra como de sus formas de organización y gobierno; aunque con derroteros no del todo afines, la historia reciente de los P'urhepecha da cuenta de ello y evidencia que tampoco ha sido ajena a los conflictos por la tierra, los bosques y la irrupción de la delincuencia organizada.

LOS P'URHEPECHA, UN PUEBLO RENACIENTE

Guillermo Bonfil Batalla, antropólogo mexicano, aportó vías de explicación para poner en su justa dimensión la diversidad cultural en nuestro país y para explicar la vigencia y vitalidad de los pueblos indígenas. En su *México profundo: una civilización negada*, escribió que estamos hablando de una civilización milenaria, de matriz cultural mesoamericana a la cual se ha sobrepuesto otra, que insiste en el propósito de negar y borrar totalmente a la primera. Bonfil dice que ese empeño ha fracasado porque, frente a todo y contra todo, los pueblos indios persisten y resisten:

Pese a esa larga historia de dominación y a las transformaciones impuestas a las culturas de estirpe mesoamericana, los pueblos indios permanecen y forman el

sustrato fundamental del México profundo. Puede hablarse [señala más adelante] de una cultura de resistencia, para caracterizar la orientación de las culturas indias hacia la permanencia, que no es inmovilidad sino adopción de los cambios indispensables con el fin último de permanecer (Bonfil Batalla, 1987: 187, 191).

Es por ello que nos invita a analizar y entender los procesos que han hecho posible la supervivencia y la continuidad de la civilización mesoamericana, a los cuales denomina los intrincados senderos de la *resistencia*. En esa magna obra identifica, además de la resistencia, dos procesos más que acompañan a aquella: el de innovación y el de apropiación, los cuales desarrolló con toda precisión en su teoría del control cultural (1978a; 1978b).

Al estudiar la vida de los campesinos, John Berger (1979) dice que viven “una vida comprometida por completo con la supervivencia”, les llama por ello *sobrevivientes*, porque han superado duras pruebas y continuado vivos cuando otros murieron jóvenes, migraron, desaparecieron o se convirtieron en indigentes.

En vinculación con lo señalado por ambos autores y con los conceptos de resistencia y supervivencia, Carlos Walter Porto Gonçalves, investigador brasileño involucrado en el movimiento de los seringueiros y de los pueblos indígenas de Brasil, nos propone el término *re-existencia* para representar los avances y los retrocesos de los pueblos indígenas y campesinos que enfrentan las asimetrías de la dominación (Porto Gonçalves, 2001). Esta triada de ideas se resume de la siguiente manera:

Son pueblos que se “*reinventaron* a partir de sus propias identidades desde el límite de la supervivencia. A pesar de la opresión a que esas poblaciones fueron sometidas, no sólo no desaparecieron, sino que siguieron resistiendo-re-existieron-; revivieron reinventándose a partir de sus propios signos” (Leff *et al.*, 2003: 82).

En el ámbito de los congresos mundiales transdisciplinarios, la Declaración de México (2022) subraya la importancia del papel regenerador de la transdisciplinariedad en el renacimiento de la humanidad. “La alternativa al futuro del escenario apocalíptico es necesariamente el camino del renacimiento del *Homo sapiens*, esta vez inédito porque no se limita a una o varias sociedades y culturas,

sino que involucra a toda la población del planeta. Es el desafío futuro de la civilización de la Tierra, atendida por el *Homo renascens*".

Por nuestra parte, al tratar de analizar a mayor profundidad los muy diversos procesos que hemos presenciado en el pueblo P'urhepecha, los hemos denominado como *renacencia*, y ésta se caracteriza por una voluntad inquebrantable de dar continuidad y vigencia a una civilización antes negada y combatida, a la que se consideraba liquidada o en vías de extinción.

Como elemento central del concepto de *renacencia* se encuentra la decisión de retomar la iniciativa histórica, que es una decisión cultural, fortalecer lo propio a partir de su memoria como pueblo y emplear la tradición, en permanente actualización e innovación, en su sentido más autoafirmativo.

Como segundo elemento tenemos la deliberación y la toma de decisiones colectivas, lo cual incluye, en contextos políticos adversos u orientados a la lógica de los vaivenes de los partidos políticos, la formación de gobiernos colectivos, para tener mejores condiciones de decisión y fortaleza en la decisión. La mayoría de estas propuestas se hacen aún dentro de los marcos legislativos constitucionales; mientras que otros procesos transcurren por la vía de facto. Unos y otros con sus tensiones y contradicciones, como bien lo acota Carmen Ventura (2018), se han constituido en estrategias para exigir y hacer cumplir el respeto a su derecho a la autogestión y la autonomía.

El tercer elemento, de enorme significado y claridad, es la recuperación de las formas tradicionales de la protección y el cuidado de las personas, la naturaleza y de los bienes comunales mediante reinterpretaciones propias y permanente actualización de formas tradicionales de capacitación para la vigilancia y el orden interno, como lo es la Ronda Comunitaria.

El cuarto es el trabajo colectivo, en todos los órdenes, para el bien estar y el bien vivir de todos que, en distinto grado, se ha mantenido vigente y vinculado al reconocimiento de los bienes de propiedad común.

El quinto, y no menos importante, es una renovada (con base en la muy larga tradición mesoamericana) relación con el monte, los bosques, el agua, los animales, las plantas, los hongos, la tierra y el suelo, que promueva la mejoría, la continuidad, la permanencia del agua y los cerros, entendiendo claramente la mutua dependencia entre estos componentes de sus territorios y la calidad de vida.

Los conflictos por los recursos del bosque y el deterioro que ello ha traído han erosionado la vida social interna e intercomunitaria, y frente a ello, se empeñan en revertir dichos procesos.

El sexto se configura por una gran atención a las nuevas generaciones de niñas y niños, para que crezcan sonrientes, sanos y libres. Muchas actividades, a pesar de las amenazas y peligros externos, y aun internos, se dirigen a procurar actividades colectivas entre los pequeños, quienes participan con gran alegría y responsabilidad en ellas.

El séptimo, sin que sea el último, porque otros más los señalamos en los dos capítulos finales de este libro, es un sentido de orgullo propio y pertenencia (que no se confunde con el engrimiento, la pedantería o la soberbia), por haber hecho posible una transformación enorme a pesar de vivir en uno de los momentos más críticos de la historia regional y nacional.

Cuando vemos los logros alcanzados en los años recientes, los cuales revisamos detalladamente en el último capítulo de este libro, recordamos de inmediato uno de los párrafos del IV Tribunal Russell sobre los Derechos de los Indígenas de las Américas (hoy Tribunal Permanente de los Pueblos), realizado en Rotterdam, Países Bajos: “Podemos estar seguros de que en el futuro habrá en América más indios que ahora, y que sus verdaderos rostros no se borrarán jamás” (*Informe del Cuarto Tribunal Russell*, 1980).

Los nombres han cambiado, en América del Norte se autodenominan primeras naciones. En América Latina se autodenominan pueblos originarios. En ambos casos han desechado el nombre genérico impuesto de “pueblos indígenas”, y con sus nuevas autodenominaciones, su derecho a la autoadscripción, a la autodeterminación y a la *renacimiento* se enfrentan a las nuevas amenazas y problemas, pero sobre todo a la construcción de un camino propio.

LA AUTOAFIRMACIÓN COMO PUEBLO ORIGINARIO

Escribimos este libro en un momento en el cual podemos constatar un proceso de resurgimiento de la identidad propia de los pueblos originarios de México. El

pueblo P'urhepecha, orgulloso de su raíz y su pasado ancestral, forma parte de esa gran transformación.

Si bien existen numerosos casos donde el desplazamiento lingüístico es apabullante y las nuevas generaciones no aprenden la lengua materna, hay también enormes esfuerzos, a contracorriente, en los que se impulsa el aprendizaje de la lengua materna en la educación básica, se multiplican los proyectos para generar materiales para la enseñanza del idioma p'urhe como primera o segunda lengua, los cursos de enseñanza presencial y virtual, y la puesta en las redes de cursos en aplicaciones para dispositivos móviles y muchos otros.

Un proceso muy interesante y concomitante, sin embargo, es la autoafirmación de la identidad P'urhepecha, más allá de uno de los elementos centrales de la cultura, que es el idioma oral o escrito.

Ese proceso puede evidenciarse a través de lo que muestran los datos censales de carácter nacional. Tanto el Censo General de Población y Vivienda de 2010 y 2020 como el Conteo de Población 2015 arrojan datos muy interesantes y reveladores de ese enorme proceso de autoidentificación de los pueblos originarios que está ocurriendo en México y en los países de América Latina donde se hacen censos y se ha adoptado la pregunta de la autoidentificación, que se agrega a la que durante décadas fue la única pregunta: ¿Habla usted una lengua indígena?, que prevaleció durante todo el siglo xx y hasta la primera década del siglo xxi, es decir, más de cien años.¹

Recordemos que el censo del año 2000 señaló que la población total era de 97 483 412 habitantes en México, de los cuales 6 950 567 eran población hablante de alguna lengua indígena, es decir, el 7.13% del total. Los datos del Censo

¹ El Censo General de Población y Vivienda se organiza y efectúa cada diez años, a cargo del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), por lo que el más reciente de ellos se hizo en 2020. A partir de 1995 se llevan a cabo el Conteo de Población y Vivienda y la Encuesta Intercensal, de los cuales se han producido tres: 1995, 2005 y 2015. Es importante aclarar que el censo se elabora visitando treinta millones de hogares mexicanos, mientras que la encuesta accede a la información de solamente seis millones de hogares, lo que representa una quinta parte del total del censo.

General de Población y Vivienda de 2010, en el cual se hizo la pregunta sobre la autoadscripción y se agregó el dato de población hablante de lengua indígena de tres años y más, arrojó un resultado muy por encima del censo anterior. Del total de 112 336 538 habitantes, la población autoadscrita como indígena fue de poco más de 15 millones de personas, o sea el 13.35 por ciento.

La Encuesta Intercensal 2015, a sólo cinco años del censo y con una fuerte disminución en el número de casas habitación visitadas, muestra un enorme crecimiento del sentido de autoidentificación. De un total de 119 938 473 habitantes, 25 699 111 mexicanos se autoidentifican como integrantes de un pueblo originario, lo cual equivale al 21.5% de la población total del país.

En el caso del estado de Michoacán, con 4 584 471 habitantes, un total de 1 269 440 se autoidentifican como miembros de un pueblo originario, o sea que el porcentaje se eleva a 27.7%, más de seis puntos por encima de la media nacional. Con lo cual, dicho sea de paso, baja el número de no autoadscritos a 67.8%, por debajo de la media nacional, que es de 74.7 por ciento.

Los resultados ofrecen más constataciones y sorpresas. En muchos municipios con alta proporción de población Purhepecha, la autoadscripción sobrepasa el 80%, como puede verse en las siguientes cifras: Cherán, con 19 081 habitantes, se consideran indígenas un porcentaje de 94.8%, Charapan 92.1%, Chilchota 90.1%, Erongarícuaro 82.1%, Nahuatzen 92.9%, Nuevo Parangaricutiro 83.5%, Paracho 85.5%, Tingambato 90.8%, y Tzintzuntzan 90.4 por ciento.

En el censo nacional de 2020, el INEGI dice que los resultados sobre la autoadscripción fueron los siguientes:

Con base en los resultados del Cuestionario Ampliado del Censo de Población y Vivienda 2020, se estimó que, de acuerdo con su cultura, 23 229 089 [...] personas de tres años y más se autoidentificaron como indígenas, es decir, el 19.4% de la población censada. De estas, 51.4% (11.9 millones) fueron mujeres y 48.6% (11.3 millones) hombres. De los 23.2 millones de personas que se autoidentificaron como indígenas, 7.1 millones (30.8%) hablaban alguna lengua indígena y 16.1 millones (69.2%), no (Comunicado de Prensa número 430/22 del 8 de agosto de 2022) (INPI, 2022).

LOS CAPÍTULOS

El libro incluye un total de once capítulos, siete fueron inéditos y cuatro se editaron como textos o artículos en otras publicaciones (uno posterior a la primera edición); no obstante, en todos los casos fueron revisados, reelaborados y actualizados para esta obra. Los capítulos que integran el libro están agrupados en tres secciones, y aunque son muy diversos tienen una vertebración común: el pueblo P'urhepecha de Michoacán, México.

La mayor parte de la información aquí vertida se refiere a la subregión serrana y a la lacustre, pero también se hace referencia a las subregiones de la Ciénega y la Cañada. Así también, en diferentes capítulos, por similitudes y contrastes, ofrecemos información de los otros pueblos originarios de Michoacán: el pueblo nahua de la Costa, el *ñabñú* y el *ñat'ro* del oriente.

En el primer grupo, bajo el título de “La gente, las regiones”, los tres primeros son capítulos que enfocan aspectos históricos y etnográficos, plantean también situaciones, procesos y problemáticas actuales respecto a las concepciones y las relaciones sociedad-naturaleza, específicamente las conexiones de los p'urhe con los animales, el agua y el ambiente.

Los capítulos de la segunda sección, “Cerros, bosques y lagos”, plantean las articulaciones entre los P'urhepecha y el territorio, analizan algunos procesos regionales y diversas problemáticas socioambientales de importancia extrema que ponen en riesgo o amenaza de extinción a diversas especies de animales, plantas y hongos, con los cuales los p'urhe han mantenido una relación perdurable, desde hace cientos de años, haciendo énfasis en los peces nativos y en el *achojki*, un ilustre habitante del lago de Pátzcuaro.

Finalmente, la tercera sección, “Nuevos proyectos, nuevas perspectivas”, pone énfasis en los últimos treinta o cuarenta años y, sobre todo, en la última década, en la cual hemos podido apreciar y analizar rupturas y cambios, al mismo tiempo que procesos de resistencia, negociación, apropiación y continuidad, es decir, abordan el tiempo actual de la reconstitución y renacimiento del pueblo P'urhepecha. En dos de los capítulos de esta sección nos hemos propuesto revisar la importancia de dos grandes elementos de la cultura P'urhepecha: la tradición de la visitación y la tradición de la palabra de largo aliento, ya que ambos elementos

han jugado un papel crucial a lo largo de la historia y en el tiempo presente, como esperamos sea claro a partir de la lectura de esta sección.

El capítulo 1: “Los P’urhepecha de Michoacán, una perspectiva etnográfica”, cuya versión inicial se trabajó hace varios años, apareció por primera vez en la primera edición de este libro. Proviene de una larga convivencia de más de veinte años de los autores con el pueblo P’urhepecha en diferentes regiones del *P’urhepecherio*. Algunas partes del texto provienen de la monografía “Los P’urhepecha”, escrita por Arturo Argueta Villamar y publicada por el Instituto Nacional Indigenista en 1995. Optamos por mantener el estilo monográfico que en su momento era usual y fuente común de consulta, pero se ha incorporado nueva información y bibliografía actualizada sobre algunos de los aspectos que en él se abordan, incluyendo nuevas vías de interpretación.

El capítulo 2, “Dioses, humanos y animales”, escrito por Arturo Argueta Villamar y Daniel Altbach Pérez, se publicó por primera vez en la edición antes mencionada de este libro, aunque versiones previas fueron presentadas por el primero de los autores a invitación de Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía, Universidad Michoacana) en el simposio “La condición animal” del XIII Congreso Nacional de Filosofía y, por ambos autores, en el seminario interdisciplinario “Pasado y presente cultural de los Pueblos Indígenas en México”, organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, el Colegio de Michoacán, el Ciesas y la UNAM.

El capítulo 3: “El agua, elemento fundacional de los P’urhepecha”, fue escrito por Arturo Argueta Villamar y Aída Castilleja González y publicado en una primera versión en *Cultura y Representaciones Sociales*, revista digital de ciencias sociales del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. Para la presente versión se han hecho diversos cambios y se ha integrado información registrada en comunidades de la sierra y de la laguna. Agradecemos a la revista y a su director fundador, el doctor Gilberto Giménez Montiel, su autorización para publicar una reelaboración de aquel texto.

El capítulo 4, “Ciudades, pueblos y ranchos: una triada en la organización del espacio”, inédito hasta la primera edición de este libro, fue elaborado para formar parte de una obra colectiva que se había propuesto publicar para conmemorar el LXX aniversario del trabajo de Robert C. West; el texto se basa en

información y estudios recientes sobre los temas abordados por este autor, actualizando la información y, sobre todo, las perspectivas de estudio.

El capítulo 5, “Los territorios de la vida P’urhepecha”, se basa en un texto publicado en 2016 en la revista *Christus*, pero reelaborado y adicionado a partir de la tesis doctoral de Aída Castilleja González. Se agradece a Raúl Cervera Millán, director de la revista, la autorización para publicar la presente reformulación.

Respecto al capítulo 6, “Las venas del intercambio regional: Árboles, canoas y pescados”, fue escrito para la primera edición de este volumen por Aída Castilleja González a partir de la información obtenida cuando, a invitación de Catalina Rodríguez, participó entre 2010 y 2011 en la reestructuración del Museo de Artes e Industrias Populares de Pátzcuaro en 2011. Materiales preliminares de este capítulo fueron presentados como ponencia en el LV Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en San Salvador, El Salvador, en 2015.

El capítulo 7, “Conocimiento tradicional P’urhepecha y problemática ambiental en el lago de Pátzcuaro: ¿desastre o conflicto ambiental?”, fue preparado originalmente por Arturo Argueta Villamar y Aída Castilleja González, a solicitud de Enrique Florescano y Gerardo Sánchez Díaz, para integrarse al libro *El pescado blanco en la historia, la ciencia y la cultura michoacana* (2018). Agradecemos a ambos la invitación a participar en esa obra, así como la autorización para publicar dicho material en este libro. Otros materiales para este capítulo derivaron del trabajo de reestructuración museográfica del Museo Regional de Pátzcuaro, en el que también participó Arturo Argueta Villamar por invitación tanto de Catalina Rodríguez como de Aída Castilleja González. Este nuevo texto es producto de la admiración y el asombro que nos provocan las constataciones contenidas en los primeros cuatro capítulos, así como de la reflexión y la indignación por la situación actual del lago y sus pesquerías.

El capítulo 8, “El *achojki*: importancia cultural, aprovechamiento e iniciativas para su conservación”, es un texto inédito, agregado a esta segunda edición porque se trata de un personaje muy importante, pariente del *axolotl* del mundo náhuatl. Este animalito es también habitante del mundo lacustre y tiene un papel muy importante en la vida cotidiana de los P’urhepecha en cuanto a la salud y la alimentación, así como por una de sus representaciones, recientemente encontradas, y por las iniciativas locales de crianza y conservación. Sobre este anfibio

resiliente, Arturo Argueta Villamar escribió, junto con Luis Escalera, Rodolfo Rodríguez y Tzintia Velarde, el texto *Biodiversidad y conservación a partir de las iniciativas y los conocimientos locales en el lago de Pátzcuaro, Michoacán* (2018) y con Tzintia Velarde “*Achójki* o Ajolote”, ambos publicados en 2018.

El capítulo 9, “Encuentros, visitas y encaminamientos: integración y articulación del espacio”, es el otro trabajo inédito agregado a esta segunda edición. El texto se basa en el trabajo de campo realizado a lo largo de casi dos décadas y que da cuenta de traslados rituales o no, recurrentes, periódicos o esporádicos, en los que se activa el reconocimiento de las colindancias, límites o umbrales que, a la vez que delimitan territorios reconocidos por cada pueblo, también evidencian modos de actuación para reconocer lo propio, lo compartido y lo diferente. El capítulo se basa en el registro etnográfico de procesiones, peregrinaciones, visitas recíprocas a festividades e incluye también el registro del traslado del fuego en el marco de la celebración del Fuego Nuevo.

El capítulo 10, “*Equata-Consquaro* y la palabra de largo aliento”, vio la luz en la primera edición, aunque una parte del capítulo proviene de un par de pequeños textos titulados “Tradición oral en Michoacán: Encuentro y reapropiación de culturas” y “Los ancianos cuentan: encuentros de tradición oral indígena”, escritos por Arturo Argueta Villamar. Posteriormente, el primero y Rosalinda Cabrera escribieron: “*Equata-consquaro*. Fiesta anual de la memoria purépecha”, todos publicados entre 1982 y 1984. El presente capítulo retoma algunas de esas partes y amplía considerablemente los contenidos de los tres textos mencionados.

El capítulo 11, “Cherán K’eri: la decisión, la dignidad, la diplomacia y avances a los seis años”, inédito hasta la edición anterior, fue escrito por Arturo Argueta Villamar y Aída Castilleja González sobre la base de diversas actividades, proyectos y experiencias efectuadas entre 2010 y 2016 en Cherán K’eri. En esos momentos nuestro trabajo fue realizado con el apoyo de la Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural (denominada entonces como Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural). En las experiencias señaladas resultó fundamental la bienvenida y el enorme apoyo del Primer Concejo Mayor y del Consejo de los Bienes Comunes de Cherán K’eri, así como la participación de los colegas de Espacio para la Cultura Ambiental (ECA) y del Grupo Interdisciplinario de Tecnología Apropriada (GIRA).

AGRADECIMIENTOS

La lista de agradecimientos es larga. En primer lugar a los P'urhepecha del lago y la sierra que nos han recibido en sus casas para enseñarnos sobre sus vidas, sus ideas, su lago y sus cerros con alegría y paciencia infinitas. A tata Trinidad Ramírez, nana Adelaida Cucué, Salvador Hernández Pulido, Gloria Macías Amezcua, Josué Velázquez Velázquez, José Merced Velázquez Pañeda y Genoveva Pedroza (Cherán K'eri), Tata Mauricio Dolores y Nana Juanita Cirá (Ichupio), Carlos Cirá (Tarerio), Ismael García Marcelino (Ihuatzio), Elisa Vallejo Gaspar; Agustín Flores (San Andrés Tsiróndaro), Herminia Domingo Mariano (Cocuchucho), Pedro Alonso Salmerón (Quinceo), Carmen Patricio (Santa Ana Chapiro), Yolanda Equihua Equihua; Crescencio Méndez (Santa Fe de la Laguna).

A Teresa Dávalos, Guillermo Bonfil Batalla, Luis Reyes García, Agustín García Alcaraz, Valente Soto Bravo, Pedro Márquez Joaquín, Samuel López, Onofre Alonso, Pío X Ramos, Brigitte Boehm, Enrique Florescano, Alfredo López Austin y muchos otros que desafortunadamente han partido, pero siguen entre nosotros.

A Teresa Rojas Rabiela, Víctor Manuel Toledo, Leonel Durán, Stefano Varese, Gerardo Sánchez Díaz, Catalina Rodríguez, Carlos Paredes, Carlos García Mora, Jaime Navia Antezana, Diana Manrique Ascencio, Tania Ivanova González, Gimena Pérez Ortega, Marisol Reyna Contreras, Carmen Ventura y Tzintia Velarde Mendoza, amigos y colegas que han discutido muchas de las ideas aquí expuestas y han acompañado e impulsado el esfuerzo de plasmarlas. Al grupo Kw'aniskuyarhani, estudiosos del pueblo P'urhepecha, por alcanzar más de 25 años de esfuerzo permanente para propiciar el diálogo de saberes sobre la región y el pueblo P'urhepecha, del que se han beneficiado los textos y propuestas de este libro.

A los *pampirichea* y colegas P'urhepecha con quienes hemos intercambiado muchas ideas, eventos y materiales bibliográficos: Alicia Lemus Jiménez, Néstor Dimas Huacuz, Juan Carlos Cortés Máximo, Moisés Franco Mendoza, Agustín Jacinto Zavala, Pablo Sebastián Felipe, Alicia Mateo y Benjamín Lucas, entre otros.

Agradecemos ampliamente la dictaminación anónima realizada por dos personas expertas, quienes señalaron cambios muy importantes a realizar en distintos

capítulos del libro, sus puntualizaciones contribuyeron a mejorarlo y, desde luego, no son responsables de los errores que se mantengan en la obra.

Este libro fue terminado durante la estancia del primero de los autores en el Museo del Hombre-Museo Nacional de Historia Natural, en París, Francia. Ahí fue recibido como investigador invitado por el amigo y colega Serge Bahuchet, coordinador del Laboratorio de Eco-Antropología y Etnobiología de dicho museo. Se agradece ampliamente su generosa hospitalidad y apoyo que hicieron posible la dedicación total para concluir esta obra.

Al Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, por sus múltiples apoyos y el grato espacio de trabajo e investigación que nos proporcionó para realizar este libro. A la Universidad Nacional Autónoma de México, por mantener en el centro de su quehacer a la libertad de cátedra y de investigación como expresión fundamental de su autonomía.

Al Centro INAH Michoacán y a los integrantes del Programa Nacional Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, que dieron la oportunidad de generar y fortalecer el trabajo colectivo, particularmente a los integrantes del equipo regional de investigación: Karla Villar Morgan, Gabriela Cervera Arce, Juan Gallardo Ruiz, Rodolfo Espinosa Oliveros, Daniel Gutiérrez Rojas y David Figueroa Serrano.

A la Red de Investigación sobre el Patrimonio Biocultural, de Conacyt, que nos ha apoyado generosamente desde 2010 a la fecha en la realización de las actividades de investigación e investigación-acción participativa, así como en la generación de publicaciones como la presente.

De manera destacada, un enorme agradecimiento a Gimena Pérez Ortega, así como a Karen Hernández (diseñadora gráfica), a Jaime Navia Antezana y a los miembros de la Ronda Comunitaria de Cherán. A sor Ofelia Morales Francisco, sor Rosa Cortés Valdovinos, sor Juana Pérez Saldaña y sor Antonia Valencia Madridal, del convento de María Inmaculada de la Salud, así como a María Victoria Gabriel Vargas y Paola Silvestre Gabriel. Igualmente, a Esteban Prado y a Nemer Narchi, a Berenice Contreras, Andrés Camou, Bárbara Ayala y Pedro Urquijo, por su apoyo siempre. De manera muy sentida y triste recuerdo permanente para nuestra buena amiga Blanca Sánchez; a Beto y Mario de la editorial Juan Pablos Editor, así como a Guillermo Peimbert, secretario técnico del CRIM, y a Fernando

Arturo Argueta Villamar, Aída Castilleja González

Garcés Poó, jefe del Departamento de Publicaciones del CRIM, quienes propusieron la nueva edición. Con profunda pena van nuestros pensamientos y recuerdos para nuestra amiga Blanca Sánchez, quien abrazó con mucho cariño lo mismo la primera que la segunda edición de esta obra.

Los autores

Primera parte
La región y su gente

1

Los P'urhepecha de Michoacán, una aproximación múltiple

Arturo Argueta Villamar
Aída Castilleja González

NOMBRE Y AUTODENOMINACIÓN

El pueblo indígena de las regiones lacustre y montañosa del centro de Michoacán se autodenomina pueblo *P'urhepecha*, y cada uno de sus integrantes es un p'urhe, que en el idioma p'urhe o porhé, significa “gente” o “persona” (Argueta, 1995; 2008).

Desde la Conquista, durante la Colonia y hasta hace unos cuantos años, todos los textos, mapas y referencias orales solían denominar a los integrantes de este pueblo como tarascos y cada individuo era un tarasco (León, 1888; Corona, 1948). Este término, al igual que el de p'urhe, están sujetos a una controversia que parece resolverse mediante acuerdos en tiempos recientes (Márquez, 2007; Franco, 2015).

Respecto a la denominación de tarascos, una hipótesis supone la existencia del dios Taras y, por lo tanto, el pueblo se autodenominaba tarascue o adorador del dios Taras (*Thares-upeme* en la *Relación de Michoacán*). Esta hipótesis es débil porque no se trata de un dios central del panteón p'urhe y porque otros dioses prehispánicos han sobrevivido al largo periodo colonial y *Thares-upeme* no y,

* El presente capítulo apareció originalmente en la primera edición, aunque una primera versión se trabajó hace varios años. Proviene de una larga convivencia, de más de veinte años, de los autores con el pueblo P'urhepecha en diferentes regiones del *P'urhepecherio*. Algunas partes del texto provienen de la monografía “Los P'urhepecha” que Arturo Argueta Villamar escribió y fue publicada por el Instituto Nacional Indigenista en 1995. Optamos por mantener el estilo monográfico que, en su momento usual y fuente común de consulta, pero se ha incorporado nueva información y bibliografía actualizada sobre algunos de los aspectos que en él se abordan, incluyendo nuevas vías de interpretación.

finalmente, porque en lengua p'urhe los adoradores del dios *Thares-upeme* serían los *Thares kómarhishini* y no T'arhaskue. Otra hipótesis supone que los p'urhe llamaron *tarascu* (yerno, en esta versión) a los españoles cuando éstos se casaron con las hijas de aquéllos. Los españoles devolvieron el término y de paso red denominaron a todo un pueblo. Esta hipótesis es más débil aún, pues se deriva de un incidente histórico y lingüístico y, por otra parte, no es fácil que un pueblo decida adoptar como propia una denominación que le da identidad en función del conquistador (Velásquez, 1978). Nicolás León señala, con base en la lectura de la *Relación de Michoacán*, que dos gentilicios adicionales podrían ser: *eneami* y *zacapubireti* (León, 1888), sin argumentarlo.

Desde finales de los años setenta del siglo xx a la fecha, por parte de las organizaciones y los movimientos sociales se estableció el término P'urhepecha como la autodenominación más aceptada, con la traducción ya señalada de “gente” o “persona”, en oposición al término que durante algunos años fue derivado de *p'orhémbeni* o *p'orhémpiri*, que se traduce como visitar y visitante, respectivamente, de donde se ha asumido que su nombre significaría “los visitantes” (Velásquez, 1978).

¿*Purhépecha* o *tarascos*? es el título de un libro derivado de un par de mesas redondas efectuadas en Pátzcuaro y en Zamora, en enero y julio de 2002, en las cuales se discutieron los argumentos para la utilización de una u otra denominación e incluso sobre otras denominaciones posibles (Márquez, 2007). La discusión se remonta al siglo xvi y se reavivó a finales del xix y mediados del xx; el libro señalado nos indica que a principios del siglo xxi el tema vuelve a ser un asunto de análisis y propuestas. Del conjunto de la discusión, sin que se pretenda que haya concluido, se derivan tres posiciones: tarasco es un término basado en fuentes y de carácter histórico (León, 1888; Corona, 1948; Warren, 2007; Sánchez, 2007); P'urhepecha es un término también basado en fuentes, también histórico y cada vez más enarbolado con un carácter étnico-político (Argueta, 2008; Márquez, 2007). Moisés Franco, en una reciente publicación, sustentada en un minucioso estudio de la obra de Maturino Gilberti, nos dice que este autor “[...] cuando se refiere en sus obras a la lengua, la denomina ‘Lengua de Michoacán’; en cambio, cuando se refiere a la población de Michoacán, en general, usa el término purépecha” (Franco, 2015:22). Y agrega que en Gilberti el significado de la palabra

P'urhepecha, corresponde al de los vocablos españoles: “gente”, “multitud”, “pueblo”, “población”, “habitantes”, “personas”, “nosotros” y “gente de aquí”.

Al igual que muchos otros pueblos originarios o indígenas de México, la autodenominación establecida en los últimos treinta años implica una profunda autoafirmación como seres humanos, gente y pueblo en general, como es el caso de los *yoeme*, antes yaquis; *tohono o'odham*, antes pápago; *makurawe*, antes guarijíos; *wixárika*, antes huicholes; *ñuu savi*, antes mixtecos; *rarámuri*, antes tarahumara; *binizáa*, antes zapotecos; *ayüük*, antes mixes, entre muchos otros.

JUCHARI ECHERI O P'URHEPECHERIO

Se denomina *P'urhepecherio* al “lugar donde viven los p'urhe” (Grupo P'urhepecha de Etnolingüistas, 1980). Sánchez (1981) señala la existencia del vocablo *Iréhequa*, “que Gilberti (1975 [1559]) traduce por reino”, para denominar el territorio de los P'urhepecha, derivado del término *Irécha* o “Señor”, que se refiere a los territorios históricos de los señoríos regionales como Tzintzuntzan, Ihuatzio y Pátzcuaro.

El *P'urhepecherio* es un territorio habitado históricamente por este pueblo y no es una “zona de refugio”, concepto establecido por Aguirre Beltrán (1967), para denominar, junto con otras características, a aquellas regiones a las cuales fueron confinados los otrora habitantes de territorios históricos, al ser removidos durante el proceso colonial de sus espacios de asentamiento originales.

De los casi 60 000 km² sobre los que se extiende el estado de Michoacán (Vivó, 1953; Correa, 1974, INEGI, 2010), la región p'urhe actual se extiende aproximadamente sobre 6 000 km², es decir 10 % del total, aproximadamente (mapa 1).

Dicha región ocupa un sitio norcentral en el estado de Michoacán, no mantiene fronteras étnicas con otros pueblos indígenas y la región montañosa en donde se ubica transcurre entre 1 600 y 2 600 msnm, con el cerro de Tancítaro, el pico más alto con 4 160 msnm, al que se le llama *K'eri Juata* o Cerro Grande. Le siguen el de Pamatácuaro (o Patamban), con 3 750; el de Quinceo con 3 347 y el Tzirate con 3 340 msnm (Argueta, 2008).

El *P'urhepecherio* se ha subdividido tradicionalmente en cuatro subregiones: *Japóndarhu* o *Inchámikuarhu* (Lugar del Lago); *Eráxamani* o *Ichángueni* (Cañada de los Once Pueblos); *Juátarisi* (Meseta) y *Tsirhondarhu* (la Ciénega de Zacapu), y antiguamente se agregaba una quinta gran región: *Jurbío* (Lugar de la Tierra Caliente). Estas cuatro subregiones están bien delimitadas por los p'urhe, y los habitantes de una y otra saben sus características diferenciales.

La región P'urhepecha abarca un total de 22 municipios, donde viven más de 117 221 personas mayores de tres años hablantes de lengua indígena, lo que equivale a 83.2 % del total de hablantes de lenguas indígenas en el estado (INEGI, 2010). Los municipios comprendidos en dicha región son los siguientes: Coeneo, Charapan, Cherán, Chilchota, Erongarícuaro, Los Reyes, Nahuatzen, Nuevo Parangaricutiro, Paracho, Pátzcuaro, Peribán, Quiroga, Tancítaro, Tangamandapio, Tangancícuaro, Tingambato, Tinguidín, Tocumbo, Tzintzuntzan, Uruapan, Zacapu y Ziracuaretiro.

Con base en los datos del XIII Censo General de Población y Vivienda 2010 (INEGI, 2012) y en el Conteo General de Población y la Encuesta Intercensal (INEGI, 2015), es claro que los p'urhe son un pueblo en pleno crecimiento, se encuentran en muchos otros municipios de Michoacán y de México, e incluso forman numerosas colonias con decenas de miles de integrantes en las ciudades de Chicago, Illinois, y Los Ángeles, California, así como en los estados de Alabama, Arkansas, Carolina del Norte, Florida, Georgia, Kentucky, Michigan, Missouri, Oregon, Pensilvania, Tennessee, Texas y Washington, entre otros estados de la Unión Americana.

Fisiografía

Si la corteza terrestre de México se encuentra entre las más accidentadas del mundo (Rzedowsky, 1978), es justamente por la franja donde se asienta el Eje Neovolcánico Transversal, el área más accidentada de México. Ahí, en su porción central-oeste, se ubica el área que se ha llamado Meseta P'urhepecha, por considerarse una amplia mesa elevada.

El *P'urhepecherio*, en relación con las provincias fisiográficas, se encuentra ubicado en la Cordillera Volcánica o Eje Neovolcánico Transversal, y una pequeña porción forma parte de la Altiplanicie Mexicana.

Toda el área presenta un relieve muy accidentado, producto de su origen volcánico. Abundan aquí los *kutsari juata* o conos cineríticos que son conos truncos y planos, rellenos de arena en cuya mesa es costumbre sembrar maíz. Los conos volcánicos, que han producido explosiones y flujos de lava, la gente les llama solamente *juata*, seguido del nombre específico. El más reciente de ellos es el *juata Parícutini*, que surgió recientemente en 1943. Existen alrededor de 400 conos de ambos tipos, que dominan el panorama y le dan su imagen característica de volcanes alternados con valles intermontanos (Gómez y Madrigal, 1982).

Geología y edafología

La gran área en la que se ubica el *P'urhepecherio* se formó en el Terciario y el Cuaternario o reciente, por una gran actividad magmática que derramó enormes cantidades de lava (Rees, 1971; Rzedowsky, 1978). El material rocoso está compuesto por andesitas y basaltos, que forman los conjuntos rocosos de los “malpaíses”, típicos del área, y riolitas. Los suelos se han derivado de las condiciones ya mencionadas y han sido catalogados dentro de los grupos de los andosoles, gleysoles, luvisoles, cambisoles, y algunos otros con menor presencia. En una primera aproximación a la edafología y la etnoedafología, se reportaron tres tipos y seis subtipos en la nomenclatura “occidental”, mientras que la nomenclatura por parte de los p'urhe presentó tres tipos y ocho subtipos, es decir, dos subtipos más que la nomenclatura FAO-UNESCO-Detenal no caracterizaba para la región del lago (Toledo *et al.*, 1980).

Hidrología

Los suelos del área son muy porosos y ello hace que aunque se presenten lluvias torrenciales de entre 1 266 y 1 500 mm de precipitación media anual, esta agua sea

rápidamente absorbida formándose corrientes subterráneas que son vertidas kilómetros después por medio de tres ríos: el Cupatitzio, cuyas aguas nacen en Uruapan; el Duero, que nace en Carapan; el Chivo, que surge al oeste, y otro u otros más que nunca afloran pero que alimentan a los lagos de Pátzcuaro y Zirahuén.

Cuando en otras regiones una precipitación así genera lagos y arroyos importantes, el suelo aquí los imposibilita por su enorme permeabilidad, pero a su vez explica la formación de los grandes ríos que generan la riqueza agrícola de los valles de Apatzingán y Zamora, y la ahora ya menguada riqueza pesquera del lago de Pátzcuaro (Gómez-Tagle, 1984; Argueta y Castilleja, en este libro). El río Cupatitzio es un tributario del río Tepalcatepec, y éste a su vez del sistema del río Balsas; por su parte, el Duero es tributario del sistema Lerma-Santiago y finalmente, el lago de Pátzcuaro hoy es una cuenca aislada, pero en un tiempo geológico atrás formó parte de un sistema mayor con base en el río Lerma.

Es por ello también que el balance hidrológico calculado para la cuenca de Pátzcuaro es de 40 % de infiltración, “volumen muy alto si se compara con el que se presenta en otras cuencas” (Ávila, 1992) y lo que hace que “los pocos manantiales, norias y ojos de agua que existen, sean de caudal inferior a cinco litros por segundo, cantidad que tiende a descender conforme se aleja la época de lluvias” (Ávila, 1992).

Clima

La mayor parte del área y particularmente la región montañosa, presenta los tipos de climas denominados “templados subhúmedos con lluvias en verano” C(W₂)w. En la parte sur de la misma región se presentan tres subtipos, el templado húmedo C(m)(w), el semicálido húmedo (A)C(w) y el semifrío subhúmedo C(E)(W₂)w, todos con abundantes lluvias en verano.

En la Cañada, al norte de la región, existe en forma casi homogénea el tipo semicálido subhúmedo con lluvias en verano (A)C(w₂)w, así como al oeste y sur del área. Al oeste, en la parte alta de la sierra se presenta el semifrío húmedo con abundantes lluvias en verano C(E)(m)(w) (Gómez-Tagle y Madrigal, 1982).

Predominan los vientos alisios del noreste, la humedad relativa fluctúa entre 50 y 70 % y hay entre 70 y 90 días de heladas.

Vegetación

Debemos a Rzedowsky (1972, 1978) el planteamiento más completo acerca de las provincias florísticas de México, y con base en ella tenemos que nuestra área contiene sólo dos provincias: Serranías Meridionales (similar al Eje Neovolcánico), con exclusión de la sierra de Coalcomán, y la Altiplanicie o Bajío.

La primera se caracteriza por la presencia de pinos y encinos, y es notable ahí el desarrollo endémico de los géneros *Hintonella*, *Achaenopodium*, *Microspermum*, *Omiltemia*, *Peyristichia* y *Salvia*. En cuanto a la segunda, presenta una vegetación dominante de matorral xerófilo, y son frecuentes también los pastizales y el bosque espinoso con presencia de acacias. Es la provincia más extensa de todo el país.

Si enfocamos la vista a unidades de clasificación más finas como los tipos de vegetación, tenemos que Contreras y Osorio (1985) señalan la presencia de tres tipos de vegetación, de acuerdo con Rzedowsky (1978), en la región de la Meseta: bosque de coníferas, bosque de quercus y bosque mesófilo de montaña, con las siguientes composiciones.

Bosque de coníferas. Incluye tanto bosques de pinos como bosques de oyameles. En el primero las asociaciones más importantes están representadas por *P. pseudostrobus*, *P. montezumae*, *P. douglasiana*, *P. michoacana*, *P. teocote*, *P. leiophylla* y *P. tenuifolia*. Entre las especies arbustivas y herbáceas se encuentran *Pinguicola moranensis*, *Arenaria lanuginosa*, *Verbena gracilis*, *Asclepias ovata* y *A. auriculata*.

En las zonas de malpaís se encuentran *Tillandsia*, *Clethra*, *Arbutus* y *Alnus*. En el segundo, como especie dominante se encuentra *Abies religiosa* y en el siguiente estrato arbóreo se presentan *P. pseudostrobus*, *Q. laurina*, *Q. rugosa* y en el arbustivo y herbáceo *Senecio*, *Baccharis*, *Eupatorium*, *Stevia* y otras compuestas.

Bosque de quercus. Aparece como dominante *Q. rugosa*, acompañada de *Q. crasipes*, *Q. laurina* y *Q. crassifolia*. Otros árboles significativos son *Arbutus*, *Alnus*,

P. montezumae, *P. leiophylla*, Clethra, etc. En el espacio arbustivo se presentan Baccharis, Tripograndia, Commelina, Halenia, Phytolaca, Lupinus y otros.

Bosque mesófilo de montaña. Además de algunas especies de pinos y encinos ya mencionados, se presentan de manera distintiva *Ilex discolor*, *Carpinus carolineana*, *Styrax argenteus*, *Gaultheria cordata*, *Q. castanea*, *Q. candicans*, *Viburnum elatum* y *Ternstroemia pringlei*. Hay una gran abundancia de orquídeas y bromelias: Pitcarnia, Tillandsia, etc. Se presentan también Arctostaphylos, Vitis y Senecio.

En relación con las unidades de vegetación acuática, Caballero *et al.* (1981) las caracterizan de la siguiente manera:

Hidrófitas emergentes. Son las plantas de las orillas del lago, hasta los cuatro metros de profundidad: *Scirpus americanus*, *S. validus*, *Typha latifolia* y *T. dominiguensis* constituyen los grandes tulares del lago a los que se asocian *Sagittaria graminea*, *S. macrophylla*, *S. latifolia*, *Eleocharis montevidensis*, *Cyperus niger*, *C. semiochraceus*, *Panicum sucozum*, *Polypogon monspeliensis*, *Echinochloa holciformis*, *Leersia hexandra* y *Bidens aurea*.

Hidrófitas de hojas flotantes. Son plantas arraigadas al fondo, presentes en zonas de baja profundidad y poco turbias, las dos especies importantes son: *Nymphaea mexicana* y *Potamogeton illinoensis*.

Hidrófitas sumergidas. Habitan en zonas un poco más profundas que las anteriores: *Potamogeton lautifolius*, *Najas guadalupensis*, *Ceratophyllum demersum*, *Utricularia gibba* y *U. vulgaris*.

Hidrófitas libremente flotadoras. Se establecen irregularmente, favorecidas por las actividades humanas, la dirección del viento y las corrientes y son *Eichornia crassipes*, *Arenaria bourgaei* y *Habenaria limosa*.

Fauna

En relación con la fauna, deben destacarse sus afinidades con las dos grandes provincias, Neotropical y Holártica. Más aún, tal delimitación fue hecha en México sobre la distribución de algunos vertebrados que, aunque parezca paradójico, tienen una dispersión más delimitada que las plantas (Vivó, 1943, citado en Rzedowsky, 1978).

En nuestra área de trabajo están presentes, según Goldman y Moore (1945), dos provincias bióticas: la del Eje Volcánico Transversal y la Nayarit-Guerrero.

Con respecto a la provincia volcánica transversal, se señala que es una de las más distintivas. Su fauna es neártica esencialmente y espacio de numerosos endemismos que no se circunscriben a los niveles específicos o subespecíficos, sino que incluyen a los genéricos, por ejemplo en anfibios, aves y mamíferos.

Sobre la fauna acuática, se señala que los peces del sistema Lerma constituyen una de las asociaciones neárticas más distintivas de Mesoamérica. Stuart (1971) afirma: “Estas aguas sostienen una amplia fauna endémica que incluye varios géneros de la familia Cyprinidae y un gran desarrollo del género *Chirostoma*. Y aun cuando la familia Goodeidae no es endémica de este sistema, existe una gran diversidad taxonómica”.

Usualmente se enumeran y enlistan las comunidades vegetales separadas de las comunidades animales. En una obra previa traté de establecer las asociaciones flora-fauna relacionando la fauna de los grupos de vertebrados a los tipos de comunidades vegetales presentes (Argueta, 1988; 2008), lo cual permite ofrecer como resultado un cuadro con las siguientes asociaciones:

Bosque de coníferas. Entre los mamíferos en este bosque se pueden encontrar ejemplares de venado cola blanca (*Odocoileus virginianus*) y puma americano (*Felis pardalis*), y una gran abundancia de coyotes. Algunos reportes y testimonios señalan a principios de siglo la presencia de lobo (*Canis lupus*) y jabalí de collar (*Tayassu pecari*). Otros géneros presentes son *Myotis*, *Sylvilagus*, *Peromyscus* y *Zygoeomys*. En cuanto a las aves, aquí se concentran algunos individuos de los géneros *Trogon* y *Corvidae* y ejemplares de la familia *Picidae* (hoy está extinto el gran carpintero pico de marfil) y *Phasianidae*. Hay también representantes de *Parulidae*, *Fringillidae*, *Trogloditidae* y *Sylvidae*. La herpetofauna se hace presente con géneros tales como *Crotalus*, *Pseudorycea*, *Sceloporus*, *Conopsis*, *Rhadinea* y *Toluca*.

Bosque de quercus. En relación con los mamíferos en esta zona se presenta la mayoría de la más notable mastofauna: *Canis*, *Didelphis*, *Sorex*, *Mephitis*, *Sciurus*, *Procyon*, *Bassariscus*, *Mustela* y *Spilogale*. En cuanto a las aves, aquí aparecen también abundantes ejemplares de las familias *Tyrannidae*, *Fringillidae*, *Parulidae* y también *Picidae*, *Corvidae*, *Turdidae*, *Paridae*, *Sittidae*, *Certhidae*,

Trogloditidae y Ptylogonatidae. La herpetofauna tiene un amplio rango altitudinal que muchas veces sobrepasa los límites, ahí se encuentran Pseudorycea, Sceloporus, Eumeces, Bufo, Hyla, Rana, Conopsis y Anolis.

Matorrales. Respecto a los mamíferos, podemos encontrar una gran abundancia de ardillas, tuzas, tejones y zorrillos. Según datos de campo, ahí se concentra la mayor diversidad de aves y especialmente la familia de los Troquilidos (colibríes). Aparecen frecuentemente ejemplares de Cathartidae (zopilotes), Columbidae (palomas), Hirundinidae (golondrinas), Trogloditidae, Mimidae y Fringillidae. La herpetofauna está restringida a Ambystoma (ajolote), Rana, Sceloporus (lagartija), Tomodactylus y víboras como Diadophis, Tamnophis, Tantilla y Pituophis.

Bosque mesófilo de montaña. En relación con los mamíferos, se presentan los géneros Odocoileus, Sylvilagus y Dasypus. Entre las aves, Basileuterus, Turdus e Icterus. Entre los reptiles y anfibios a Geophis, Sceloporus, Anolis, Rhadinea, Bufo, Hyla y Scaphiopus.

Hidrófitas emergentes. A esta zona llegan a comer o incursionar algunos ejemplares de mamíferos tales como Procyon, Nasua, Bassariscus y Mustela. En cuanto a las aves, ahí podemos ubicar a Cassidix, Jacana y representantes de las familias Recurvirostridae, Scolopacidae, Ardeidae, Alcedinidae y Nycticorax. En esta zona se presenta la mayoría de la herpetofauna acuática: Tamnophis, Kinosternon, Ambystoma, Hyla, Bufo, etc., y en cuanto a peces, la mayoría de la familia Goodeidae.

Hidrófitas flotantes. Entre las aves se encuentran aquí Jacana, Ardea, Casmerodius y Botaurus, también representantes de la familia Rallidae tales como Porzana y Fulica. Entre la herpetofauna se encuentran Bufo, Hyla, Rana, Ambystoma, Tamnophis y Kinosternon. En peces aquí encontramos con mayor frecuencia ejemplares de Goodeidae y Atherinidae.

Hidrófitas sumergidas. En lo que respecta a las aves, se encuentran las dos especies residentes y cuando visitan el lago, buena parte de los anátidos migratorios: Anas, Aythya y Oxyura. También podemos ubicar a Podilymbus y Fulica. En cuanto a peces, se ubican los representantes de las familias Centrarchidae, Atherinidae y ya en agua más profundas, como las de los senos Quiroga y Erongarícuaro, podemos encontrar especies de Atherinidae, Cyprinidae, Cichlidae y Centrarchidae.

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Origen del pueblo y época prehispánica

El pueblo P'urhepecha actual tiene sus ancestros conocidos en una mezcla precortesiana de grupos chichimecas, nahuas y pretarascos, que habitaron la laguna de Zacapu y posteriormente las riberas e islas del lago de Pátzcuaro a finales del siglo XII (cfr. Peña, 1980; López, 1981; Arnauld y Faugère-Kalfon, 1998; Arnauld *et al.*, 1988; Michelet, 2011).

Existe una versión respecto al origen de todo el grupo como proveniente de una o varias migraciones sureñas, desde Perú hasta Michoacán, que bordearon por mar las costas del océano Pacífico. Hay un cierto número de evidencias lingüísticas, arqueológicas y aun etnográficas que parecen probarlo (cfr. Corona, 1984, y otros). Esto ha dado lugar a grandes controversias y la polémica parece no estar concluida.

La información etnohistórica de que disponemos señala que *Ticátame* y los suyos, cazadores-recolectores procedentes de Zacapu-Naranja, llegan al norte del lago, después pasan hacia el sur y traban contacto con los de Jarácuaro, que ya eran agricultores y pescadores. Mediante relaciones de alianza y guerra, se hacen fuertes y establecen su señorío en Tzintzuntzan, Ihuatzio y Pátzcuaro.

Cambios territoriales

A partir de ese momento ensanchan sus dominios rápidamente. La expansión P'urhepecha, motivada por el oro, cobre, piedras verdes, miel, cera, cacao, plumas preciosas, algodón y gomas, produjo la conquista de la región del río Balsas. Otros motivos como la sal los llevaron a Jalisco, Colima y Zacatula; en Guanajuato pusieron guarniciones que detuvieron a los chichimecas, y en el oriente se aliaron a los matlatzincas o pirindas, para pelear contra los mexicas (López, 1981; Stanislavsky, 1947; Martínez, 1981).

Por su parte, los mexicas, grandes señores del Altiplano Central, querían someter a un pueblo que ensanchaba sus fronteras de manera peligrosa, señala

López (1981), y que al igual que aquéllos les interesaba la sal, el oro y las piedras preciosas de la costa. Grandes batallas se dieron entre ambos pueblos desde mediados del siglo xv. Los P'urhepecha jamás fueron conquistados, los mexicas jamás cedieron a la idea de prescindir de la región p'urhe, por lo que se produjeron movimientos fronterizos de forma permanente.

Tenencia de la tierra

Los autores recientes coinciden en señalar la existencia de dos formas de posesión: la propiedad pública en poder de los grupos dominantes y las tierras comunales en manos de los campesinos, explotadas en usufructo mediante concesión otorgada por el cazonci a cambio de tributos (Sánchez, 1981). El trabajo agrícola tuvo un gran desarrollo gracias a la elaboración de instrumental agrícola de cobre, hecho que no se repitió en otros pueblos mesoamericanos (Sánchez, 1981).

Organización religiosa, política y social

Existía una gran estratificación social y una estructura de poder que intervenía ampliamente en la producción y redistribución de los productos y podía controlar la mayor parte de la vida política, militar y religiosa de la sociedad. Se señala la existencia de una pirámide cuya cúspide ocupaba el señor, rey, cazonci o irecha. Después los señores, principales o *acháecha* (*angátacuri*, *ocámbecha* y *caracha-capacha*) y finalmente los sacerdotes (*petámuti* y *curítiecha*). En el sector de los dominados, se han identificado dos estratos: comunidades de campesinos y pescadores y los artesanos y mercaderes (García, 1976).

Educación y cultura

En el pueblo p'urhe existía la gran tradición cultural de educar a través de la historia oral a las nuevas generaciones y de reafirmarla ante los adultos durante la fiesta

anual de *Equata-Consquaro*. Del enorme calendario ceremonial de este pueblo destaca la fiesta mencionada, en primer lugar porque estaba dedicada al dios Curicaveri, el más importante de todos; en segundo lugar, porque era la única donde se reunía gente de todas las subregiones; en tercer lugar, porque duraba 20 días (probablemente se realizaba en el mes de julio) y el último día culminaba con una gran narración sobre su historia como pueblo; en cuarto lugar, porque la narración la hacía el *petámuti* o sacerdote mayor en presencia del cazonci o gobernante y, finalmente, porque la repetición de esa historia en todos los pueblos del área se asignaba a sacerdotes menores (Cabrera y Argueta, 1984). Dice la *Relación de Michoacán*: “y contáales allí toda la historia de sus antepasados: cómo vinieron a esta Provincia y las guerras que tuvieron, el servicio de sus dioses; y duraba hasta la noche [...] que no comían ni bebía, él, ni ninguno de los que estaban en el patio” (Alcalá, 2000).

Gobernaba Tangaxoán II cuando Nuño de Guzmán inició la conquista de Michoacán hacia 1521. Bien se sabe del auxilio que los mexicas pidieron a los p'urhe y que nunca se otorgó. Se ha mencionado también que poco hicieron los p'urhe por resistir el empuje europeo. El estudio minucioso de los hechos ocurridos en ese proceso no sólo militar, sino también político y religioso, que duró nueve años, puede verse en Warren (1977).

ÉPOCA COLONIAL

Después de ese primer periodo, siguió el muy largo tiempo colonial durante el cual el Estado y la sociedad p'urhe sufrieron grandes cambios y pérdidas. Por ejemplo, la eliminación de la interacción entre las tierras altas y bajas (frías y calientes), la introducción de nuevo instrumental agrícola y de nuevas especies vegetales y animales. Se combatieron todas las especializaciones destinadas a satisfacer la economía de prestigio del grupo gobernante: el arte plumaria, el pulimento de piedras preciosas, la platería, la fabricación de armas, etcetera. Los especialistas de la medicina fueron también muy combatidos (Aguirre, 1953).

Territorio

Los P'urhepecha de principios del siglo XVI poseían un territorio amplísimo que tenía sus fronteras en Colima, Jalisco, Guanajuato y Guerrero; sin embargo no era un territorio homogéneo: tres núcleos de pobladores no p'urhe habitaban pequeñas áreas del territorio: matlatzincas o pirindas, apanecas, tecos y nahuas. Según los cálculos de West (1948), de aquel antiguo territorio quedaba, hacia mediados del siglo XX, solamente 15%, equivalente a 3 500 km², ocupado por población de lengua p'urhe.

Organización religiosa, política y social

En el área prevalecen algunas de las estructuras y agrupaciones establecidas en la época prehispánica y refuncionalizadas permanentemente en las etapas posteriores. En el centro de las estructuras se encuentra la Huatápera o *Iurhísio* prehispánico y el Hospital Colonial, los barrios, las cofradías y una gran cantidad de funcionarios, actividades y cargos específicos.

La función e importancia de la Huatápera ha sido señalada muy ampliamente por diversos autores (Zavala, 1937; Gortaire, 1971; Carrasco, 1957; Muriel, 1981), y aquí nos interesa destacar en primer lugar que no fue una creación colonial, sino la reutilización de una organización ancestral.

Aguirre Beltrán es aún más categórico:

El valor y arraigo que esta institución tenía entre los tarascos puede medirse por el hecho de que la evangelización no fue capaz de destruirla. Vasco de Quiroga quiso aprovecharla para fundar sobre ella la utopía de Tomás Moro, pero la cultura tarasca reinterpreto los requerimientos del célebre obispo y dio forma a una nueva institución más semejante a la vieja que a la que trató de imponérsele (Aguirre, 1953: 173).

Carrasco (1957) dice que en toda Nueva España se fundaron hospitales tanto por los franciscanos como por los agustinos, que fue en el obispado de Michoacán donde los hubo más y mayores, así como que en la idea de Quiroga,

el hospital era prácticamente sinónimo de comunidad. La estrecha interrelación entre cargos civiles y religiosos era una constante en todos los pueblos, variando en algunos casos los nombres o la fiesta patrocinada, pero esencialmente las autoridades del hospital: prioste, *kenbe*, capitán, fiscal, etc. eran los mismos del Consejo de Principales, hoy denominados cabildos.

Sin duda alguna, como lo explica Carrasco (1957), la cercana correspondencia entre cargos civiles y religiosos ha sido el reflejo local de la nada sencilla conexión que Iglesia y Estado han sostenido a lo largo de la historia del país. En tal sentido, Sepúlveda (1974) subraya que el movimiento revolucionario de 1910 se propuso acabar con los cabildos indígenas y en lugar de ellos establecer el ayuntamiento libre, y que si bien en muchos casos así sucedió, en otros coexisten y funcionan de manera independiente. El movimiento agrarista es señalado por esta autora como el proceso social que casi acabó con la Huatápera, el foco coordinador de las grandes mayordomías.

PROPIEDAD DE LA TIERRA, ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO Y APROPIACIÓN DE LA PRODUCCIÓN

Los primeros años del dominio colonial produjeron profundos y complejos cambios en estas esferas de la vida indígena. Las instituciones españolas de la encomienda, los pueblos realengos y el tributo, además del aprovechamiento y la expropiación de los recursos naturales de las tierras indígenas fueron algunas de las formas en que la lógica de la producción, los propósitos, las formas de organización, los instrumentos y ritmos de los colonizadores se impusieron en estas tierras y en el pueblo dominado.

Ni duda cabe que las nuevas unidades de producción y los productos mismos rompieron las formas precoloniales de producir y distribuir lo producido. Baste señalar la introducción del ganado mayor que entraban a ocupar nichos de tierras aparentemente no utilizadas, o que incluso (dada la ausencia de cercados entre las tierras de labor) entraban en las áreas de cultivo indígenas; piénsese en los cambios que introdujo el cultivo extensivo de la caña de azúcar en las tierras bajas o en las grandes cantidades de mano de obra esclava que implicaron la apertura y

explotación de las minas y la construcción de las múltiples iglesias y los edificios públicos. Debe sumarse a lo anterior las políticas de reasentamientos humanos, es decir, la obligación de constituir unidades compactas de poblamiento, la reordenación geopolítica de los territorios y la reformulación de las comunidades agrarias. Éstos y otros asuntos están abundantemente tratados desde perspectivas regionales y locales por los cuatro autores de *Michoacán en el siglo XVI* (Paredes *et al.*, 1984). Su lectura es imprescindible para entender los procesos y los actores de los profundos cambios que ocurrieron en el primer momento del periodo colonial y que permanecerían por mucho tiempo.

REVOLUCIÓN

La mayoría de los ancianos P'urhepecha que recuerdan la época de la Revolución, la califican como una continua movilización de los habitantes de los pueblos hacia los cerros cercanos y viceversa, ante las continuas amenazas de toma e incendio de las poblaciones por parte de las fuerzas de diverso signo, que iban y venían continuamente. Castillo (1988), vecino de Paracho, lo llama: “salen unos y entran otros”.

Un autor que estudió detalladamente el conflicto entre agrarismo y tradición en Charapan, un pueblo de la sierra, señala:

Al parecer, la población del área no participó masivamente en la lucha armada de 1910. La Revolución se marcó más bien en el pueblo por las continuas incursiones de grupos armados, rompiendo la “tranquilidad” porfirista recordada por los más ancianos, que nunca retornó, pues a esas incursiones siguió la efervescencia cristera, a la cual tampoco se sumó masivamente el pueblo (García Mora, 1976:19).

El proceso revolucionario de principios del siglo xx, tiene su origen en las inconformidades que produjo en las comunidades indígenas la reordenación de la tenencia de la tierra a finales del siglo xix y particularmente en el rechazo a la introducción de la propiedad privada, en perjuicio de la propiedad comunal de

la tierra, los bosques, las aguas y todos los otros recursos naturales, de los que dependía la vida en los pequeños pueblos indígenas.

En regiones como la Cañada, la región lacustre y el contorno sur del área P'urhepecha, los procesos de despojo ocurrieron desde los años setenta del siglo XIX y los movimientos de resistencia también. Sánchez Díaz nos advierte que ya en aquella década hubo alzamientos campesinos en Pátzcuaro, Santa Clara del Cobre, Tancítaro, Cuanajo... y en 1869 surgió un levantamiento en Tarejero y Zippiajo, donde los rebeldes atacaron Zacapu tomando prisioneros a varios auxiliares de la Acordada, a quienes les quitaron armas y caballos (Sánchez, 1980).

En Charapan, el pueblo analizado por García Mora (1976), el proceso de despojo ocurrió mucho después. Las disposiciones liberales no se aplicaron hasta 1890 cuando se titularon los bosques y las tierras de labranza y se hicieron actas de adjudicación individual, que permitieron la venta de esas propiedades, lo cual hizo posible el despojo y la concentración de la tierra.

Esto produjo de inmediato una reconfiguración de la propiedad al mismo tiempo que movimientos de resistencia y alzamientos que, seguramente, no amenazaron el proceso en marcha, pero unos años después, al reflujó de la Revolución y la Cristiada, los individuos se reagruparon y presentaron un frente de batalla para recuperar sus tierras. Dos tendencias fueron dominantes: revolucionarios y anticlericales, denominados “agraristas”, contra los católicos y antirrevolucionarios, denominados “conservadores”, aunque muchas personas pasaron de un grupo a otro y en ocasiones las demandas de uno y otro llegaron a ser muy similares.

Los pueblos del área eran cruzados continuamente por tropas del general Sánchez o de Amaro (todos de a caballo), zapatistas (de a pie), villistas y carrancistas, o asesinos como Inés Chávez García, y en medio de ellos la figura regional más importante, el coronel Casimiro López Leco, originario de Cherán, organizador de grupos fijos y móviles de autodefensa armada.

Leco, dice Castillo Janacua en la obra ya citada, ejercía una autoridad moral en toda la meseta tarasca, tan importante como la militar, cuando eran frecuentes los desmanes de las gavillas de bandoleros que se decían partidarios de tal o cual facción armada tan sólo para cometer asaltos y después dispersarse.

LA POSREVOLUCIÓN

En la década de 1920, Primo Tapia, originario de Naranja en la subregión de la Ciénega, otro líder P'urhepecha encabeza un gran movimiento por la recuperación de las tierras para las comunidades indígenas. Promovió la formación de un amplio movimiento de sindicatos campesinos en las regiones indígenas, que pronto se agruparon en la Liga de Comunidades Agrarias de Michoacán y posteriormente en la Liga de Comunidades y Sindicatos Agraristas del Estado de Michoacán. Ese amplio movimiento recuperó tierras, permitió la construcción de una organización y otorgó a los indígenas una gran capacidad de negociación (Embriz, 1984).

EL TIEMPO ACTUAL

Demografía

Se calcula la población de la diócesis de Michoacán hacia el año 1500 en alrededor de 200 000 habitantes (Mendizábal, 1939, citado por West, 1948). De ahí en adelante, la guerra y el genocidio, las enfermedades, la migración, la introducción de ganado, los nuevos cultivos, las plantaciones azucareras y el trabajo esclavo, ocasionaron un notable decremento de la población a tal grado que hacia 1550 se redujo, aproximadamente, a 92 000 habitantes.

Correspondiendo las cifras a los hechos, o por el arte de los censos, en la población p'urhe se produjo un continuo descenso que hizo que hacia 1920-1930 hubiese en el área solamente alrededor de 33 600 habitantes p'urhe en Michoacán. A partir de ahí se inicia un lento crecimiento y podría decirse que fue hacia 1940 cuando la tendencia se modificó sustancialmente. West (1948) consigna tales eventos en la gráfica denominada “Declinación de la Población Tarasca, 1500-1940”. A partir de ella hemos actualizado los datos hasta el año 2010 con información procedente de los censos nacionales, realizados cada diez años, y el Censo de Población de 1995.

Consideramos que el pueblo p'urhe ha crecido y está volviendo, en números absolutos en 2010, a las cifras de 1550, aunque todavía lejanas de las calculadas para el año 1500 (cuadro 1).

El minucioso análisis hecho por Castilleja (1992) para la población de la región Lacustre nos muestra la alta densidad poblacional en la cuenca lacustre: 122 hab/km², muy superior a los 59 hab/km², que es la media estatal.

Lengua

Respecto a su origen, se sabe que el idioma p'urhe no tiene parentesco lingüístico cercano con ninguna de las lenguas originales habladas en México, y por tanto no se afilia a alguna de las nueve familias lingüísticas del país.

Bien se conocen los intentos de Swadesh (1957, 1966, 1967) para estudiar los posibles parentescos del p'urhe con el zuñi de Estados Unidos, el maya de México y Guatemala e incluso el quechua de Perú, sin que hasta ahora se tengan conclusiones definitivas.

Se reconocen tres variantes dialectales: lacustre, central y serrana, y dentro de ellas varias subzonas, en especial Comachuen, Capacuaro y Turícuaro en la zona central; Tarecuato y Pamatácuaro en la serrana y Santa Fe en la lacustre (cfr. Swadesh, 1969; Friedrich, 1981).

Para West era muy claro al mediar la década de 1940, juzgando sobre la gráfica de los datos para cuatro siglos, que la lengua p'urhe se encontraba en franco proceso de extinción. Aunque también considera que fue en 1930 cuando alcanzó su mínima y que a partir de ahí aparentemente comenzó a recuperarse; y se pregunta si el crecimiento numérico de los niños P'urhepecha hablantes podrá exceder, o por lo menos igualar, el número de niños de padres hablantes que ya no aprenden el idioma o ya no lo usan en su vida adulta.

Señala que en esa época aparecieron en el escenario social nuevos factores que propiciaron la desaparición de la lengua, tales como medios de transportación, frecuente contacto con la comunicación radiofónica, incremento de la oferta educativa, programas gubernamentales de alfabetización (en español), matrimonios entre mestizos e indígenas cuyos hijos sólo hablan español, etcétera.

West contabilizó en la región la existencia de 116 asentamientos, en 63 de ellos hablaban el idioma p'urhe y en los restantes 53 hablaban el español. En aquel momento West sumaba 54 795 hablantes del p'urhe.

A partir de 1980 se inició un vigoroso fortalecimiento de la lengua con el establecimiento del abecedario de la lengua P'urhepecha (Grupo P'urhépecha de Etnolingüistas, 1980), así como los estudios de los etnolingüistas indígenas sobre reglas de acentuación, las comparaciones de tarasco y español, y los análisis fonológicos de las variantes dialectales; dice Pérez (1993) que el establecimiento de la Academia de la Lengua P'urhe, el trabajo del Centro de Investigaciones de la Cultura P'urhepecha (que ha elaborado materiales para la enseñanza de la lengua), la radiodifusión en este idioma, el amplio movimiento de revitalización de la *pirekua* (canción con letra en p'urhe), las grabaciones en disco compacto, en fin, una gran cantidad de acciones que permiten vislumbrar al p'urhe como una de las lenguas que repunta en esta ya segunda década del actual siglo.

Educación

Desde la experiencia pionera de Moisés Sáenz en Carapan a principios de la segunda década del siglo xx, hasta los esfuerzos de la enseñanza del idioma p'urhe en las escuelas secundarias, pasando por las brigadas culturales, la alfabetización básica, las escuelas confesionales, el Proyecto Tarasco y otras grandes propuestas, mucho se ha hecho en relación con la educación formal y los proyectos especiales en la región.

Al lado de ellos se reproducen la educación familiar y comunitaria, aquellas que consisten en una transmisión de conocimientos en la comunidad y la familia, que permite mantener la cohesión de los miembros de la comunidad (Instituto Nacional para la Educación de los Adultos, 1984).

Soto Bravo (1982) hace un detallado análisis de la existencia de cuatro tipos de educación en las comunidades indígenas P'urhepecha de Michoacán: la comunitaria, la familiar, la confesional y la oficial. Señala que las dos primeras mantienen una estrecha coherencia, mientras que las otras dos se oponen entre sí, pero entre ambas intentan construir en el educando normas, conductas

y habilidades contrarias a los postulados de las dos primeras. Cada una de estas educaciones tiene sus estructuras, personajes, horarios, contenidos y procesos educativos y conviene tener presente su existencia y dinamismo al momento de pensar la educación en las comunidades indígenas (véase para éste y otros temas monográficos, la publicación de Amezcua y Sánchez, 2015).

Salud

Este tema, entre los p'urhe, remite a una ausencia de padecimientos, pero también de armonía con la naturaleza, de eliminación de agresiones y de cumplir las normas comunitarias y familiares.

En el área p'urhe, como en las otras regiones indígenas de México, las poblaciones recurren a uno de los tres subsistemas médicos existentes en el país: el tradicional, el doméstico y el oficial. Los tres forman el sistema real de atención a la salud.

Una breve estimación de los dispositivos para la atención que poseen el primero y el tercero de los mencionados subsistemas en la región Lacustre, lo ofreció en su tesis de maestría en salud pública Maza (1984). El trabajo realizó encuestas en ocho poblaciones ribereñas, con un total de 325 familias y un universo de 17280 personas.

Algunos de los datos relevantes son los siguientes: en cuanto a recursos humanos, el subsistema tradicional contaba con 107 personas y el oficial con 24; la cobertura por lo tanto era de 38.7 por mil para la primera y de 12.0 por mil para la segunda. En relación con quién acude de primera intención, las respuestas fueron de 53 % al curandero y de 38 % al médico.

Finalmente, en relación con las causas de demanda de atención, 69 % de los padecimientos correspondían a rinofaringitis, seguidas en orden de importancia por las gastroenteritis y después por padecimientos osteomusculares y otros menores.

La medicina tradicional

De los informes obtenidos por el grupo de trabajo que elaboró la obra *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México* (Zolla y Mellado, 1994), se puede ver una gran cantidad de datos muy relevantes sobre los terapeutas: en su gran mayoría son mujeres (70%), en promedio son de edad avanzada (58 años), 20% de los entrevistados son monolingües en p'urhe y sólo 5% monolingües en español, la mayoría señaló haber aprendido con familiares, la decisión de ser curandero se dio por tener que atender una emergencia, y todos combinan la práctica médica con la realización de actividades productivas diversas.

Las diversas especialidades entre los terapeutas p'urhe son las siguientes: curanderos (*tsinájpiri*, *xurbíjki*, *eshperi*), parteras (*pikurpiri*), sobadoras (*parhájpiri*), brujos (*sikuame*), hueseros (*sesi atsintani unicha*, *kuturuntani uni*), hierberas (*uitsákua mítiasti*, *uitsákua jamantspini*) y, finalmente, los mollereros (*ukata*).

La medicina oficial

En su mayoría las 97 poblaciones medianas y pequeñas comparten Clínicas C de la Secretaría de Salud o Unidades Médicas Rurales del IMSS-Solidaridad. Existen Unidades Médicas Familiares y Hospitales de Campo (segundo nivel) en las ciudades mayores.

PRODUCCIÓN, MEDIO AMBIENTE Y REPRODUCCIÓN SOCIAL

La economía del pueblo p'urhe se sustenta en actividades primarias tales como la agricultura, la pesca, el uso del bosque a través de la recolección y la cacería. En el sector secundario, dos actividades han sido importantes y ancestrales: las artesanías y el comercio. Mención especial merece el intercambio establecido entre la tierra fría y la tierra caliente de la costa, en el aprovisionamiento de materias primas fundamentales. En este punto también cabe señalar la especialización comunal en ramas de la producción, en el marco de la complementación regional,

que seguramente tuvo sus orígenes en el tiempo prehispánico en relación con el tributo, la existencia o ausencia de las materias primas en el entorno ecológico, y cuyo esquema fue reutilizado por los españoles.

Se ha dicho muchas veces que fueron los evangelizadores y particularmente Vasco de Quiroga, quien asignó las tareas distintivas a cada comunidad, procurando con ello la realización de la utopía en las nuevas tierras. Tantas veces se ha dicho en diversas obras de historia local y regional que parece una verdad indiscutible. Aguirre (1953) ofreció hace tiempo un testimonio en sentido contrario, después seguido por García Alcaraz (1976) y por Soto (1982), entre otros, pero poco conocido: “Estas especializaciones, digámoslo de una vez, no fueron implantadas de la noche a la mañana por el genio utópico de un don Vasco de Quiroga, [sino que] fueron el resultado lógico de un lento proceso en el desarrollo económico de la tribu”.

Actualmente la economía P’urhepecha es compleja y las unidades familiares realizan una gran cantidad de actividades para la reproducción social y la obtención de los ingresos. Pietri y Pietri (1976) señalan para Ihuatzio la existencia de varias actividades distintivas: agricultura, tejido de tule, pesca, comercio, trabajo asalariado en la agricultura o el sector secundario, artesanías de madera y la migración temporal a diversos destinos de nuestro país y a Estados Unidos.

Toledo *et al.* (1980) refieren la existencia de 17 actividades económicamente importantes que se agrupan en dos grandes rubros: prácticas productivas y actividades artesanales. Entre las primeras destacan la horticultura, pesca, caza, extracción acuática y apicultura, y entre las segundas tenemos la alfarería, artesanías de trigo, de madera, palma y producción de pan.

Si bien West (1948) describe hacia los años cuarenta del siglo xx la existencia de una economía basada casi exclusivamente en la producción primaria (agricultura, horticultura, crianza de animales, recolección, caza, pesca, explotación de la madera del bosque, artesanías, comercio y transportación), fuentes recientes señalan una economía ya muy diversificada debido a la introducción de relaciones mercantiles y de apertura del área al turismo nacional e internacional.

En cuanto a las relaciones entre ambiente y reproducción social, conocimientos, tecnologías tradicionales y conservación, se estima que la región Lacustre nos muestra uno de los casos más interesantes de manejo adecuado,

conservación y producción que han sido estudiados con todo detalle (cfr. Toledo y Argueta, 1992).

El Eje Transversal Neovolcánico contenía originalmente más de 25 lagos grandes y medianos (Tamayo y West, 1964). Hoy en día, a más de 600 o 700 años del florecimiento de los delicados equilibrios entre sociedades y naturaleza, y más de 500 de la invasión y colonización, tales zonas lacustres han sido fuertemente dañadas por desecación artificial como Texcoco y Chalco; reducidas por el desvío de sus aguas para irrigación, como Cuitzeo y Queréndaro; contaminados por desechos urbanos e industriales, como Chapala, o perturbados sus ecosistemas mediante especies invasoras, en todos los casos. Al mismo tiempo, los pueblos que los habitaron han sido erosionados, dispersados o destruidos.

El lago de Pátzcuaro y la cultura P'urhepecha no son excepciones frente a tales tendencias. Dicho lago o laguna, como la llaman sus pobladores ribereños e isleños, mantiene un relativamente bien conservado hábitat. De hecho, aun cuando se presentan varios procesos que provocan impactos ambientales tales como deforestación, erosión edáfica y eutrofización en algunas porciones de la cuenca, la región tiene una relativa estabilidad; la contaminación es moderada y sólo tiende a ser crítica en la parte cercana a la ciudad de Pátzcuaro (Mazari, 1981; Saavedra, 1982; Velasco, 1982). Tanto la porción acuática como la porción terrestre se encuentran en una buena situación medioambiental derivada de un alto grado de riqueza biológica regional.

Los ecosistemas naturales del lago, por ejemplo, incluyen cuatro comunidades de hidrófitas (Lot y Novelo, 1988) que proveen el hábitat para una rica flora y fauna consistente en 48 especies de plantas acuáticas, 14 especies de peces, 13 especies de aves acuáticas (diez de ellas migratorias) y algunas especies de anfibios y reptiles, entre las que destaca el *achojki* o salamandra endémica del lago (*Ambystoma dumerilii*) (Argueta, 2008).

Los ecosistemas terrestres representados por los bosques de pino-encino que cubren un tercio del área y los matorrales y pastizales que registran una fuerte acción antrópica, contienen una flora estimada entre 800 y mil especies (Rzedowsky, 1978).

Tales condiciones ecológicas de la cuenca de Pátzcuaro son aún más impresionantes si consideramos tres factores adicionales: 1) hay evidencia de

actividades agrícolas, dada la presencia de polen de maíz en los sedimentos lacustres (Watts y Bradbury, 1982), desde hace aproximadamente 5500 años, lo cual denota una muy larga presencia humana en el área; 2) hacia principios del siglo XVI, en pleno florecimiento del estado P'urhepecha, la población de la cuenca ha sido estimada entre 60 000 y 100 000 habitantes, distribuidos en 90-95 asentamientos (Gorenstein y Pollard, 1983), y 3) la cuenca se encuentra ubicada en la región central de México, la más poblada, urbanizada, comunicada e industrializada del país, y a sólo 400 km por carretera de la Ciudad de México, una de las diez megalópolis del mundo.

Cabe entonces hacerse una gran pregunta: ¿cuáles son los mecanismos o procesos responsables de la preservación de los hábitats naturales de la cuenca del lago de Pátzcuaro?

La argumentación se desarrolla en dos tesis que Toledo y Argueta (1992) consideran fundamentales para tal preservación: 1) la fuerte presencia de una cultura indígena en el área, los P'urhepecha, herederos de una antigua civilización y principales consumidores de los recursos de la región; 2) la gran capacidad de las comunidades indígenas para resistir, neutralizar o apropiarse de los esfuerzos y propuestas disruptivas promovidas desde afuera, e innovar su propio modelo conforme un mundo, interno o externo, en cambio permanente.

La importancia de la interacción comunidades-ecología

En términos generales, está claro que el uso indígena o tradicional de los recursos naturales posee un conjunto de regulaciones en los planos cultural, social, económico, político y tecnológico, que no poseen otros tipos de utilización, tales como la individualizada o la comercial (cfr. Nietschmann, 1992; McCay y Acheson, 1987). En el caso de Pátzcuaro, la comunidad indígena es, de hecho, la unidad social a través de la cual los pobladores se apropian de la naturaleza y, por lo tanto, es en la enorme capacidad de interacción que ella posee donde podemos encontrar más finamente las respuestas.

Cuatro características fundamentales de las comunidades indígenas y sus pobladores, constituyen las bases sobre las que se opera el manejo adecuado y

la conservación de los recursos naturales de la cuenca: 1) acceso colectivo y normado, 2) economía de prestigio y producción no acumulativa, 3) uso múltiple de los recursos y 4) conocimiento holístico del medio ambiente (Toledo *et al.*, 1976, 1980; Toledo y Argueta, 1992, 1993). De estos cuatro elementos, aquí hablaremos solamente de los dos últimos.

La estrategia del uso múltiple

Los patrones tradicionales de subsistencia están basados en el uso múltiple de los recursos naturales de los ecosistemas. De hecho, como miembros de una economía de subsistencia, las comunidades llevan a cabo una producción basada más sobre el principio de la diversidad de recursos, que sobre la especialización. Por utilizar más de un ecosistema, las comunidades hacen la combinación de diferentes prácticas, lo que produce una multidimensionalidad de actividades humanas y una gran variedad de productos obtenidos de cada ecosistema.

Esta estrategia puede operar y lo hace en los niveles familiar, comunal y regional, y se expresa de manera espacial y temporal. Espacialmente, utilizando las distintas áreas y microambientes de que un ecosistema dispone, y temporalmente, al utilizar la mayor cantidad de los productos esenciales que un ecosistema ofrece a través del año. Este sistema coexiste con otras modalidades de trabajo asalariado y en diversos campos profesionales del mercado laboral.

Aunque la producción de subsistencia no excluye la producción de excedente, la esfera del intercambio se subordina al objetivo de la autosuficiencia. En este sentido es que señalamos que la producción está basada más en un intercambio ecológico (con la naturaleza) que en un intercambio económico (con el mercado).

Consecuentes con esto, los productores indígenas adoptan modalidades que garantizan un flujo ininterrumpido de bienes, materiales y energía, procedentes de los ecosistemas o el medio ambiente natural. Esta estrategia de multiuso, seguida por las comunidades indígenas para manejar las diferentes unidades eco-geográficas, con diferentes componentes físicos y bióticos, evita la especialización de los espacios naturales y al mismo tiempo de las actividades productivas.

Así pues, aun cuando estas comunidades son agrícolas básicamente, la subsistencia y reproducción familiar se basa también en actividades tales como la recolección vegetal, producción forestal, caza, pesca, ganadería de traspatio y artesanía, entre otras. La combinación de todas estas prácticas otorga a la familia indígena un marco de estabilidad contra las fluctuaciones del mercado y de los cambios anuales y fluctuaciones del medio ambiente. En suma, la diversidad geográfica, ecológica y biológica, reducen el riesgo de ambos imprevistos.

Respecto al tema de la sabiduría tradicional sobre la naturaleza, actualmente la información referente a los conocimientos sobre los recursos naturales es ya amplia (etnobotánica: Cortés y Franco, 1983; Caballero y Mapes, 1985; Prado, 1988; etnomicología: Sánchez, 1980; Mapes, Guzmán y Caballero, 1981, 1982; etnoedafología: Barrera, 1988 y etnozoología: Argueta, Cuello y Lartigue, 1985; Argueta, 2008).

A partir de ello se puede afirmar que el conocimiento p'urhe integra un cuerpo global de conocimientos sobre la naturaleza, el cual es intrínsecamente relativo al conjunto de las actividades productivas. Este conocimiento cubre todos los componentes medioambientales e incluye plantas, animales, hongos, suelos, eventos meteorológicos, etc. El gran número de especies nombradas y reconocidas, tipos de suelos y unidades vegetacionales es un indicador de la gran riqueza y el esfuerzo cognoscitivo de esta cultura.

Por supuesto, al lado del esfuerzo nomenclatorial se encuentran los sistemas taxonómicos, que incluyen los elementos explicativos del ordenamiento y la agrupación, y en general de las explicaciones que los p'urhe hacen sobre el arreglo y la jerarquización de la naturaleza.

Ahora bien, el conocimiento indígena de la naturaleza no se agota en el reconocimiento de las especies o las unidades, pues una de sus porciones más ricas e interesantes (y todavía poco exploradas) es el de las interrelaciones. Las interacciones entre las especies, y de éstas con las unidades geográficas y ecológicas, y otros procesos bióticos tales como cadenas tróficas, ciclos de vida, sucesión vegetal, cambios cíclicos en el nivel del lago, etc., son muy importantes para tener cabal cuenta del conocimiento popular.

Como todo conocimiento popular (cfr. Lévi-Strauss, 1972 [1962]), existe en el caso p'urhe, todo un costado intelectual, de curiosidad, reflexión y experimenta-

ción, poco entendido aún, y otro de carácter más utilitario que hemos reconocido como el ligado a actividades prácticas. Este conocimiento ecológico, morfológico y conductual sobre mamíferos, aves acuáticas o peces, por ejemplo, no es sino el ejercicio de abstracción que les permite realizar, con eficacia y éxito, los pasos operacionales de la caza terrestre y acuática o la pesca (Argueta, 2008).

La riqueza y precisión del conocimiento indígena sobre el medio ambiente es el bagaje intelectual que permite decidir sobre la realización de las operaciones productivas. Esto configura una actitud de conservación de todo el medio ambiente. Más aún, parece claro que la estrategia de las comunidades indígenas es un mecanismo efectivo para preservar e incluso incrementar la diversidad biológica, por incrementar la heterogeneidad del hábitat.

MIGRACIÓN

Algunos autores, como Kemper (1976) y Pietri y Pietri (1976), trabajando con datos de comunidades específicas, coinciden en que prácticamente hasta antes de 1940 la migración no fue un asunto notorio, ni demográfica ni económicamente. Los cambios vinieron después. Kemper (1976) señala que entre 1940 y 1964, prácticamente la mitad de la población masculina adulta de Tzintzuntzan estuvo por lo menos una vez en Estados Unidos, y una gran parte de ellos hizo dos viajes o más, con documentos o sin ellos. Para este mismo pueblo, los datos señalan claramente el destino último de la migración: 41%, Michoacán; 33.7%, Ciudad de México; 8.2%, Estados Unidos y 13% otras partes del país: norte, oeste, sur, etc. Hacia 1970 Tzintzuntzan contaba con 360 unidades domésticas y 2 169 habitantes, mientras que en la Ciudad de México había un poco más de 100 unidades domésticas que se traducían, aproximadamente, en 483 residentes.

Pietri y Pietri (1976) indican que en localidades como Pátzcuaro, Quiroga y Villa Escalante la migración de jefes de familia es del orden de 25 a 35%; 29% en Zirahuén y hasta 65% en Huecorio.

No puede dejar de subrayarse aquí el gran impacto que hoy tiene en el área el aporte económico que hacen numerosos p'urhe, documentados o indocumentados, desde Estados Unidos. Es frecuente observar en diversas comunidades

las contribuciones de la “colonia” p’urhe, en Los Ángeles o Chicago, por ejemplo, para la realización de obras públicas al servicio del templo del lugar, para la constitución de cooperativas agrícolas y de manufactura, incluyendo los recursos destinados al sostén de sus familias.

ORGANIZACIÓN SOCIAL

La familia p’urhe adopta la forma familiar extensa y en menor medida la forma nuclear, por lo que con frecuencia la casa se compone de varias unidades que permiten vivir a la familia extensa compartiendo un mismo patio y un mismo solar.

Hay un claro predominio de residencia patrilocal, los hijos tienen los mismos derechos y obligaciones que los consanguíneos; debido a la migración, al tamaño y composición de las familias, a la subdivisión de los predios y construcciones, se delinea también un patrón neolocal. La herencia suele distribuirse de manera patrilineal, sobre todo tratándose de las tierras en partes más o menos iguales; es frecuente que si se trata de tres hijos y dos hijas, las mujeres vendan sus partes a los hombres. La casa usualmente es heredada al varón más pequeño o a aquel miembro de la familia que durante más largo tiempo haya cuidado de los padres, sea soltero o casado. Las mujeres no heredan la casa porque generalmente se van a vivir a la casa de sus suegros. El compadrazgo se establece mediante ceremonias católicas con los motivos del bautizo, la confirmación, la primera comunión y el casamiento (Jiménez, 1985).

Los barrios. Cada comunidad se subdivide en dos o más entidades socioterritoriales; aunque suelen ser dos o múltiplos de dos, llegando a ocho, hay casos — como se verá en otro capítulo — que las subdivisiones son en número non (cinco o siete). Cada barrio suele tener su propio santo patrono, y cada barrio se encarga de ciertas fiestas que sean del barrio o del pueblo. Esta subdivisión tiene un papel importante en la organización comunitaria, incluyendo el nombramiento de autoridades locales, sean civiles o religiosas. Cada barrio suele tener un representante que vincula a las familias del mismo con las autoridades comunales (INEA, 1984).

Las autoridades tradicionales. En el área prevalecen estructuras y agrupaciones de diversa índole y origen. Algunas rememoran autoridades de la época

precolonial, refuncionalizadas permanentemente en las etapas posteriores. En el centro de esta estructura se encuentra la Huatápera o *Iurbhisio* prehispánicos, que llega a ser asociado al Hospital —institución hispana que se estableció desde época temprana de la administración colonial vinculada al clero regular—, a la capilla y a la estructura del templo, al que se asociaban las cofradías y una gran cantidad de funcionarios, actividades y cargos específicos.

Los cargos tradicionales son de carácter civil y religioso. Los principales cargos pueden ser el *kumbe* y el *alkandi* (en Pamatácuaro, por ejemplo, véase Alonso, 1983), o bien los *t'arhepencha* o principales, el *alkandi* y el *kenbi*, en Angahuan (Soto, 1982). Hay muchos cargos, prácticamente para todos los hombres y mujeres, adultos, jóvenes y niñas (recuérdese a los “cargueritos” de la fiesta de San Miguel en Tsiróndaro, donde los niños reúnen el dinero, ejercen los gastos y hacen la fiesta). En Angahuan se cuentan veinte cargos, hay que cubrirlos todos y particularmente los de regidor, alcalde y sacerdote son obligatorios, cumplidos los cuales, la persona pasa a *T'arhepencha* (Soto, 1982). Sobre este tema se han escrito amplios textos muy bien documentados, como los de Sepúlveda (1974) y Bishop (1977).

Los gremios y los sindicatos. Existen frecuentemente las uniones gremiales de agricultores, resineros, pescadores, artesanos, avicultores, prestadores de servicios tales como lancheros, alquiladores de caballos, etc., muchas de las cuales funcionan dentro de la comunidad, pero otras ya están afiliadas a la CNC, la CROC, la CTM y diversas agrupaciones regionales y nacionales.

Las autoridades oficiales. En este ámbito encontramos al jefe municipal de Tenencia, los jueces, el representante de Bienes Comunales (el más importante en relación con el territorio indígena), el Consejo de Vigilancia, el juez del Registro Civil y otras.

COSMOGONÍA Y RELIGIOSIDAD

El panteón actual. El panteón P'urhepecha se ha transformado mucho a partir de la matriz prehispánica. Se llama *Kuerájpiri* al creador (se deriva de *kuérani*, engendrar), es el dios primario, engendrador, para los p'urhe contemporáneos. Velásquez Gallardo, en su artículo sobre los “Dioses tarascos de Charapan”, nos

dice que es el más poderoso que existe en la tierra tarasca y que es el que ha creado al hombre, los animales, las plantas, los mares y la tierra misma, al sol, a la luna, el cielo y las estrellas (Velásquez, 1947).

“*Tatá Kuerjpiri, kuájpitini*” era una expresión muy usual entre los p’urhe hacia los años 40, señala el autor citado, y significa “Padre Creador, defiéndenos”. Velásquez dice que tanto en Charapan como en Turicato se le hacían ceremonias para agradecerle las primicias de la milpa. En este último pueblo recogió un testimonio que afirma que las muchachas tomaban los primeros elotes, los ponían en un nicho de madera descubriendo sus granos y los paseaban por las calles del pueblo. Los hombres se quitaban el sombrero, besaban los elotes y decían para sí: “Ojalá *Kuerájpiri* esté oyendo y viendo que sus hijos le están ofrendando los primeros frutos de sus trabajos en las milpas” (Velásquez, 1947: 83).

Los dos hijos de *Tatá Kuerájpiri* son los dioses *Tatá Jurhiáta* y *Naná Kutsi*, o Padre Sol y Madre Luna. El primero es el dios del día y vigila las actividades diurnas de los hombres, la segunda es la diosa de la noche y vigila las actividades nocturnas. El testimonio de Lumholtz recogido hacia principios del siglo xx es interesante en este sentido: “Hasta hoy día, nunca mencionan los tarascos al Sol, sino con estas palabras: Nuestro Padre el Sol. Por él juran durante el día y de noche por Nuestra Madre la Luna, soliendo decirse unos a otros: ‘¡No digas mentiras, porque Nuestro Padre el Sol te está oyendo!’” (Lumholtz, 1904 [1902]: 498).

Para Soto Bravo (1982) el panteón contemporáneo en Angahuan se compone de por lo menos ocho deidades: *Tatá Auanda* (cielo, aire, firmamento), *Tatá Jurhiáta* (Padre Sol), *Naná Kukuta o Kutsi* (Madre Luna), *Tatá Pirítakua* (Padre o Señor Rayo), *Tatá Janikua* (Señor o Dios de la Lluvia), *Tatá Ch’upiri* (Señor o Dios del Fuego), *Tatá Itsi* (Señor o Dios del Agua) y *Tatá Echeri* (Padre, Señor o Dios de la Tierra), todas ligadas a elementos fundamentales de la naturaleza y de donde se deduce que los hombres existen gracias a los recursos y materiales que estos dioses y señores les ofrecen a lo largo del año (durante el ciclo agrícola o para las actividades pesqueras) y durante toda la vida.

FIESTAS

Aun cuando a la *Relación de Michoacán* le faltan los capítulos iniciales referentes a la cosmovisión y las fiestas, como ya se ha señalado muchas veces, se tiene no obstante una buena cantidad de materiales sobre este tema a lo largo del texto. Los siete primeros párrafos de la *Relación* nos presentan una escena fascinante que involucra las imágenes de mariposas y serpientes:

El día después de la fiesta, llegábanse todas las mujeres del pueblo cerca del fuego que estaba allí, y tostaban maíz y hacían cacalote, y lo comían allí todas emborrachándose y tomaban aquel maíz tostado y echábanlo en miel, y entraban luego unos que bailaban el baile llamado *parácata varaqua* [danza o baile de la mariposa, *parákata*, mariposa; *uarani*, bailar], y bailaban el dicho baile en el patio que estaba cercado de tablas, o en la casa de los papas. Y el sacerdote de esta diosa bailaba allí, ceñido una culebra hechiza con una mariposa de papel (Alcalá, 2000, folio 10).

Una segunda fiesta narrada es la de *Hiquándiro*, que nos recuerda las ceremonias y fiestas previas a las guerras floridas. Es un texto muy explícito acerca de los preparativos y los tipos de plumas que se usaban en los atuendos utilizados en tales casos.

Llegada la fiesta de *Hiquándiro*, enviaba el Cazonci mandamiento general por toda la Provincia [...], y llegábanse todos los caciques de la provincia a la cibdad, con todos los dioses de los pueblos, y ataviábanse todos los sacerdotes que traían los dioses a cuestras y sobían a los qués, y ataviábanse todos los valientes hombres, entiznábanse todos y poníanse en las cabezas unas guirnaldas de cuero de venado o de plumas de pájaros [...] y componíanse todos: unos se ponían penachos blancos de garzas blancas, otros plumas de aguilas, otros plumajes de papagayos colorados. Y tomaban los de la cibdad doscientas banderas de su dios Curicaueri, de plumas blancas [...] y sacaban sus rodela hechas de plumas blancas que eran de Curicaueri, otras coloradas de papagayos colorados: otra de unos pajaritos de color dorada y verdes.

Y, finalmente, se describe al capitán general del cazonci, de la siguiente manera: “¡[...] poníase en la cabeza un gran plumaje de plumas verdes [...], y su carcaj de cuero de tigre [...] y un cuero de tigre en la muñeca de cuatro dedos de ancho [...]” (Alcalá, 2000).

En la década de los ochenta del siglo pasado se llevó a cabo en Michoacán el Censo Estatal de Danzas, coordinado por el Programa de Apoyo a la Danza en Michoacán (Padam). Los datos preliminares obtenidos en 104 de los 116 municipios arrojaban 520 danzas existentes y 156 en desuso. El texto completo denominado “Catálogo de danzas y fiestas de Michoacán” (García, 1986), es quizá la más extensa referencia al tema, no sólo para el área p’urhe sino para todo Michoacán, desafortunadamente poco conocida.

Las danzas del ciclo de la cosecha (otoño-invierno) son las de los *Tarhésicha* (Viejitos), los Huacaleros, los *Kurpiticha*, los *Tumbíecha* (Jóvenes) y los *Turhísicha* (Negritos). También son importantes las de los *Tsimani uarharicha* (Dos Bailadores) de San Juan Nuevo, la *Kurucha uarírhikua* (Danza del Pescado) en el lago, sin olvidar las danzas de Viejos, Negritos, Pastores, Vaqueras o Rancheros, que se bailan durante las fiestas de la natividad y cierran el ciclo las danzas de la *Ch’anantskua*, que son las danzas de carnaval, las cuales por su movilidad en ocasiones coinciden con el fin del invierno (García, 1986).

Las danzas del ciclo primavera-verano comienzan con la Fiesta de Corpus, donde los gremios bailan (precisamente la Danza de Corpus con el son de Corpus o *Ch’anantskua*) y hacen una gran fiesta para todo el pueblo. Se trata de la gran fiesta del trabajo. En su libro sobre Naranja, Paul Friedrich (1981) la llama la Danza de los Oficios; en nuestra opinión se trata de la fiesta del trabajo, pues ninguna otra fiesta tiene mayor autovaloración y sentido histórico profundo de los “destinos”, como son llamados en el área el trabajo y las actividades productivas, que la Fiesta de Corpus.

En cada sitio se destaca, por supuesto, el gremio local preponderante: alfareros, tuleros, agricultores, pescadores, carpinteros, etc., según el caso, pero siempre participan todos. El gremio de los panaleros es muy importante en la Sierra, mientras que en la región Lacustre casi no existe. Los más famosos son los panaleros de Cherán, Comachuen y otras poblaciones de la región montañosa. El panal es elaborado por una avispa negra denominada *uauapu*.

Muchas han sido las ocasiones en que hemos presenciado y participado en esta festividad, desde 1978 hasta 2015, en Erongarícuaro, Tzintzuntzan, Cherán, Ichupio, Caltzontzin y Paracho. Los panales se llevan a la fiesta entre 15 y 20, por persona, según el tiempo dedicado y la pericia para obtenerlos. Pierre Castile (1974) señala que los hombres llevan numerosas colmenas sobre arandelas adornadas con flores de Corpus y con diferentes animales de juguete. Es definitivamente un gran momento cuando los panaleros llegan a la plaza con sus panales amarrados en dos grandes polines de madera que hacen punta en la parte superior, muy por encima de sus cabezas, y separadas hacia abajo, unidas por travesaños ligeros, encima de los cuales colocan los panales y los sujetan con una red. Mientras la banda toca un son abajeño, ellos zapatean fuertemente, provocando que los panales se agiten y las avispan vuelen por toda la plaza. Después los panales son repartidos y en muchos casos la miel es consumida durante el transcurso de la festividad. Para mayores detalles de esta fiesta, véanse Castilleja, 2004; Argueta y Castilleja, 2012; Castilleja y Argueta, 2014.

Los pescadores o *uarurbicha*, en la mayoría de las poblaciones del lago, son el grupo más fuerte, rivalizando con los otros en la cantidad de productos que regalan, en lo vistoso de su “representación” y en la banda de música que los acompaña. Los *uaruricha* se presentan con sus grandes chinchorros, sus redes agalleras y sus carrizos con anzuelos al hombro. Las mujeres llevan canastos con pescados y los arrojan a la gente al momento de hacer su desfile. En Zirahuén, como lo ha descrito Delia Cuello (1985), la parte fundamental del Corpus la tiene el “destino” de los pescadores.

En el caso de los agricultores (que se presentan en todos los pueblos), es muy interesante la reproducción de la milpa en la plaza pública. Se escoge un pequeño espacio, donde se hacen surcos de tierra y se ponen matas de maíz; sobre este escenario se representan los procesos de la siembra, el barbecho y la cosecha. La representación de la milpa llega al borde de la perfección pues encima de las cañas, en los elotes o las raíces, etc., aparecen disecados también, animales tales como tordos, cuervos, un venado, tuzas, ardillas y otros que justamente ahí encuentran su alimento.

IDENTIDAD Y RELACIONES INTERÉTNICAS

Las identidades

A propósito de la autoimagen de los habitantes de la Ciénega, Friedrich escribió que todas las personas tenían conciencia de pertenecer a la cultura tarasca genérica, concepto que se localizaba con precisión en el tiempo y el espacio, e incluso algunas de ellas expresaban un claro orgullo por el legendario imperio tarasco (Friedrich, 1981).

Hoy en día es frecuente escuchar afirmaciones similares entre los p'urhe del Lago o la Sierra. Se saben procedentes de un gran pueblo y cultura que siempre rivalizó militarmente con el imperio mexica, y frente al mestizo o *turisi*, se reconocen poseedores de numerosas características distintivas que cuando se discuten en grupo, se aprecian como atributos originales y en muchos casos, superiores a los de los mestizos.

Uno de los elementos de gran orgullo es la lengua, que hoy puede oírse muy frecuentemente a través de las *pirékuecha* o canciones. Van Zantwijk (1974:221) transcribe la letra de una tonada muy popular a mediados de los años setenta del siglo xx y aun a principios de los ochenta. Nos parece ser clara al expresar una autoimagen poderosa:

Será muy cierto mi niña
que sólo somos nativos
pero somos también los p'urhe grandes
no nos cansamos jamás de sembrar
la flor de la muerte
que crece y se levanta
cuando se acercan las lluvias
somos los p'urhe grandes
es lo que somos, mi niña.

Hay muchos elementos para corroborar este punto del orgullo de la pertenencia al grupo. Diversos autores señalan otras características: dicotomía de bueno y malo (Carrasco, 1957).

Una visión del mundo con significado religioso y lealtad intraétnica (Friedrich, 1981); etnocentrismo lugareño (Aguirre, 1953). Una opinión contraria la encabeza Foster (1972), quien ha acuñado el término “imagen del bien limitado” para denotar la existencia de comportamientos anticooperativos, de desconfianza, chisme, calumnia y envidia.

Carrasco (1957) señala que la ideología tarasca sanciona la cultura popular tradicional, pero que ésta tiene un gran conflicto con el exterior, que se concibe amenazante. La contradicción consiste en que si el orden interno se concibe como parte de cierto orden nacional, al aprobarse el primero tácitamente se está apoyando el segundo.

Liderazgo tradicional, prestigio, formas binarias de organización, parentesco ceremonial y otras características, son subrayadas por Van Zantwijk como rasgos fundamentales de la identidad tarasca de la comunidad de Ihuatzio.

Uno de nosotros (Argueta, 2008) exploró la autoimagen y la idea del “otro” a partir de las denominaciones existentes para cada caso. Algunos de los nombres con que el grupo mestizo se refiere a los miembros del grupo indígena son: indios, naturales, naturalitos, tatitas (a los viejos) y guares y guarecitas (a las mujeres), de tonos racistas y excluyentes.

Los p'urhe, cuando se refieren en español a los no indígenas, lo hacen de varias maneras: gente criolla, mestizos, y en idioma p'urhe el término más usual es el de *turbisi*. Pero algunas otras denominaciones en el propio idioma p'urhe son muy descriptivas e interesantes:

- a) *Turbisi* significa en general cualquier persona que no es del grupo, y de aquí se derivan dos denominaciones específicas: *Turbisi uangasi*, que significa gente tonta o mensa, y *Turbisi k'ametsi*, que significa persona que piensa mal o es medio loca. Cuando el complemento *k'ametsi* se aplica a animales, como por ejemplo *Kurucha k'ametsi*, significa que huele mal, en este caso: pescado que huele mal.

- b) *Ch'kata eska* significa “el que mira con el color de la mugre”, y se refiere a los ojos verdes de los extranjeros, que se parecen al color de las aguas estancadas (*ch'kata*, “color de la mugre”; *eska*, “que mira”).
- c) *Tamanda arájchakuni* denomina a aquel que viene de fuera, cruzando los montes y brincando los troncos. Este nombre se remonta a la denominación que se daba a los conquistadores y frailes, que llegaban a los asentamientos a través del bosque (*tamanda*, “tronco caído en el bosque”; *arájchakuni*, “brincar algo”).
- d) *Utúksi* tiene dos significados para los p'urhe actuales: caracol e injerto. *Utúksi* es el nombre para los caracoles tanto de agua dulce como marinos, y ese nombre, poco modificado, era dado a los españoles que encerrados en la armadura de hierro “andaban como utúkses”. Injerto era otra denominación que se les daba también a los conquistadores, pues era claro que “no tenían tierra, que venían buscando lugar donde estar”.

LAS RELACIONES INTERÉTNICAS

En años recientes, un fuerte proceso de afirmación étnica tiene lugar en toda el área, visible a través de publicaciones, discos, programas de radio, asociaciones y estructuración de organizaciones, así como las demandas de las mismas que expresan como puntos fundamentales la reivindicación del idioma, la historia, la tierra, la educación, etcétera.

Ya comienzan a darse los procesos de búsqueda de la “edad de oro”, de la etnogénesis. Comienzan también las reivindicaciones de las grandes celebraciones colectivas y unificadoras. En el primer caso cabe destacar el relato mítico denominado *Imá kutsíkua arhákuticha* (“Los orejas rajadas”, o “perforadas”) recopilado por Máximo Chávez (1985), y entre las segundas, la realización del Año Nuevo P'urhepecha, gran celebración que por decisión de los organizadores debe realizarse sin apoyo oficial, que por su estructura, asistentes y contenido remite, sin duda, a la de *Equata-Consquaro*, la cual abordamos en el penúltimo capítulo de esta obra.

ORGANIZACIONES INDÍGENAS Y MOVIMIENTOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS

Señalamos en la introducción que Aguirre Beltrán escribió a mediados del siglo xx que los partidos políticos mexicanos nada significaban para la mayoría de las comunidades tarascas, cuyo mundo está reducido a las fronteras de la Sierra. La imagen es útil para debatirla y contrastarla con la situación actual. Debatirla, porque como lo han demostrado diversos estudiosos, no existió tal aislamiento, pues muchas de las luchas por la tierra y las movilizaciones locales o regionales se hacían en alianzas intra y extrarregionales, como lo han demostrado Friedrich (1981), Embriz (1984), Sánchez (1984), Maldonado (1985) y Zepeda (1988), entre otros.

Actualmente, a tan sólo seis décadas y media, el panorama es mucho más complejo que lo planteado a finales de la primera mitad del siglo xx. Todas las organizaciones del espectro político nacional contribuyeron a moldear las fuerzas del poder político local.

Es imposible entender lo que ocurre hoy en el área p'urhe si no miramos fuera de ella, como lo han señalado acertadamente Vázquez León (1992) y Aragón (2016). Es imposible entender los movimientos sociales de Cherán, Nurío, Pichátaro, Nahuatzen, Arantepacua, entre otras muchas comunidades, si no es (entre otros temas) como reacción frente a la división partidaria introducida desde fuera y cultivada desde adentro en las seis décadas precedentes.

Para Zepeda (1988), esos procesos no son estrictamente una novedad, pues el espacio político michoacano ha sido tierra de experiencias revolucionarias, de agrarismos radicales y, al mismo tiempo, de conservadurismos de antigua rai-gambre. Dice que fue cuna del cardenismo y corazón de la cristiada, y después bastión del priísmo rural y esperanza del panismo en las ciudades medias.

Los pueblos indígenas de las montañas han aportado primero cantidades enormes de madera para la industria y los ferrocarriles nacionales (Guzmán, 1982), resina que extraen de los pinos para convertir a Michoacán en el primer productor nacional de esta materia prima, y al mismo tiempo se han eliminado sus bosques para convertirlos en huertas de aguacate, producto en el que la entidad ocupa el primer lugar nacional, convirtiéndose en un estado agroexportador

internacional y por lo cual, al mismo tiempo, está amenazado por un colapso ambiental de grandes proporciones.

Estos fenómenos se han dado a partir de una nueva etapa de introducción del capital agroindustrial en el área, amenazando, sin lugar a dudas, las existencias forestales actuales. Éste ha sido uno de los motivos que posibilitaron la construcción del poderoso movimiento comunalista de los años ochenta, por organizaciones como el Comité de Productores P'urhepecha o la Unión de Comuneros Emiliano Zapata.

Dice Zepeda (1988) que el comunalismo es parte de la cultura política de amplias zonas del campo michoacano, y siempre bajo diversas modalidades entre las diferentes subregiones, en términos políticos, nadie discute el derecho de la comunidad a existir, lo cual implica reivindicaciones tales como la defensa de un patrimonio común, el ejercicio de mecanismos de gobierno propios, el respeto a la cultura y a las lenguas indígenas.

Pero, sin duda alguna, el movimiento social y la nueva invención de la realidad que ha permitido el resurgimiento de la comunidad P'urhepecha de Cherán, con su Gobierno Colectivo y Comunitario, su Ronda Comunitaria, su defensa y promoción de la autodeterminación indígena, está fuertemente basada en la tradición ancestral y en su reconocimiento en el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, así como por el autorreconocimiento de ser un municipio indígena, con el mayor porcentaje de autoadscripción indígena, entre todos los municipios michoacanos (INEGI, 2010, 2015).

CONCLUSIONES

Sobre la base de esta visión amplia pero necesariamente resumida, de las principales características del pueblo y la región P'urhepecha, podemos entender una de las culturas mesoamericanas ancestrales y persistentes del México profundo (Bonfil, 1987a).

Como hemos revisado en las páginas previas, la historia de este pueblo muestra grandes rupturas, enormes cambios, y simultáneamente también formi-

dables continuidades. La historia no parece moverse en un solo sentido y varios siglos después mantienen su sentido de pueblo, su autoimagen, su lengua y una creciente autoadscripción, todo lo cual se había vaticinado desaparecería a finales del siglo xx, y no sólo no fue así, sino que todo apunta a que dicho perfil se acentuará en los próximos años.

Ahí están ya asomando hacia nuevas perspectivas las comunidades de Nurió, Pichátaro, Arantepacua, Nahuatzen, Comachuén, Turícuaro y por supuesto, Cherán K'eri, entre muchas otras.

Del resurgimiento de la Palabra de largo aliento, o de la experiencia de Cherán K'eri hablaremos ampliamente en los últimos capítulos de este libro, sin embargo, queremos subrayar que tales procesos no surgen de la nada o debido a casualidades, o debido a coyunturas recientes cuya historia se remonta a unas cuantas décadas. Se cultivan y producen en el ancho y burbujeante caldero de la historia. Y para entender algunas de las etapas de esa larga historia del pueblo y la cultura p'urhe, los capítulos referentes a sus relaciones con los dioses, la naturaleza en la sierra y en el lago, el territorio, las festividades en honor de las deidades y muchos otros temas, ofrecemos a los lectores interesados los capítulos siguientes, que abordan elementos de la riquísima historia de la gran región p'urhe.

2

Dioses, humanos y animales*

Arturo Argueta Villamar
Daniel Altbach Pérez

Sobre la base del capítulo anterior, que ofrece un recuento de la larga vida del pueblo P'urhepecha desde sus orígenes hasta la época actual y proporciona algunos acercamientos a etapas específicas sin pretender abarcarlas todas, y cuya aproximación es eminentemente monográfica, el propósito principal del presente capítulo es ofrecer un primer análisis de las interacciones entre lo divino, lo humano y lo animal para los P'urhepecha a partir de una lectura de la *Relación de Michoacán*. Se trata de estudiar las continuidades, pero al mismo tiempo las rupturas y los cambios que es posible analizar en estos seres a lo largo del periodo colonial, así como las representaciones que ha elaborado la cultura p'urhe sobre esas mismas entidades en los años recientes.

Aunque en el capítulo pasado tratamos sobre la cosmogonía y la religiosidad, las fiestas y las danzas, ahora vamos a enfocarnos en la perspectiva cosmo-céntrica de los P'urhepecha a través de las articulaciones entre lo divino, lo humano y lo animal.

En este análisis hacemos una amplia referencia a la perspectiva teórica que ha manifestado un profundo malestar frente al dualismo que separa los ámbitos de la naturaleza y la sociedad, y que ha mostrado que dicha separación no tiene carácter universal, lo cual es corroborado por procesos como la transfiguración y la posesión entre dioses, hombres y animales que, como veremos a continuación,

* El presente capítulo vio la luz en la primera edición, aunque versiones previas fueron presentadas por el primero de los autores a invitación de Ana Cristina Ramírez Barreto (Facultad de Filosofía de la UMSNH) en el Simposio “La condición animal” del XIII Congreso Nacional de Filosofía y, por ambos autores, en el Seminario Interdisciplinario “Pasado y presente cultural de los pueblos indígenas en México”, organizado por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UMSNH, El Colegio de Michoacán, el Ciesas y la UNAM.

son transformaciones largamente reconocidas y aún existentes entre los P'urhepecha antiguos y actuales.

Introducción

Durante siglos la idea occidental de discontinuidad entre sociedad y naturaleza estuvo regida por la noción de que el origen de los seres humanos era distinto al del resto de los seres de la naturaleza conocida. Ante la idea del no parentesco entre los seres de la naturaleza y nosotros, Lamarck (1809), Darwin (1859) y otros naturalistas se dieron a la tarea de explicarnos que tal discontinuidad era inexistente. El parentesco lejano o cercano depende de la escala de tiempo que adoptemos, pero parentesco al fin y, por lo tanto, continuidad. Subsistió, sin embargo, la idea de la discontinuidad pues los seres humanos éramos creadores de cultura y la cultura era todo lo opuesto a la naturaleza, según las afirmaciones de la antropología decimonónica y hasta de buena parte del siglo pasado.

Para Bruno Latour, cuando se asume el dualismo naturaleza-sociedad se desprende de inmediato una clasificación antropológica: los premodernos son monistas en la constitución de sus naturalezas-culturas, pues lo divino, lo humano y lo natural se mezclan, y entonces es en esta socialización con lo no humano donde se devela su “pensamiento atrasado, tradicional, religioso y mítico”. Para este autor, el corte arbitrario entre naturaleza y cultura oculta que en verdad existen naturalezas-culturas, las cuales conciben y clasifican a los seres divinos, humanos y no humanos, a partir de criterios y sistemas clasificatorios específicos y no universalistas (Latour, 2007: 144).

Desde la perspectiva de la antropología simbólica, Descola ha señalado que

Ante la dificultad de analizar finamente las relaciones dialécticas entre las imposiciones del medio sobre la vida social y la parte de creatividad que cada sociedad despliega en la aprehensión y acondicionamiento de su medio ambiente, la antropología ha tendido a privilegiar una u otra vertiente de la oposición polar; o bien la naturaleza determinaba la cultura, o bien la cultura daba un sentido a la naturaleza [...] Las antropologías materialistas consideraban el medio físico o la fisiología

humana como motores de la vida social, e importaban de las ciencias de la naturaleza modelos de explicaciones causales que, lo esperaban, darían fundamentos más sólidos a las ciencias del hombre (Descola, 2012: 28).

En algunos estudios sobre las comunidades indígenas de México se ha sobredimensionado el papel que las actividades productivas han tenido en su concepción de las relaciones cotidianas con el medio ambiente y en la construcción de su cosmovisión, en donde la idea del universo, la identidad cultural, el nagualismo, la salud y enfermedad, los calendarios, la estructura del universo o la conceptualización de la naturaleza y la sobrenaturaleza, así como los ámbitos de interacción con estas categorías, han adquirido gran relevancia. Sin embargo, de numerosos estudios históricos y etnográficos contemporáneos, es posible desprender algunos elementos generales en donde el trabajo y la interacción de los campesinos y cazadores con la naturaleza y sus ámbitos geográficos, es vista más como un proceso social de largo aliento, en donde se establecen relaciones particulares y recíprocas con animales, plantas, hongos y fenómenos meteorológicos, produciéndose una extensión análoga en el ámbito de los seres no humanos.

En el plano del universo mesoamericano, por ejemplo, Alfredo López Austin encuentra en tres pueblos contemporáneos (huastecos, huicholes y tzotziles) —si bien con diferencias significativas producto de tradiciones originalmente diferenciadas y de una larga historia de dominación colonial—, dos lugares míticos que son parte del proceso cósmico de circulación de las fuerzas divinas que mueven el mundo, donde el hombre mesoamericano “creyó encontrar la lógica del cosmos en la alternancia de dos conjuntos opuestos de fuerzas, y bajo la idea de la regeneración vegetal y del retorno de las lluvias imaginó un gran ciclo de muerte y de vida en el que quedó inscrita, como parte del círculo, su propia existencia individual sobre la Tierra” (López Austin, 2000: 223).

Estos dos lugares míticos, Tamoanchan y Tlalocan, forman parte de un principio clasificatorio que expresa un sistema de interacción particular, donde los diferentes ámbitos “sociales y naturales” se entretajan de modo específico, produciendo una exégesis que rebasa los límites contemplados en las ciencias tradicionales, que es la “historia estacionaria” que desarrolla saberes y valores particulares, ajenos al campo que interesa al observador occidental, y por lo cual sus procesos

e innovaciones no comparten la lógica del progreso; asimismo, su concepción del presente no reside en un andamiaje acumulativo, los cuales muchas veces son sepultados por el peso de la “historia acumulativa”, por términos comunes que se imponen a realidades específicas (López Austin, 2000: 330).

A partir de ello, López Austin argumenta la necesidad de repensar los mitos de origen del mundo, la clasificación de los dioses en torno a los dominios solar o pluvial y su influencia en la vegetación y en los animales, y el lugar en el que se posicionan los hombres respecto de sus dioses. Destaca entonces López Austin lo siguiente:

Pese a las diferencias notables que existen en las cosmovisiones señaladas (huastecos, huicholes y tzotziles), se advierte en ellas la coherencia que proporciona un fondo conceptual que en un tiempo les fue común. Esto permite formular un listado de principios básicos que en su conjunto puede servir como modelo interpretativo de las ideas de otros pueblos pertenecientes a la misma tradición mesoamericana (López Austin, 2000: 160).

Respecto al pueblo P’urhepecha, siguiendo a Castro y Monzón, un principio constitutivo de la territorialidad P’urhepecha es el siguiente: aunque las lluvias son abundantes, dado el tipo de suelo poroso hay escasez de agua, por tanto, para la mitología tarasca la tierra fértil y exuberante es importante, mientras que la tierra caliente, árida, fétida y llena de animales peligrosos posee otros atributos. Lo cual, agregamos nosotros, podría estar indicándonos un par opuesto entre lo húmedo y lo seco (Argueta y Castilleja, 2008).

Esta amplia geografía es el *Parakpini*, es decir, el mundo habitado por los hombres. No es un simple espacio geográfico, sino una entidad viva a semejanza de un cuerpo humano acostado boca abajo. Tenía sus pies en el oriente, y la cabeza en el poniente; de esta manera los pueblos que se encontraban al sur, en tierra caliente, quedaban “a la mano izquierda, mientras los serranos se encontraban a la derecha” (Castro y Monzón, 2008:10), tal como muchas veces se refiere en la *Relación de Michoacán*.¹

¹ Alcalá (2000:349, 379 y 558, folios 67 y 6v), por señalar algunas menciones de la estructura cósmica.

Si el territorio es un enorme ser humano, con piernas y brazos, es importante saber que este espacio también ha sido dotado de sacralidad (Martínez, 2010: 56), como elemento básico para entender las interacciones de uso y aprovechamiento o de cualquier índole, que deben establecerse con un ser humano semejante, aunque enorme, pero también sagrado. Así, el conocimiento P'urhepecha sobre el territorio es mucho más que clasificatorio o indicativo de actividades lucrativas, sino que asigna sentidos e intencionalidades específicas a los distintos parajes, ojos de agua, bosques, suelos, llanos, rocas y en general al paisaje, así como los seres animales, plantas y hongos que habitan en él.

LA DIVINIDAD, LA HUMANIDAD Y LA ANIMALIDAD ENTRE LOS P'URHEPECHA

En tanto que el punto de partida de este análisis es la *Relación de Michoacán (RM)*, recordemos que López Austin señaló, hace ya algún tiempo, que dicha fuente constituye un instrumento muy rico cargado de ideología (López, 1981:27), mientras que Espejel advierte que la *rm* abarca tres siglos de prácticas rituales y estructuras jerárquicas, que allí se nombran más de 300 lugares y participan 260 personajes de los cuales casi 60 son dioses. Un asunto central en dicho trabajo, señala esta misma autora, es que los hombres debían alimentar a los dioses con el sacrificio de los enemigos capturados en las guerras, las cuales se hacían fundamentalmente en nombre del dios *Curicaueri*, dios guerrero estrechamente ligado al fuego, si no es que el fuego mismo (Espejel, 2008:18).

Los cazadores-recolectores

Consideramos que no existe mejor referencia primaria sobre la importancia de los animales que la descripción del primer contacto entre los P'urhepecha cazadores-recolectores y los pescadores y sedentarios cultivadores de maíz ya asentados en el lago de Pátzcuaro, que la historia de *Kuriparanchan*, el pescador de *Jaracuaro*, contenida en la *Relación de Michoacán* (Alcalá, 2000, folios 68 y 69v):

E uno de aquellos señores, llamado *Uápeani*, era valiente hombre, saltó en la canoa y vio que estaba llena de muchas maneras de pescados y díjole: “Isleño ¿qué es esto que has puesto aquí?”. Respondió el pescador: “Señor, eso se llama pescado”. Y dijo *Uápeani*: “¿qué cosa es esto?”. Respondió el pescador: eso que tomaste se llama *Acúmaran*, y de esta manera de pescado *Urápeti* y ese *Cuerepu*, y ese *Thiron*, y ese *Caroen*. Tantas maneras de pescado hay aquí. Todo esto ando buscando en la laguna. De noche pesco con red y de día con anzuelo”.

Díjole *Uápeani*: “Y este pescado, ¿qué sabor tiene?”. Respondió el pescador: “Señor, si hubiese aquí fuego, estando asado me lo preguntaras”. Díjole *Uápeani*: “¿Qué dices, pescador? Busca un poco de leña, que nosotros, los chichimecas, de continuo andamos con fuego: saca leña”. Y sacando fuego de un instrumento, prendió el fuego [...] y ellos comieron de aquel pescado y dijeron: “Cierto, buen sabor tiene”. Y como comían toda manera de caza los chichimecas, traía cada uno dellos unas redcillas agolletadas consigo, que traían llenas de conejos y otros llamados cuníque y codornices y palomas y aves de otras maneras.

Y sacaron de sus redes un conejo, y metieronlo al fuego y después de asado desollaronle y pusieron allí el conejo asado y dijéronle al pescador: “Isleño, come desto a ver qué sabor tiene [...]”. Respondió él: “Señor, ésta es verdadera comida; no es cosa de pan, porque bien que sea buena comida, ésta destos peces, mas hiede y harta luego; mas esta comida vuestra no hiede, mas es comida de verdad”.

Dijeron los chichimecas: “Verdad dices, esto andamos nosotros también a buscar. Hacemos un día flechas y otro vamos a recrear al campo a caza, y no la tomamos para nosotros, más los venados que tomamos, más con ellos damos de comer al sol y a los dioses celestes engendrados y a las cuatro partes del mundo [...]” (Alcalá, 2000: folio 69v).

En un sentido mucho más profundo, la cacería de venado constituye un aspecto ritual fundamental, en el cual pueden establecerse los vínculos transversales entre humanos y animales. En un ejemplo actual, el aprendizaje del *marakame* huichol que sucede durante el sacrificio, es análogo al proceso de transformación del venado en peyote (Neurath, 2002:175); en un sentido similar, Argueta, Embriz y Noria señalan que entre los kikapú la carne del venado es consumida, pero la lengua y los costillares son alimento ceremonial (Argueta, Embriz y Noria, 1990:

49). Volviendo a los P'urepecha, el discurso de *Ticatame* dirigido a los agricultores de la región enfatiza el valor de la piel de los venados, más que de la carne misma:

[...] con los venados que flechamos, yo hago la salva a los dioses con vino [...], y acontece algunas veces, que flechamos algunos venados sobre tarde, y seguimoslos y así los dejamos y por ser de noche, ponemos alguna señal por no perder el rastro, y atamos algunas matas (Alcalá, 2000: folios 64 y 64v).

Ticatame pide que no toquen esos venados heridos, que si lo hacen coman su carne pero que no destrocen la piel. Días después ocurre justamente esto, y la *Relación* describe a unos exchichimecas que ya no saben desollar un venado y hacen jirones la piel, lo que provoca el gran enojo de *Ticatame*. Se inicia una pelea que termina con la muerte de *Ticatame* y la partida de su hijo *Sicuirancha* hacia *Uayameo*.

Como parte de un análisis muy amplio sobre el papel simbólico de la cacería en Mesoamérica y en las mitologías amerindias, Guilhem Olivier destaca el papel mediador del venado (como comedor y como presa), que permite una transmutación de atributos en torno a la relación de erotismo-cacería, que deriva en las relaciones de parentesco, cuya máxima expresión se caracteriza en la fiesta de *quecholli*, o fiesta de las flechas, que se hacía en honor a Mixcóatl (Olivier, 2015: 241 y ss).

Volviendo a la historia contenida en la *rm*, tiempo después hace su aparición el caudillo *Tariácuri*, —el personaje a quien Kirchhoff denomina “el más grande de esta historia” (Kirchhoff, 1956), hijo de *Pauacume II*. Hace la guerra a *Jaracuaro*, es vencido, sale de Pátzcuaro para esconderse en el bosque y recupera Pátzcuaro después de conquistar el sur de Michoacán, de donde vuelve al lago con plumajes verdes largos de guacamaya, penachos blancos de garza, collares de turquesas y pescados del mar (cfr. Alcalá, 2000: 371). *Tariácuri* y su época son el parteaguas entre uno y otro modo de interacción con la naturaleza y de relaciones con los pueblos ya asentados previamente en la región.²

² En palabras de Kirchhoff (1956): “[...] un pequeño grupo de cazadores todavía semi-primitivos, asimila en poco más o menos seis o siete generaciones todo lo esencial de

De lo anterior se desprenden varias cosas; primero, que si bien los animales son utilizados como alimento humano, también lo son del Sol y de los dioses, la piel de los venados sirve también para envolver y guardar la representación de *Curicaueri*.

Según López Austin (1996:218), la comunicación que se establece a partir de las ofrendas debe corresponder con un tipo de sustancia divina particular (la leña se ofrenda a los dioses y su humo sirve de alimento); al igual que las actuales ofrendas de guajolotes y gallinas en lugares como cuevas, manantiales, etc. Asimismo, se establecen jerarquías en torno a los oficios y papeles político-religiosos, pues como vemos, la calidad chichimeca conecta a cierto grupo con el águila, los *uacúsecha*, estableciendo un régimen alimenticio especial. Pero más que eso, *Tariácuri* es la síntesis de dos ámbitos: el de los agricultores-pescadores y el de los cazadores-recolectores, los chichimecas, los cuales se expresan también en términos diferenciados por los alimentos: el conejo asado corresponde a los gobernantes (chichimecas recién llegados), y el pescado a los nativos (chichimecas ya asentados ahí) (Martínez, 2010: 51).

La alianza con una entidad sobrenatural, emparentada con el dueño de los manantiales, no sólo convierte a éste en el suegro mitológico de la víctima, sino también en un aliado necesario para la curación, la pesca o la cacería, siguiendo a Roberto Martínez, es “la confrontación y alianza entre cazadores masculinos y solares y agricultores-pescadores, femeninos y acuático-telúricos” (Martínez, 2010: 39).

Este mismo autor ubica algunos elementos míticos que comprenden actos rituales y sobrenaturales sobre fundaciones, ya sea de un territorio, un linaje o una actividad.³ Asimismo la alianza que se establece en torno al origen del pueblo,

las instituciones, costumbres e ideas de los pueblos agrícolas, mucho más cultos y avanzados, entre los cuales se radica; y una vez transformado así, logra romper el cerco que lo rodea, atraer a su bandera a una parte de los pueblos enemigos y conquistar el resto, en una serie de campañas verdaderamente asombrosas, que terminan con la creación de un reino que fue la mayor y la única fuerza política que los españoles encontraron en el occidente de México”.

³ Los eventos míticos son sintetizados de esta manera por Martínez (2010:43 y ss): 1) *Hireti* y *Curicaueri* en Zacapu, allí la alianza de los chichimecas a través de la unión

el territorio, su actividad y su deidad es fundamental. Este ser muchas veces es zoomorfo: *Curicaueri* el águila, *Xaratanga* serpiente, y acaso el *Jiuatsi* o coyote que accede como una tercera divinidad aún no identificada.

El predominio de *Curicaueri* como águila y fuego, expresa el dominio *uacúsecha*-chichimecas sobre los lugareños, que eran pescadores. Allí, continúa Martínez, se establece una oposición que denota un ciclo calendárico y ritual dividido en las actividades y épocas de caza y de cultivo⁴ y se explicita una alianza que hace surgir al gobernante viento (*Tariácuri*) cuando pactan los dominios del cielo-sol y tierra-lago, fundándose así el linaje tarasco, y estableciéndose una jerarquía tripartita que se sujetaba al pueblo solar y cazador (Martínez, 2010: 59). De esta unión surge *Tariácuri*, asociado al viento, la misma síntesis sucede en la división del señorío: Pátzcuaro a *Curicaueri*, Tzintzuntzan a *Xaratanga*, tierra-lago, e Ihuatzio-Coyote, cuyo oscuro simbolismo parece conectarse al aullido del viento que comunica lo celeste con lo terrestre y lo acuático. Esta relación se simboliza por el intercambio de alimentos y la recepción de una mujer extranjera.

La figura principal aquí es la del “Dueño del Monte”, personaje heterogéneo, dispensador de la lluvia pero también guardián de los animales; constituye un ser que contiene diversos atributos y nombre. Según las etnografías actuales es *Terúngutpiri*, o según Velásquez Gallardo el *Japíngua* o *Phitsíkorhekata*,

de *Curicaueri-Ticatame* y la hermana del señor del Naranjón; el conflicto por las pieles del venado que produce la huída de los *uacúsechas* y luego la muerte de su caudillo. 2) La etapa de la peregrinación y la alianza, desde que llegan los chichimecas y sucede la alianza con *Pauacume* con la hija del pescador, que es cuando nace *Tariácuri*. También se revela la divinidad en Petatzequea y se asientan en Pátzcuaro. 3) El conflicto intermitente que terminará en la consolidación de Ihuatzio/Pátzcuaro/Tzintzuntzan, y se revela a *Hiripan* y *Tangoaxan*.

⁴ Es importante advertir cómo el autor proyecta esta concepción a la Fiesta de Corpus que Aída Castilleja analiza, donde él interpreta que: “El encuentro entre chichimecas y lugareños reduce al hombre actual real —mitad cazador y mitad pescador-agricultor— que cuenta ya con las costumbres que tenían los P’urhepecha al momento del contacto con los españoles. El poder fecundante de los chichimecas solares se hace sumamente explícito en la celebración contemporánea de la Fiesta de Corpus, cuando los que vienen del cerro intercambian los alimentos silvestres por productos agrícolas cocidos y erectan un poste engrasado en cuya punta se dispone como premio un panal-vagina” (Martínez, 2010: 59).

mientras que para los *Uacúsecha Tiripeme* o *tiripemencha*, conforma el desdoblamiento del dueño en los cuatro extremos: *Xungápeti*, amarillo-norte; *Turupten*, blanco-oeste; *Caberi*, negro-sur; *Cuarencha*, rojo-oriente. Si bien constituye una entidad abstracta y heterogénea, es significativo que aparezca en contextos donde puede establecerse la proyección de un principio general, que permita desprender conceptos y relaciones particulares (López y López, 2010: 68-71), en tanto aparece como dueño de los animales, protector de los peces, bestias del monte —dios patrono que expone entre los *uacúsechas* su negativa a aliarse con los tarascos isleños y que explica la disputa de *Tariácuri* y *Curátame* su hijo.

Como puede observarse, estas relaciones constituyen un sistema en el cual no es posible separar la “sobrenaturalidad” animal del universo meteórico, vegetal, geográfico y cultural, pues todas ellas están dotadas de sustancia divina, desde el momento de la creación (López, 2000: 30 y ss). El encuentro de *Hireti Ticatame* y *Curicaueri* particulariza a los *uacúsecha*, de allí la migración funda un vínculo entre el dios, su pueblo y un territorio —luego de su peregrinación se vuelve a Pátzcuaro—, donde la figura del águila coincide con otros relatos de otras regiones de Mesoamérica. El *Irecha* sustituye al dios patrono, *Vacusticátame* que se volvió sol, luna, estrella, águila, halcón, pájaro, aire, fuente de agua, árbol, pescado (Martínez, 2009: 59).

Con los ejemplos recién señalados, se advierte una relación sistémica entre el venado, *Curicaueri*, y el Dueño del Monte, por ejemplo, donde lo humano y lo no humano, lo vivo y lo muerto, y lo biológico y lo social, se mezclan de manera arbitraria bajo lo que alguna vez Claude Lévi-Strauss denominó como una gramática del parentesco estructural (Lévi-Strauss, 1972 [1962]).

EL DOMINIO UACÚSECHA Y LOS ANIMALES

En el periodo de apogeo del dominio *uacúsecha*, los gobernantes y dirigentes eran los siguientes:

[...] el *Cazonci*, *Irecha* o rey; los *Acháecha*, señores o principales (*Angátacuri*, *Ocámbecha* y *Caracha-Capacha*); y finalmente el *Petámuti*, los *Curíticha*, y los *Axámecha* o

sacerdote principal, mayores y menores, y como integrantes de los sectores productivos, se encontraban: los *Tarericha* y *Uaruricha*, comunidades de campesinos y pescadores; los artesanos y mercaderes; y los *P'urhepecha* o gente común que labraban la tierra y aportaban sus fuerzas para las guerras (García, 1976).

Son precisamente los *okambecha*, los recaudadores del tributo cuya jurisdicción era el barrio y la comunidad, los responsables de mantener la estructura para la recaudación, el cuidado y el comercio de los animales del monte y los de crianza.

La *Relación* consigna los nombres p'urhe para algunos de estos diputados y da el nombre en plural para aquellos que ejercen algún oficio, elaboran artesanía o realizan comercio con productos o subproductos animales (cuadro 2). Con base en esta estructura podemos afirmar que los venados y sus pieles, tan importantes en la primera etapa, ya no son el único elemento animal de importancia en el Estado p'urhe, ya que sólo cuatro de más de una docena de diputados son los que participan de los venados y sus pieles, en el marco de la nueva y compleja estructura.

*Los okambecha de animales*⁵

Al referirse a los diputados menores relacionados con la presencia de los animales bajo crianza en cautiverio, la *Relación* dice que había un guardián de las águilas grandes y pequeñas y otros pájaros, que éste tenía más de 80 águilas reales y otras pequeñas en jaulas, y les daba de comer gallinas. Había también otros que tenían a su cargo a los leones y adives, un tigre y un lobo, y que cuando éstos eran adultos los flechaban y traían otros pequeños (Alcalá, 2000: 563).⁶

⁵ Los nombres en p'urhe de esta sección se transcriben de forma literal de la *Relación de Michoacán*.

⁶ Esta referencia ha dado lugar a que Martín del Campo (1943) y Brand (1951, 1962) respectivamente, afirmen la existencia de un zoológico p'urhe prehispánico ubicado en Tzintzuntzan, similar a los del área central de México. Sobre el punto, Martín del Campo (1943) señala: "La colecta de plumas se programaba, se colectaban plumas provenientes de las mudas de invierno y primavera, incluso en algunas aves se sabía qué

Cuadro 2
Los *okambecha* y los animales

Nombre	Función	Animales involucrados
<i>Quanicoti</i>	Diputado sobre los cazadores (<i>Quanicoticha</i>)	Venados y conejos
<i>Curu hapindi</i>	Diputado sobre los cazadores de aves	Patos y codornices
<i>Uaruri</i>	Diputado sobre los pescadores de red (<i>Uaruricha</i>)	Peces pequeños
<i>Tarama</i>	Diputado sobre los pescadores de anzuelo	Pez blanco
<i>Cutzuri</i>	Diputado sobre los pellejeros (<i>Cutzuricha</i>)	Venados y otros
?	Diputado sobre los curtidores	Venados y otros
?	Diputado sobre los que hacen las rodelas de guerra	Pieles y plumas de aves diversas
<i>Urani atari</i>	Diputado sobre los pintores de <i>xicales</i>	Gusano del axe
<i>Kuipuacuri</i>	Diputado sobre los que recogen la miel	Avispas y abejorros
<i>Wakuxeránguti</i>	Diputado que guardaba las aves	Águilas y aves pequeñas
<i>Abpenstieránguti</i>	Diputado que guardaba los animales grandes	Puma, lobo, jabalí
<i>Uzquarecuri</i>	Diputado sobre los plumajeros (<i>Uzquarecuricha</i>)	Aves diversas
?	Diputado sobre los mercaderes de plumas	Guacamayas, garzas, patos

Fuente: elaboración de AAV (2008).

Se describe también la crianza de aves en cautiverio para la obtención de plumas, para los atavíos de los dioses: “Éstos tenían por los pueblos muchos papagayos grandes colorados y de otros papagayos para la pluma [...] (Alcalá, 2000: 560, folio 560).⁷

LOS DIOSSES P'URHEPECHA

El panteón p'urhe prehispánico se dividía en tres grupos:

- Dioses mayores: *Curicaueri*, *Xaratanga*, *Thares upeme* (de *Comachuén*) y *Uazoriquare* (de *Naranxan*). También se incluye aquí a *Querenda angapeti* (de *Tzacapu-tacanendan*) y a la esposa de éste, la diosa *Pauame*, y a *Urendequa uecara* (de *Curinguaro*) (Zavala, 1981).
- Dioses mediadores: *Curita caberi*, a *Sirunda arhan*, *Auicanime*, *Cue-rauaperi*, *Tiripeme xungapeti*, *Tiripeme terupten*, *Tiripeme caberi*, *Chupi tiripeme*. Incluye a los dioses de las cuatro partes del mundo, a los *Uirambanecha* (o diosas de la mano izquierda, o de la Tierra Caliente), dioses primogénitos (o de la mano derecha) y finalmente el Dios del Mar.
- Dioses menores: los genealógicos o dioses ancestrales del grupo, que son *Zirita-Cherengue*, *Uacúsecha*, *Tingarata* y *Miequaaxeua* (o los dioses que son cuatro piedras), *Uintoracuracha*, *Angamucuracha* (o dioses

secciones de plumas podían ser arrancadas sin dañar el animal”. Al respecto, López (1981) ha comentado que: “Las colecciones de fieras han sido interpretadas como incipientes parques zoológicos. Nada parece apoyar esta idea, y más pudieron haber tenido funciones mágico-religiosas, que asociaban al gobernante con las divinidades dueñas de los animales y reafirman el linaje de los *chichimecas uanacaze* o también autodenominados *uakusecha* (*uakus*, águila)”.

⁷ Ahora bien, si consideramos la existencia de otros animales en cautiverio y la crianza y conocimiento preciso de las mudas de pluma de las aves, entonces el establecimiento de Tzintzuntzan tuvo también las funciones de un zoológico. La arqueóloga Perlstein Pollard (1977) ha vuelto a mencionar el asunto del zoológico, y aunque dice que “no hay datos para ubicarlo espacialmente, estima que probablemente estaba localizado dentro de las estructuras del Palacio” (Argueta, 2008: 69).

de los montes), *Caroen*, *Nurite*, *Xaren-Uarichu-Uquare* y finalmente *Tangachuran* (Guzmán, Polaco y Pollard, 2001).⁸

Las divinidades se representaban como águila, que se generaliza como la representación de lo divino. Los P'urhepecha son *uakúsecha* (águilas), descendientes de sus dioses, los cuales pueden dividirse en dioses mayores, que son las águilas reales, y los dioses menores, es decir, las águilas pequeñas (Alcalá, 2000:584, folio 17; Gilberti, 1975 [1559]).

Curicaueri, bajo el nombre de *Uacusticatame*, que significa “águila poderosa”, era la deidad mayor. El linaje principal de los señores P'urhepecha se llamaba *Uacúsecha* o águilas. El *Códice Plancarte*, que contiene la genealogía de los caciques de Carapan, muestra una lámina con la figura de dos águilas y la siguiente inscripción: “*Iraecha-uacus*. Tronco real”, que se traduce como “Señores águila-Tronco real”.

La ardilla era otra de las formas que podía asumir, apareciendo al frente de los escuadrones de guerra como la ardilla negra o *thiuime*, imagen de bulto llevada en andas por los *thiuimecha* o sacerdotes de *thiuime*. Sin duda, el pasaje más interesante que resume todas las transformaciones posibles proviene del Códice Plancarte:

[...] también mostró allí cómo se volvía sol, luna, estrella, águila, halcón, pájaro, aires, fuentes de agua, árbol, pescado, todo esto mostró, y después de todo esto mostró la estatua de *Thiuime* (Corona, 1948:141).

También la tuza, el caimán, la mariposa y la serpiente,⁹ el fuego o las piedras, entre otras figuras, eran las formas y maneras en que éstas intervenían en la vida cotidiana de los P'urhepecha.

⁸ Guzmán, Polaco y Pollard encontraron ofrendas de peces correspondientes al *tirhu pitsupiti* (*Goodea atripinnis luitpoldi*), en una tumba de Urichu. Señalan que es el primer reporte para esta región. Agregamos nosotros: ¿se trata de una ofrenda al dios *Caroen*?

⁹ Los siete primeros párrafos de la *Relación* nos presentan una escena fascinante, que involucra las imágenes de mariposas y serpientes: “El día después de la fiesta, llegábanse todas las mujeres del pueblo cerca del fuego que estaba allí, y tostaban maíz y hacían

Aparece también la figura del “topo” como representación del dios del infierno, en el pasaje donde los enviados de *Caricaten* se presentan ante *Zurumban* y le señalan que él es señor gracias al apoyo que recibió del Señor del Infierno y su dedicación a *Xaratanga*.

Respecto a la presencia del topo en la *Relación*, debemos enfatizar que en español dice que se trata de un topo, pero en p'urhe lo nombra como el *cumu* o *ucumu*, que es el nombre p'urhe para la tuza.¹⁰ Dada la distribución geográfica del topo y la nula cercanía de éste con la cultura p'urhe, sugerimos que cuando Gilberti señala al *Cumihchuquaro* como “lo hondo del infierno” y Corona Núñez lo ubica erróneamente como el lugar “donde se está con los topos”, hay que ubicar ahí a la tuza y sacar al topo (Seler, citado por Corona, 1948).

La figura de la serpiente, tan importante para todos los pueblos de Mesoamérica, se encuentra en la ya referida narración de *Kuriparanchan*, el Pescador de *Xaracuaro*, ante los hermanos chichimecas. Cuando éstos le preguntan por los dioses que tienen los isleños de *Xaracuaro*, responde: “Señores, llámase el principal *Acuitze-catápeme* (una serpiente), y su hermana *Purupe-cuxareti*, y otro *Caroen* (mismo nombre que había ya dicho para hablar de una de las especies de pescado que tenía en su canoa), y *Nurite*, *Xareni-Uarichu-Uquare* y *Tangáchuran*, y otros muchos dioses que nunca acabaré de contaros”.

Zavala llama la atención sobre la profundidad religiosa de la concepción del mundo entre los P'urhepecha, que resalta cuando conciben las diversas formas de manifestación cotidiana de los dioses a través de agujeros y sueños (Zavala, 1981).

Es precisamente en uno de los tantos agujeros que preludiaron la invasión, donde aparece el Dios Caimán, *Zangua*. En esas fechas, *Cazonci* les cuenta a los

cacalote, y lo comían allí todas emborrachándose y tomaban aquel maíz tostado y echábanlo en miel, y entraban luego unos que bailaban el baile llamado *Parácat-uaraqua* y bailaban el dicho baile en el patio que estaba cerca de las tablas, o en la casa de los papás y el sacerdote de esta diosa bailaba allí ceñido una culebra hechiza con una mariposa de papel” (Alcalá, 2000: 331).

¹⁰ Los equívocos con el “topo” no acaban ahí. La supuesta cabeza de topo, hecha de cerámica, encontrada en la cueva al pie del Cerro Hueco, en Quiroga, parece no ser de topo ni de tuza, sino de un tejón, un animal muy abundante en la región y más grande que los dos mencionados anteriormente.

sacerdotes que en Tierra Caliente se hablaba de un pescador que, habiendo capturado un bagre con anzuelo, no lo podía sacar del agua y mientras forcejeaba llegó un caimán que lo tiró de la balsa donde estaba. Al sumirse en el agua se agarró del caimán (Alcalá, 2000: 647, folio 38v).

Otros dioses con forma o significación animal son el pato y la *Relación* consigna la existencia del *Cuirístucupachao*, que traduce como “lugar de nuestro dios pato” (Alcalá, 2000: 560, folio 7); la oncita o comadreja, cuyo nombre es *Apatzi*, el cual debe tomarse como un representante de los dioses de la muerte, y el venado, que como en casi todos los panteones mesoamericanos aparece también en occidente como el Sol resucitado. Este venado era llamado *Tuitze* y Seler dice que *Tuitze*, parecido al venado, se liga con la fiesta de *Cuingo*, que significaba el rejuvenecimiento del Sol, la celebración de la renovación, la del crecimiento del año nuevo (Seler, 2000: 217).

El *Uitsimengari*, *Uitsume* o Perro del Agua, es la deidad servidora del Señor del Paraíso, que guiaba a los que morían ahogados en el lago. Dice Corona Núñez que era adorado en Cuitzeo, en donde se le representó en una pequeña escultura de piedra con cuerpo humano y cabeza de perro.

La deidad que hace nacer a los animales es *Xaratanga*; también plantas y hombres nacen bajo su apoyo. *Xaratanga* ya era la deidad de la Luna, aun antes de que los P’urhepecha llegaran al lago. En esa época ya se le adoraba en *Xaracuaro* bajo el nombre de *Acuitze-Catapeme*, que se traduce como “la serpiente que aprisiona”. Son muy amplias las referencias a los dioses animales y valgan los ejemplos anteriores para confirmarlo.

Hacia la década de los ochenta del siglo pasado, Soto Bravo (1982), nativo de Angahuan y hablante del idioma p’urhe, nos dice que los dioses más reconocidos en esos momentos en dicha comunidad serrana son las siguientes ocho deidades: *Tatá Auanda* (Padre Cielo, Aire, Firmamento), *Tatá Jurbiata* (Padre Sol), *Naná Kukuta o Kutsi* (Madre Luna), *Tatá Pirítakua* (Padre o Señor Rayo), *Tatá Janikua* (Señor o Dios de la Lluvia), *Tatá Ch’upiri* (Señor o Dios del Fuego), *Tatá Itsi* (Señor o Dios del Agua) y *Tatá Echeri* (Padre, Señor o Dios Tierra).

LAS TRANSFIGURACIONES ENTRE HOMBRES Y ANIMALES

Un aspecto fundamental de las relaciones entre la divinidad, la humanidad y la animalidad es que en la mitología p'urhe, dioses y hombres pueden transfigurarse y tomar formas animales. Descola señala que esto es típico de los colectivos a los que él llama “analógicos”, los cuales muestran una gran plasticidad en la transformación de animal a humano y de humano a animal, aunque limitada porque no es tan común la de planta-humano o humano-planta, e inexistente la que se refiere a la de humano en otro humano (Descola, 2009).

La narración de los sacerdotes castigados que se transforman en serpientes es una prueba del poder divino. El señor de *Tariaran* y cuatro sacerdotes, todos vinculados con el culto a *Xaratanga* se embriagan y se burlan de los ritos a la diosa. Ella los castiga enviándoles vómitos. Para curarse, los sacerdotes les piden a sus hermanas ir al lago a recoger peces, comerlos y eliminar la borrachera. Ellas no tenían redes y toman una cesta para pescar en la ribera (Alcalá, 2000: 350, folio 67v), pero, como *Xaratanga* había escondido a los peces, lo único que capturaron fue una culebra grande, la cual cocieron con maíz y se las dieron a comer. Y después

[...] ya que era puesto el sol, empezáronse a rascar y arañar el cuerpo, que se querían tornar culebras. Y siendo ya hacia la medianoche, teniendo los pies juntos, que se les habían tornado cola de culebra, empezaron a verter lágrimas y estando ya verdinegros del color de las culebras, estaban así dentro de su casa todos cuatro. Y saliendo de mañana, entraron en la laguna una tras otra y iban derechas hacia *Uayameo*, [cerca de] Santa Fe, donde estaban los chichimecas, llamados *hiyocan* y diéronles voces, y ellas dieron la vuelta, y volvieron hacia un monte de la ciudad, llamado *Tariacaherio*, y entráronse allí en la tierra todas cuatro (Alcalá, 2000: 351, folio 67v).

En medio de las rivalidades que *Tariácuri* mantuvo con los de *Curinguaro*, que los asediaban permanentemente, la utilización de espías transformados en animales fue algo necesario. La *Relación* señala dos casos:

Entonces enviaron espías, diciendo que estaban en lugares muy fragosos, y vinieron los espías y no pudieron llegar, y tornáronse y contrahicieron los adives y leones y lechuzas, y otros pájaros llamados *purucuzi* (Alcalá, 2000: 427, folio 97v).

[...] se dice que los de *Curíngaro* nos han de destruir, y dicen que han venido a poner espías, y que se tornaron leones y adives, sabiendo en los lugares fragosos en que estamos [...] (Alcalá, 2000: 428, folio 98).

Hasta aquí la *Relación* y otras fuentes que nos hablan de la vida de los P'urhepecha antes del periodo hispánico. Veamos ahora los cambios producidos en la configuración del panteón y de las interacciones entre los p'urhe y los animales en el periodo colonial y actual.

EL ANTES Y EL AHORA

Si bien la irrupción europea desarticuló las redes sociales, económicas y políticas de los pueblos mesoamericanos, muchos de los elementos de la antigua cosmovisión se refugiaron en las esferas domésticas y productivas, de modo que en la “religión popular” (Báez, 2008), en la idea del cuerpo (López, 2000), en el trabajo agrícola y su relación con el tiempo y la naturaleza (Broda, 1991), es posible hallar elementos que proceden del complejo cultural mesoamericano, así como en las relaciones que los P'urhepecha del Lago de Pátzcuaro establecen con sus deidades del mundo natural.

Una breve comparación entre los sentidos que asumieron lo animal, lo humano y lo divino antes y después del periodo colonial puede darnos las claves sobre las actuales interrelaciones de la cultura p'urhe con los animales. Frente al mundo de divinidad-humanidad-animalidad trazado anteriormente, se impuso uno nuevo, en algunos casos de manera rápida y dramática y en otros con lentitud.

Consideramos que la crónica de la primera entrevista entre el cazonci y los españoles que llegaron a Michoacán y los regalos que se hicieron entre ellos, nos ofrece con toda claridad el encuentro de dos cosmovisiones y mundos opuestos. Es en ese sentido que muchos de los elementos histórico-míticos contenidos en la *Relación* deben verse a la luz de la inteligibilidad de ciertos elementos clave, donde

buena parte se fundamenta en las relaciones, jerarquías y elementos de organización social que se proyectan muchas veces como representaciones zoomorfas.

Hacia finales de 1521 un grupo de españoles llega a Tzintzuntzan. En la ceremonia de acercamiento los españoles le dan al cazonci plumas de quetzal que habían obtenido de los mexica y, por su parte, el cazonci les ofrece cinco venados. Al despedirse, los españoles regalan al cazonci diez puercos y un perro, lo que él agradece diplomáticamente con mantas, *xicales* y *cótaras* de cuero. Una vez que se marcharon, se narra que ocurrió lo siguiente: “[...] y como viese el cazonci aquellos puercos dijo: ¿Qué cosa son éstos? ¿Son ratones que trae esta gente? Y tomólo por agüero y mandólos matar y al perro, y arrastrároslos y echáronlos por los herbazales [...]” (Alcalá, 2000: 660, folio 44).

No obstante lo anterior, el primer animal doméstico introducido masivamente a Michoacán fue el puerco. En 1525 se reportan las primeras piaras en Pátzcuaro. Caballos, vacas, borregos y gallinas llegaron a Pátzcuaro y Huaniqueo hacia 1530. En 1532 ya había vacas hasta en Pamatácuaro, al extremo noroeste de la sierra (West, 1948:49).

El burro llegó a México hacia 1531 y a Pátzcuaro mucho después, en 1560. El gato y la cabra también llegaron tarde, pero en la sierra la cabra nunca “hizo verano”, como tampoco lo hicieron conejos, patos y gansos. El gusano de seda y la morera introducidos hacia 1570 tampoco tuvieron feliz acogida (West, 1948; Brand, 1951).

La introducción de nuevas especies llevó simultáneamente a un gran cambio en los patrones productivos que, de manera simplificada, obedecía a un sistema extractivo basado en la minería y que tuvo como correlato el desarrollo de la encomienda productora de granos y carne para apoyar a los centros mineros, ubicados en las cercanías de la región p’urhe.

Los datos que ofrecen fuentes diversas permiten una aproximación a tal proceso. En 1532 los pueblos del norte del lago tributaban con pescado, y todavía hacia 1533 el encomendero Juan Infante menciona que le tributaban con pieles de felinos (Warren, 1977: 291 y ss). Una de las primeras especies impuestas fueron las gallinas, ya que cada indio debía dar en tributo doce gallinas de castilla, seis gallinas de monte (o de la tierra, como las llaman los documentos coloniales) y un guajolote. En algunas de las *Relaciones geográficas* se ofrecen datos aislados

sobre esos años de transición; por ejemplo, la de Tancítaro señala el muy extendido uso del calzado hecho con cuero de venado (*Relación de Tancítaro*, 1580, en Ochoa y Sánchez, 1985: 159).

Hacia 1548, el encomendero de Cutzio se compromete a aprovisionar, entre otros alimentos, de carne de puerco y especialmente de guajolotes en caso de que enfermaran los esclavos indios, a una mina en el sur de Michoacán.

Cien años después de la intrusión de los primeros animales exóticos, el panorama fue muy diferente. Diversas fuentes describen excelentes condiciones para la crianza y obtención de ejemplares de gallinas, ovejas y puercos en Cuitzeo y cabras en Tingüindín (*Relación de Cuitzeo*, 1579; *Relación de Tingüindín*, 1581, en Ochoa y Sánchez, 1985).

La *Descripción antigua de los curatos y las doctrinas* (1631) ofrece la imagen de Michoacán como una región en la que se cultivaba trigo y maíz, poco se mencionan ya el frijol y el chile (*El Obispado de Michoacán en el siglo XVII*, 1631); y en cuanto a los animales, se destaca la crianza de ganado vacuno, bovino, equino y asnar, y ya muy raramente aparecen datos de fauna nativa, silvestre o domesticada, incluso pescado, en donde puede verse este gran viraje con todas sus consecuencias.

No hay duda de que los elementos ideológicos y religiosos con los que se interpretaba el universo, que daba cohesión a sus miembros y brindaba una visión del futuro, fueron duramente trastocados. Las formas de producción, las especies involucradas, los instrumentos y los ecosistemas que servían de escenario a la interacción con la naturaleza en la época prehispánica, sufrieron grandes cambios en esta área de colonización temprana.

Como parte de otra de las caras del prisma colonizador, al mismo tiempo que se introdujeron nuevas especies, en ambientes frágiles, el venado, el águila, el coyote, el pato, los gavilanes y halcones, la tuza, el caimán, la comadreja, la ardilla, las plumas, las piedras, los montes, el agua, el mar, la luna y el sol no debían ser sagrados ni venerarse, ni pensar que en ellos, o a través de ellos, se manifestaban los dioses.

Estos preceptos impuestos con toda la fuerza de la misión colonizadora, tuvieron sus efectos en las relaciones subsecuentes que se establecerían entre los P'urhepecha y las plantas, los animales y los hongos de la región.

Pronto algunos animales silvestres pasaron de ser dioses, mensajeros de dioses o elemento de la subsistencia, a ser animales “dañosos y perjudiciales”. A partir de dicha conceptualización, la caracterización de lo “útil” y lo “dañino” ligado a la descripción de las especies es por demás interesante, como puede apreciarse en los siguientes dos ejemplos:

Ay lovos yndicus, que por otro nombre se llaman coyotes, que ni son lovos ni zorras, son menores que lovos y mayores que zorras. Pero el efeto y daño que hazen es de entrambas especies, porque ellos matan obexas y gallinas, cabras y cochino chico (Ochoa y Sánchez, 1985: 189).

O esta otra sobre las ardillas:

Ay en este pueblo y jurisdicción muchas ardillas, [...] son tan grandes como conejos pardos [...] son tantas y tan dañosas que las doy a la maldición porque destruyen los graneros de trigo y maíz; horadan las casas y las contaminan y escarban [...] (Ochoa y Sánchez, 1985: 190).

Hoy en día los P’urhepecha se apoyan en su vida diaria en casi todos los animales introducidos por los españoles. Una casa típica del área cuenta con un par de bueyes, uno o dos burros, de uno a cinco perros, dos o tres puercos, varias gallinas, gatos y enjambres de abejas acriolladas. Algunas casas tienen cabezas de ganado vacuno, algunas tienen caballos o mulos y varias familias de la sierra cuentan con rebaños de borregos.

Ahora bien, la oncita y el gavián son enemigos de las gallinas; el coyote, de los borregos y puercos; el puma, de las vacas, y el ratón, la tuza, el venado y la ardilla, de los cultivos de trigo y maíz. Pero, al mismo tiempo, los animales introducidos por los españoles han sido apropiados y difícilmente puede entenderse la milpa sin los bueyes, los leñadores y los resineros sin los burros y las mulas, los cazadores sin los perros, un huerto y patio de casa p’urhe sin gallinas, gatos y puercos. Muchas casas también tienen en sus huertos y patios guajolotes, algún venado chiquito, liebres y conejos de campo, ardillas, huilotas en jaula y, por supuesto, no faltan nunca los cenizales, jilgueros y gorriones, entre otros muchos animales.

Sin embargo, este proceso se ha dado sobre la base de un descenso drástico de la pesca en el Lago de Pátzcuaro, o la desaparición y probable extinción de las especies, así como en la degradación y desaparición de lagos y bosques completos.

La extinción del carpintero imperial, la desaparición en la región del lobo y del jabalí, el no retorno al lago del pato de cabeza roja, del pelícano café, además de la desaparición del guajolote silvestre de la sierra, la casi extinción del *achojki* o el pescado blanco, dan testimonio de una profunda transformación del ambiente del *P'urhepecherio*. Si hablamos de las especies amenazadas, la lista se amplía: los peces *cheua* y *choromo*, el zopilote, el halcón peregrino, el pato cucharón, entre otros.

Prácticamente todas las *Relaciones geográficas* (Ochoa y Sánchez, 1985) para los pueblos de la región consignan hacia 1580 la presencia del lobo y el coyote, llamándolos *adives* y *raposos*, lobos al primero, y *lovos yndicos* o coyote al segundo. Según Lumholtz, el lobo desapareció del área en 1870 (Lumholtz, 1904 [1902]:353) y Leopold, valiéndose de los datos de León, ubica la fecha de desaparición del lobo en Michoacán en 1884 (Leopold, 1977: 455). El coyote persiste gracias a sus habilidades de penetrar en muy diversos espacios y subsistir con una dieta al parecer omnívora.

Por otra parte, la gente de la Sierra que entrevistó el primero de los autores de este texto, hacia 1979, decía que todavía existían algunas “familias” de jabalíes pues causaban grandes destrozos en las milpas, aunque nunca tuvimos evidencias de ello. Hall y Villa, que hicieron un amplio estudio de los mamíferos en Michoacán en 1943, tampoco presentan datos de su existencia (Hall y Villa, 1950).

En diversas entrevistas, los P'urhepecha del Lago y de la Sierra nos platican que han desaparecido: el carpintero imperial, el lobo, el jabalí y el pelícano café; son escasos: el venado, el puma y la gallina de monte; frecuentes: tejón, coyote, gato montés, zorro, armadillo, paloma; y abundantes: conejo, ardilla, zorrillo, tla-cuache, tuza y diversos pájaros.¹¹

La desaparición de especies es la consecuencia de un proceso permanente de pérdida de hábitat, alimento y competencia. La introducción de nuevas especies, o

¹¹ Este cuadro puede confrontarse con la información que ofrecen varias de las fuentes ya citadas: Ochoa y Sánchez (1985), Lumholtz (1904 [1902]: 353), West (1948: 4), Leopold (1977: 455) y Peterson y Chalif (1973: 124).

la sustitución paulatina de unas por otras, no implica la recuperación de los hábitats deteriorados, sino la destrucción y “artificialización” de los nuevos.

Mientras que el siglo xvi fue el periodo de introducción de especies exóticas en el medio terrestre, los siglos xix y xx han sido los periodos de desaparición de especies nativas, desecación de lagos e introducción de especies exóticas, vegetales y animales en el medio acuático.

Actualmente muchos de los animales recobran su papel ritual durante fiestas y ceremonias, como las asociadas a las acciones rituales de petición de lluvias y la fertilidad, también denominada Fiesta del Corpus. Castilleja ha escrito que la Fiesta del Corpus es además la expresión de un ritual en donde “el entorno natural es incorporado en la vida de estos pueblos, ya que el espacio del *cerro* es un elemento que destaca en esta celebración, y es un ámbito de transmisión de la memoria colectiva a partir del cual pueden resignificarse muchos elementos mesoamericanos en contextos actuales” (Castilleja, 2004: 387).

En este conjunto de procesos, debe subrayarse también el acto fundacional de la alianza entre pescadores y agricultores, la cual muestra no sólo una alianza patrilineal sino también expone una relación de intercambio de ofrendas procedentes del cerro —*juata*— (venado, olores, leña) y productos alimenticios y suntuosos, lo que consolida la representación de los cerros como sitios de encuentro entre el cielo y la tierra. La cacería (arcos y flechas como símbolos de poder) y la recolección de leña era otra asociación al cerro, donde el venado, su carne como ofrenda y la piel que transportaba a *Curicaueri*, son elementos rituales de máxima importancia, dado que el cazonci controlaba la provisión de leña para los cues, su olor y el humo como alimento de los dioses, así como las pieles de venado (Castilleja, 2004: 390-391).

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Hemos tratado de contribuir a la comprensión de las maneras en que los P’urhepecha dialogaron con los animales y sus dioses, las formas que asumió la simbolización de los mismos y el conocimiento de una parte del *Sistema de saberes indígenas* de los P’urhepecha. El diálogo que establece este pueblo con los animales

y su medio ambiente puede enseñarnos mucho acerca de su persistencia, sabiduría y cultura, y al mismo tiempo impulsarnos a replantear los caminos para el diálogo intercultural que permita el asombro mutuo, la interacción productiva, la articulación respetuosa y el diálogo y articulación de saberes.

Al respecto, es notable analizar cómo el complejo cosmológico mesoamericano ha cambiado a lo largo del tiempo, mostrando así las estrategias de adaptación y las diversas formas de concebir la historia de los pueblos indígenas y de cómo viven el impacto de la deforestación y el cambio ambiental.

En la concepción actual P'urhepecha, todos los elementos del mundo, humanos (hombres, mujeres, niños, ancianos) y no humanos (agua, viento, rocas, tierra), están vivos, al igual que los seres sobrehumanos (*japingua*, *miringua* o *sumbatsi*) son todos parte de un enorme entramado relacional de mutua dependencia. Como lo hemos analizado, si bien todos están vivos, también es cierto que tienen diferentes grados de “animacidad”, como lo han mostrado Chamoreau y Argueta (2011).

Si nos preguntamos sobre las razones por las que un pueblo elige a un venado o una águila como símbolo de su divinidad, veremos que son las mismas por las que otros eligen una ceiba, un baobaab, el árbol de Buda, el león, el elefante o el tigre. Pero la pregunta es por qué se ha elegido a estos animales o plantas, según estemos en uno u otro continente. Wittgenstein dice que si le fuera dado a un hombre elegir libremente un árbol del bosque para nacer, habría algunos que buscarían el árbol grande, o el pequeño o el mediano, lo importante no es el tamaño, o el poder aparente del árbol elegido, sino algo más profundo, más antiguo. Nos explica que: “El sentimiento que tenemos respecto a nuestra vida como comparable a un ser tal que hubiera podido elegir su situación en el mundo está en la base del mito —o de la creencia— de haber escogido nuestro cuerpo antes del nacimiento” (Wittgenstein, 1992).

Esa notable relación del pueblo P'urhepecha con las esferas espirituales y naturales, vamos a profundizarla analizando en ese otro gran elemento fundador que es el agua. En el siguiente capítulo, dedicado a los saberes P'urhepecha sobre el agua y las formas y espacios de la misma (lluvia, neblina, granizo, manantiales, riachuelos), así como sus diversas denominaciones y representaciones, pueden apreciarse tres elementos básicos de los sistemas de saberes P'urhepecha: en

primer lugar, que se acorta y desvanece la fuerte distinción entre lo vivo y lo no vivo que ha establecido el naturalismo (Descola, 2012); en segundo lugar, el agua como elemento central y marcador del año, estableciendo claramente dos épocas, la de aguas y la de secas, y en tercer lugar, las formas de uso y el acceso a la misma como actividades mediadas por la reciprocidad y el intercambio, o su desestructuración mediante la ruptura de tales sistemas.

3

El agua, elemento fundamental de los P'urhepecha*

Arturo Argueta Villamar
Aída Castilleja González

Para los P'urhepecha, como para el resto de las culturas de tradición mesoamericana, la naturaleza —y con ella el agua— es sagrada y tiene un carácter animado; es una entidad proveedora de múltiples bienes que condensa el sentido de la fertilidad. La observación minuciosa de la naturaleza también ha proveído a los pueblos de conocimientos y modelos de comprensión del universo, culturalmente diferenciados. Si en el capítulo anterior se expuso lo relativo a la importancia de los animales del medio silvestre, aquí abundaremos sobre ese carácter animado que se expresa en distintas formas del agua que son reconocidas en la visión del mundo de estos pueblos. La naturaleza forma parte fundamental de la concepción del mundo, entendida ésta como “[...] la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Broda, 2001: 16); concepción que guarda una estrecha relación con la manera en la que se rige y organiza la vida social.

* El presente capítulo fue escrito por Arturo Argueta Villamar y Aída Castilleja González y publicado en una primera versión en *Cultura y Representaciones Sociales*, revista digital de ciencias sociales, del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, año 3, núm. 5, septiembre, 2008, pp. 64-87 (www.culturayrs.org.mx). Para la presente versión se han hecho diversos cambios y se ha integrado información registrada en comunidades de la Sierra y de la región lacustre. Agradecemos a la revista y a su director fundador, Gilberto Giménez Montiel, su autorización para publicar una reelaboración de aquel texto.

Fotografía 1
El lago de Pátzcuaro y las islas, desde el cerro El Estribo, ca. 1994



Fuente: archivo personal de ACG.

INTRODUCCIÓN

El agua es un elemento fundacional de la cultura P'urhepecha. Los ancestros de este pueblo, denominados *Chichimeca-uacaze*, provenientes de la laguna de Zacapu, erigieron la sede de su poderío en la ribera del lago de Pátzcuaro hacia mediados del siglo xv. Conviven, conocen y aprovechan los espacios lacustres desde hace más de seis siglos en un territorio histórico que se extiende también a ciénegas, valles intermontanos y tierras de alta montaña (fotografía 1). Actualmente se reconocen cuatro subdivisiones que, en conjunto, constituyen el *P'urhepecherio*: la Sierra o Meseta, la Cañada de los Once Pueblos, la Ciénega de Zacapu y la subregión lacustre. En la primera de ellas, por la porosidad y composición de sus suelos, no existen cuerpos de agua permanentes y es, por excelencia, área de recarga de acuíferos que fluye hacia la cuenca del río Tepalcatepec, al río Duero y al lago de Pátzcuaro. En el extremo oriente de la Cañada de los Once Pueblos nace

el río Duero, que corre hacia el valle de Zamora. La ciénega de Zacapu debe su condición al extenso lago que fue desecado durante el siglo XIX para dejar al cultivo fértiles tierras que dieron lugar a haciendas agrícolas de esta área, quedando hoy día un remanente de ese cuerpo de agua vinculado al río Angulo. Pátzcuaro y Zirahuén son los dos vasos lacustres de alta montaña y de sendas cuencas endorreicas cuyas islas y riberas han sido asiento de numerosos pueblos (fotografía 1). En todas ellas, con distinciones en cuanto a la permanencia y volumen del aforo o la escorrentía, corren arroyos —muchos de ellos al fondo de cañadas— durante la temporada de lluvias y brotan manantiales cuyo aforo —aunque con variaciones a lo largo del año— es permanente. Los manantiales —también conocidos como ojos de agua— han sido no sólo la fuente de agua para el consumo de los pueblos, sino elementos protagónicos en narrativas locales y rituales que evidencian su importancia y singularidad.

La observación y reflexión sobre la naturaleza son prácticas estrechamente ligadas a la cosmovisión que han permeado la historia de los pueblos, conformando un sistema de saberes que no es ajeno al cuerpo de creencias, como tampoco lo es a las prácticas de uso múltiple de los recursos naturales de sus respectivos territorios, del acceso socialmente normado a los mismos y que, al constituirse en bienes patrimoniales, posibilitan la reproducción social del grupo y no sólo de los individuos (Toledo y Argueta, 1993: 421, 431).

Para dar cuenta de la importancia del agua, en este capítulo se abordan su disponibilidad y las características de ésta en espacios sicionaturales; las concepciones y saberes sobre el agua y los seres vinculados a ella; los procesos organizativos en torno a su apropiación, las formas de control, el conflicto y sus soluciones; el diálogo de saberes y el uso sustentable del agua entre los P'urhepecha contemporáneos del estado de Michoacán.

El objetivo principal es analizar las formas en las cuales los procesos tradicionales de acceso y control comunitario del agua, incluidas las concepciones, saberes y símbolos asociados, se encuentran relacionados —y en tensión— con nuevas formas y procedimientos tecnológicos de obtención y distribución de este recurso vital en las condiciones actuales de escasez, así como plantear la posibilidad de un diálogo de saberes y una nueva negociación entre los actores sociales, para lograr un aprovechamiento sustentable del agua y de otros recursos naturales

en la región. Si bien la importancia que se les reconoce ha mermado en algunos pueblos como reflejo de cambios asociados a otras formas de obtención del agua, también hemos visto la recuperación de esa importancia y la resignificación vinculada a procesos de reconocimiento y defensa de territorios.

EL AGUA Y LOS ESPACIOS SOCIONATURALES

Los P'urhepecha habitan una extensa área montañosa del Eje Neovolcánico Transversal, ubicada en la porción centro y noroccidente del estado de Michoacán. La lluvia en la región se precipita en una cantidad de 1 500 mm anuales, en promedio, tan sólo en un lapso de cinco meses; es decir, son lluvias en chubasco que se presentan regularmente de junio a octubre.

Debido a la gran porosidad y filtración de los suelos de Ando que predominan en la región, el agua captada a lo largo y ancho de su territorio casi desaparece apenas cae. Esto es particularmente notorio en la Meseta o Sierra que representa la mayor proporción del *P'urhepecherio*. Por ello, y por el origen volcánico de su topografía y de sus suelos, las corrientes superficiales son —en su gran mayoría— temporales pues su caudal depende del ciclo de lluvias.

El agua de lluvia que es captada en la región, cuya altura varía entre 2 000 y 3 500 msnm, se introduce rápidamente al subsuelo para luego aflorar en las estribaciones de la Sierra. Fluye y nutre los veneros que alimentan a los lagos de alta montaña de las cuencas endorreicas de Pátzcuaro y Zirahuén,¹ da origen a los ríos Duero y Cupatitzio (cfr. Gómez y Madrigal, 1982: 12; IMTA, 2004: 76) y nutre los ríos y valles de la Tierra Caliente (cuenca de Tepalcatepec y valle de Apatzingán).

En las culturas mesoamericanas —y los P'urhepecha no son excepción—, el ciclo climático anual modula la vida social de los pueblos. Los cambios estacionales (secas y lluvias) pautan las secuencias del quehacer cotidiano, incluido

¹ Otros lagos a los que daban origen dichas aguas subterráneas fueron desecados, la laguna de Tiripetío en el periodo colonial y el extenso lago de Zacapu, durante el Porfiriato, ambos con el objetivo de acrecentar áreas de cultivo para beneficio de las haciendas.

Fotografía 2

Janikua kuruenchekua, nubes de tormenta



Fuente: archivo personal de AAV.

el trabajo en la siembra —sobre todo del maíz—, pero también de las prácticas de la cacería, la recolección, las actividades forestales y la pesca, cuyos productos se integran al sustento familiar, así como la elaboración de productos diversos con base en arcilla, madera, fibras vegetales y animales, orientadas al intercambio. *Tatá Janikua* o el Señor de la Lluvia, es una figura principal en el mundo P'urhepecha (fotografía 2). Los cambios estacionales también acompañan las secuencias temporales y espaciales de la vida ceremonial y, con ella, de sus prácticas rituales, muchas de las cuales tienen un claro sentido propiciatorio —petición de lluvia, de buenas cosechas, mantenimiento de la fertilidad— y están regidas por prescripciones comunitarias. En ellas el compromiso y el cumplimiento con el ámbito de lo sagrado, así como de la comunidad, ocupan un lugar relevante.

Las actividades vinculadas al aprovechamiento de los recursos naturales, en cualquiera de sus modalidades, están enfrentando el problema del deterioro

ambiental y, con ello, la merma de los recursos otrora utilizados en los sistemas productivos. La extracción desmedida de recursos forestales y el cambio del uso de suelo para dar lugar a grandes plantaciones de aguacate y otros frutales son dos procesos que han afectado la calidad de los suelos y han aumentado la demanda de agua para riego y para consumo humano y animal. Otras formas de trabajo insertas en el mercado regional, nacional e internacional, están presentes —en distintos grados— en la vida cotidiana de las comunidades. Estos cambios en la vida económica coexisten o se contraponen entre sí, no sólo en lo que compete a las modalidades de organización del trabajo familiar, sino también dialogando o distanciándose de conocimientos y prácticas sociales inherentes a las actividades asociadas a las condiciones del entorno natural que históricamente formaron parte de bienes patrimoniales colectivos.

CONCEPCIONES Y SABERES SOBRE EL AGUA Y LOS SERES DEL AGUA

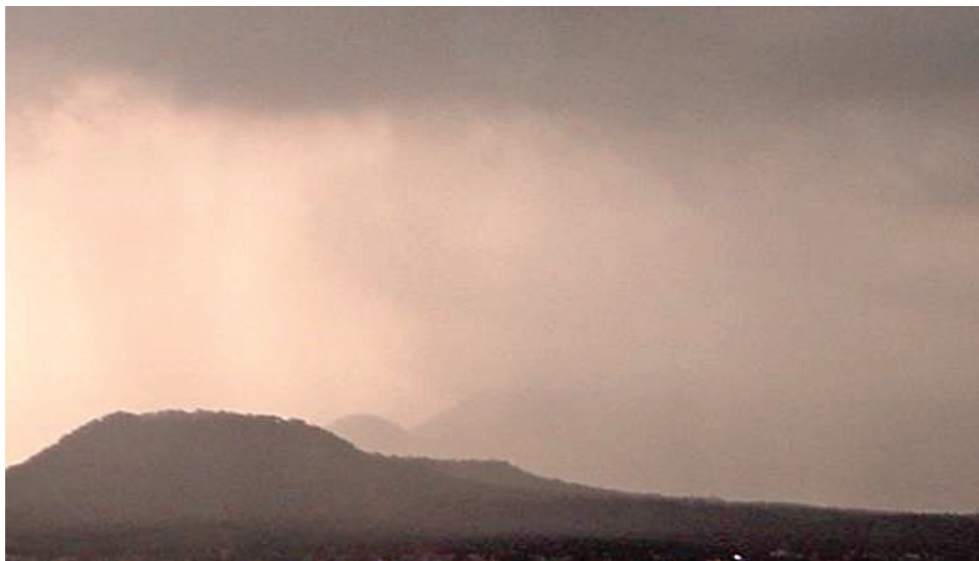
Cuando hablamos de la importancia y el sentido del agua en la vida de los pueblos que conforman el *P'urhepecherio* estamos obligados a reconocer el carácter específico de las distintas formas en las que ésta es reconocida e integrada en la vida de este pueblo. Sin negar la existencia de nociones genéricas, no es lo mismo para los P'urhepecha referirse a la lluvia (*janikua*, lluvia normal; *janintserbakua*, chubasco), que al agua de los lagos (*japondarhu*, *japonda*), a los riachuelos (*itsi sapichu*, *iorhekua* o *xarhiandikua*) o a los manantiales (*itsiarhu* o *itsi uérakua*)² (fotografía 3).

Como en muchos pueblos agricultores, la distinción del ciclo anual en tiempo de lluvia y secas pauta las prácticas rituales. Durante los meses de secas, los rituales suelen tener un sentido propiciatorio, como claramente es el caso de las festividades en torno a los manantiales y aquéllos cuya finalidad es pedir la lluvia o asegurar que ésta se mantenga: las fiestas de la Santa Cruz y la de San Isidro (el

² Véase Velásquez (1978: 129), así como el *Diccionario Grande*, que la consigna como *Itsi ueratirhu* (*Ytsi veratiro*, en el texto) (1991: 475).

Fotografía 3

Tatá Janikua, el Señor Lluvia cubriendo los cerros de la sierra



Fuente: archivo personal de AAV.

3 y el 15 de mayo, respectivamente), o la celebración del Corpus o *Ch'anantskua* (de fecha variable entre mayo y junio).

Además de estas prácticas que se sustentan en variantes locales de la organización comunitaria, son recurrentes otras prácticas de protección en situaciones de granizadas o borrascas. Ante la proximidad de una borrasca que la gente sabe reconocer con certeza, es común que salgan a la parcela o al solar a esparcir agua bendita,³ al tiempo que rezan alguna plegaria, en tanto que las temidas “culebras de agua” son ahuyentadas blandiendo un machete frente a ellas con la intención de cortarlas.

³ En pueblos de la laguna, utilizan para estos fines el agua que fue bendecida el Sábado de Gloria, tarea para la cual la participación de mujeres de distintas edades es de central importancia. Son ellas quienes llevan agua en ollas o cubetas, a las que también les ponen flores. También hacen uso de esa agua para proteger la casa y a los miembros de la familia en una situación de envidia o sospecha de que alguna persona quiere hacerles algún mal.

La observación de la naturaleza y los conocimientos acumulados y transmitidos de generación en generación, han hecho posible el reconocimiento de cambios cíclicos en el nivel de la laguna. Los pobladores de las islas y de la ribera hablan de ciclos de alrededor de 50 años durante los cuales baja su nivel, para luego recuperarse;⁴ además, tienen un claro conocimiento de las oscilaciones en función de los ciclos lunares y de la influencia de éstos en la pesca (Argueta, 2008: 171). Los pescadores también reconocen las variaciones en la presencia de los peces a lo largo del año y ubican lugares específicos de donde éstos “salen”; así sucede con el cerro La Acúmara (*Akumara juata*), cuyo nombre se debe a que se piensa que en su interior se forman los peces de esa especie para adentrarse en la laguna a través de un arroyo que fluye desde dentro de dicho cerro. De manera similar a las ideas en torno a entidades anímicas que habitan en el bosque y son considerados dueños de ciertos lugares, en la laguna *La Jápíngua*, personaje relevante en el universo simbólico de los P’urhepecha, figura como el rey, el dueño o protector de los peces (Velásquez, 1947: 85). En la tradición oral de los P’urhepecha, sobre todo los asentados en la zona lacustre, la laguna forma parte de la trama de relatos que hablan de su origen, de los seres que en ella habitan y de ciertos eventos que tuvieron lugar ahí. Al transmitirse en el ámbito familiar y comunitario, no sólo dejan ver la importancia de la laguna en el sistema de conocimiento y de creencias, sino también van actualizando el sentido ontológico que suele tener este tipo de piezas narrativas.

Los *itsiarhu* o *itsi uérakua* (manantiales u ojos de agua) que brotan en las laderas de los cerros que forman los paisajes de las tierras altas tienen una importancia de primer orden, no sólo por el beneficio que de ellos obtienen para el consumo, sino porque comúnmente en ellos está fincado el origen de los pueblos. Los manantiales son lugares protagónicos en aquellos relatos que explican la manera en que afloró el agua y de la trascendencia que ello tuvo en la reubicación de los centros de población, muchas veces en referencia a los pueblos que se formaron

⁴ El actual deterioro de las condiciones de la cuenca ha modificado la alternancia de estos ciclos y difícilmente puede esperarse una elevación en el nivel de la laguna que logre recuperar la superficie y profundidad que otrora tuvo.

por disposiciones oficiales, desde las primeras décadas del periodo colonial hasta adentrado el siglo XVII (fotografía 4).

La tradición oral en torno a los manantiales constituye una forma propia de narrar la historia local, como también lo es la manera en la que han obtenido sus beneficios y han mantenido su control en un ámbito estrictamente comunitario. Son, por todo esto y por un cuerpo de creencias en torno al agua, marcajes importantes de su territorio y lugares nucleares en el despliegue de los rituales que se llevan a cabo durante el periodo de estiaje —en muchos casos asociadas al carnaval— y que tienen un carácter eminentemente propiciatorio, sustentado en un sentido de reciprocidad a través del cual se establecen o refuerzan vínculos entre los miembros de la comunidad y se fincan relaciones con entidades sagradas vinculadas al agua.⁵

La trama de las narraciones sobre los manantiales tienen elementos similares, aunque también son importantes las variantes locales, evidencia inequívoca de formas particulares de apropiación y de reelaboración en la manera de explicar su historia y de dotar de sentido sus prácticas rituales, llegando incluso a constituirse en referentes culturales de la identidad comunitaria. En abril de 2011, el pueblo de Cherán asume la defensa de sus bosques y de sus manantiales, lo cual se constituyó en el factor detonante de un proceso que, al paso de los meses, los llevó a rehacer su forma de gobierno y de protección de su territorio.

De este tema, que se aborda en el último capítulo de este libro, aquí sólo interesa mencionar el papel que en este proceso tuvo el manantial de La Cofradía, el cual se constituyó en uno de los emblemas de la defensa. En el cerco que

⁵ Por ejemplo, uno de los manantiales que surten de agua al pueblo de Angahuan es el sitio donde, antes del carnaval, se congregan dos de las autoridades tradicionales de alta jerarquía con sus respectivos acompañamientos: deberán lavar y habilitarlo en cumplimiento de una de sus obligaciones principales. De este manantial, ubicado en el cerro de *Uékato*, procede el agua que se lleva al *Iurixhio* para distribuirla en ocasión del reparto ritual del agua, las noches del jueves y viernes de la Semana Santa, ceremonia con la que el *Pitapi* concluye con las obligaciones encomendadas por el orden ceremonial de su comunidad. Este manantial también es el sitio donde deberá —debería— bañarse a la novia antes de su boda, obligación que recae en un grupo de mujeres encabezado por quien habrá de ser su suegra y familiares más cercanos.

Fotografía 4
Agua del manantial de Kumitzaro



Fuente: archivo personal de ACG.

—mediante el corte y la quema de bosques— le fue siendo tendido a la comunidad por parte de la delincuencia organizada, la gente, sobre todo las mujeres, decían: “Si se seca el manantial, entonces sí nos matan a todos”. Este manantial hoy día ha recuperado su aforo, sigue siendo fuente de este líquido para alimentar su red de tomas públicas y ha dado lugar, recientemente, a una nueva empresa comunal embotelladora de agua.

En la tradición oral podemos distinguir aspectos centrales y recurrentes: el personaje principal es una niña o mujer joven, siempre doncella, que en cumplimiento de sus deberes cotidianos debe ir a traer el agua de un manantial que se ubica a una distancia considerable del sitio donde reside. De manera sorpresiva, en el trayecto se le aparece un pequeño pajarito que, revoloteando y con sus alas mojadas, le indica que en ese lugar hay agua, razón por la cual se dispone a coleccionarla en su o sus ollas para luego regresar a su casa. Sorprendidos por la prontitud

de su retorno, sus padres o las personas que la tienen bajo su cuidado, le piden una explicación, por lo que ella no puede mantener el secreto. En el desenlace se menciona de manera recurrente la muerte de la doncella: unas veces por ahogamiento accidental o intencionado, o bien por haber cometido algún acto prohibido. Una variante muy frecuente refiere que la muchacha muere a causa de un enamoramiento cuyo desenlace en matrimonio no es posible, como en Erongarícuaro, Pichátaro y Angahuan. En casos como éstos, e independientemente del nombre del manantial, el agua es reconocida como mujer: María Valdez, María Napiz, María Kachacha, por mencionar sólo algunos nombres. En la mayoría de los manantiales, la muerte —o el sacrificio— de la doncella explica ya sea el brote o la continuidad del aforo del manantial.

Lumholtz visitó la región a principios del siglo xx y fue uno de los primeros investigadores en dar noticia de los muchos relatos al respecto, en su texto las mujeres son denominadas “rebecas” y no “marías”, como el día de hoy, pero la trama es muy similar a la actual.

El agua es escasa y a menudo salobre en la Sierra. Según la tradición, las mujeres de Paracho iban antiguamente por ella a distancia de seis millas. Entonces como ahora, acostumbraban las “Rebecas” ir en grupos, para abreviarse el camino, charlando en su sonora lengua; pero hoy tienen cerca de la ciudad un pozo cuya poética leyenda me refirió el cura del modo siguiente:

Había una joven llamada Tzitzic (flor), que era sacerdotiza del Sol. Como era muy hermosa, causaba grande admiración a los mozos. A veces iba sola por agua, se reunía con su novio, y tanto se entretenían, que a su regreso la regañaban los padres porque volvía tan tarde. A pesar de todo, los enamorados continuaban juntándose, y tanto se olvidaron del tiempo cierta ocasión, que le hubiera sido imposible a la muchacha llegar hasta la fuente. Llena de angustia se puso a invocar al Padre Sol, suplicándole que le concediera encontrar agua cerca para no incurrir en la cólera de sus padres. Estando en ello, vio salir un pajarito entre el zacate, sacudiendo las alas como si acabara de bañarse y arrojando gotas de agua; comprendió el punto que el Padre Sol le había otorgado lo que le pedía, haciéndola encontrar una fuente, y rebosante de alegría llenó su *lirímacua* y se encaminó a todo prisa a su casa.

Sus padres quedaron sorprendidos al verla tan pronto de vuelta y supusieron que el novio la habría ayudado con el cántaro; pero ella les dijo que no había tal, sino que en el mismo camino por donde hacía muchos años iban las mujeres por agua, había encontrado una nueva fuente. Todas las personas principales acudieron a oír el maravilloso relato y fueron a visitar el manantial donde abrieron un pozo de doce varas de hondo, que hasta el día constituye para la ciudad el principal depósito de agua [...] (Lumholtz, 1981: 378-379).

Más adelante, este mismo autor, al hablar del acarreo de agua como tarea básicamente femenina, relata esta costumbre en Cherán y en Ihuatzio; en este último caso ofrece detalles sobre la manera en la que un muchacho establece compromiso con una muchacha al romper el cántaro donde lleva el agua (Lumholtz, 1981: 405-406).⁶

En casi todos los pueblos donde se han registrado estas narraciones en torno a los manantiales, hay rituales que hacen alusión o rememoran una parte de su trama. A través de este tipo de acciones encabezadas, año con año, por autoridades locales —civiles, agrarias y de la jerarquía religiosa— se actualizan las creencias en torno al agua. También se refrenda el sentido comunitario del trabajo que se requiere para lograr un beneficio que redundará en la permanencia de la fuente de agua (Castilleja, 2007: 93-95).

En la ciudad de Uruapan a partir del año 1997 se ha revitalizado la ceremonia de la bendición del agua, donde participan más de seiscientas “Aguadoras” de los Barrios tradicionales. Pérez Ruiz y Apan (2022) demuestran que se trata de un doble proceso de recuperación tanto cultural de la identidad P’urhepecha como ambiental del río Cupatitzio. Para algunos autores podría tratarse de una “tradicción inventada” pero no es así. Hobsbawm (2002) ha caracterizado dos tipos de procesos: “tradicción inventada” e “innovación de la costumbre” y aquí estamos indudablemente ante el segundo caso.

⁶ Zalpa (1982), en un estudio más reciente que el de Lumholtz, volvió a indagar sobre el tema y obtuvo una gran cantidad de narraciones muy similares, aunque con variantes locales.

PROCESOS ORGANIZATIVOS, GESTIÓN Y APROPIACIÓN SOCIAL DEL AGUA

Las comunidades P'urhepecha se caracterizan por una alta concentración de población,⁷ cuyo sustento se basa —fundamental aunque no exclusivamente— en un conjunto diversificado de actividades productivas, muchas de ellas vinculadas de manera directa con el aprovechamiento de recursos naturales disponibles en las tierras que les pertenecen bajo el régimen de bienes comunales o ejidos.⁸ El deterioro ambiental asociado a los cambios en la organización de la economía ha incidido también en la erosión de formas de organización comunitaria y en la pérdida de conocimientos y prácticas que habían posibilitado un manejo diversificado de los recursos y mejores condiciones del entorno natural.

Los pueblos asentados en tierras contiguas a los lagos tienen un aprovisionamiento de agua directo de éstos, o bien se surten de ella mediante norias o pozos artesanales. Hay además numerosos manantiales en distintos puntos de la geografía P'urhepecha otrora cubierta por espesos bosques; sólo unos cuantos son de caudal abundante y permanente —como los ya señalados antes—, en tanto que la mayoría de ellos son de aguas intermitentes. Por estas características, el agua no es, ni ha sido, un elemento abundante, como tampoco ha sido de acceso fácil.

El hecho de que los manantiales se consideran como patrimonio comunitario, explica el carácter colectivo de las decisiones y del trabajo que se requiere para mantener en buenas condiciones tanto el lugar donde brota el agua como el tendido y uso de la red que la distribuye. Las decisiones también abarcan lo

⁷ Las cifras de población total de la mayoría de los centros de población están por encima de los 1500 habitantes, llegando a registrar cifras que rebasan 5000 (INEGI, 2001). Salvo algunas excepciones que tienen la categoría político-administrativa de cabeceras municipales, los más de ellos son jefaturas de tenencia.

⁸ La agricultura es predominantemente de temporal y orientada al autoconsumo, excepto las huertas de aguacate, frutales y hortalizas —todos ellos cultivos comerciales— que requieren de riego y se ubican en las estribaciones de la sierra, en su vertiente hacia las tierras más cálidas. En los primeros —de temporal— hay un claro predominio de tierras en propiedad social, en tanto que en los segundos se extienden en tierras en propiedad privada y la fuerza de trabajo es fundamentalmente asalariada.

Fotografía 5
Pasando frente al chorro de agua, en la apertura
del pozo profundo de San Felipe de los Herreros



Fuente: archivo personal de ACG.

que compete a patrones de consumo para satisfacer las necesidades del ámbito doméstico, así como para el sostenimiento del ganado. Cuando se trata de manantiales que siguen un determinado curso, se opta por un uso diferenciado de espacios a lo largo del cauce: para el consumo humano, para el aseo personal y el lavado de ropa,⁹ así como sitios de abrevadero. Cuando se ha optado por conducir

⁹ Estos lugares, como ya se mencionó, tienen también un carácter sagrado que se expresa en ocasión de ciertas prácticas rituales que prescriben que la ropa de las imágenes religiosas deberá ser lavada en esos sitios, en condiciones claramente definidas. En San Juan Nuevo, días previos a la fiesta de la Virgen de la Inmaculada que reside en la capilla del hospital, el sacerdote debe ir al manantial de Pantzingo a colectar el agua con la cual su esposa, con la ayuda de otras mujeres, “bañará” a la virgen. Llevan a la Virgen de la Natividad, a la que atan

el agua al pueblo, facilitando o eliminando el acarreo en ollas o contenedores de distinto volumen, ésta fluye hacia una fuente o pila comunitaria, hacia hidrantes públicos distribuidos de manera homogénea en el pueblo o a tomas domiciliarias. En estos casos entran en juego distintos mecanismos para garantizar el abastecimiento al total de la población, tales como días y horarios en los cuales se abren o cierran las llaves, el racionamiento del volumen por familia, y la sanción por parte de las autoridades locales ante el incumplimiento de los acuerdos (Ávila, 1996: 284-288).

Así como hay casos en los cuales se procuran las buenas condiciones de los manantiales, también es cierto que las formas recientes de obtención de este líquido —sea por perforación de pozos profundos o por agua que se surte como una mercancía más— ha generado descuido, abandono y significación de los manantiales. En Cocuchucho, hacia 2012, al pasar junto a un lugar donde brotaba agua y hoy se acumula basura, la persona con quien caminábamos nos hizo notar: “Antes aquí veníamos por agua, ya no sale; el agua se fue para otro lado”. Al darnos esta explicación, dejó en claro el carácter volitivo del agua: la causa no era que se hubiese tapado el manantial, sino que el hecho de no haberlo cuidado generó el enojo del agua y el cambio de rumbo de su caudal.

A estas formas de abastecimiento, y como consecuencia de problemas de escasez de agua que se han agudizado a lo largo de las últimas décadas, se ha intensificado y generalizado la perforación de pozos profundos para garantizar el abasto de agua (fotografía 5). También es cada vez más común la distribución de agua en pipas por parte de los ayuntamientos y la compra de agua a particulares (pipas para llenar depósitos domésticos o garrafones de agua para consumo humano). Estas formas de distribución han coexistido con el desplazamiento paulatino del sentido del usufructo colectivo del agua y las formas de control social sobre el recurso ancladas en el ámbito comunitario, hacia otras que competen exclusivamente a la administración municipal.

en su espalda una pequeña olla donde trasladan parte del agua que utilizarán; le llevan también dos plantas: nurite y San Juan Canembo, para que la capilla se impregne del olor del cerro.

Las obras hidráulicas son un renglón siempre presente en los planes de desarrollo en los tres niveles de gobierno —federal, estatal y municipal— dando poca atención a las prácticas, modalidades de organización y conocimientos locales. Paradójicamente —y esto debe subrayarse—, las obras de agua potable,¹⁰ drenaje y alcantarillado, consideradas como indicadores de desarrollo regional y comunitario, van aparejadas al surgimiento o agudización del problema del agotamiento de las fuentes de abastecimiento y a la descarga de aguas negras que, en el caso de la zona lacustre de Pátzcuaro y, en menor grado en la de Zirahuén, ha generado ya enormes problemas ambientales que han sido ampliamente documentados.

Estos escenarios tienen detrás de sí la interacción de múltiples factores —tanto de índole natural como social— que han incidido en los problemas de escasez y en la generación de conflictos intra e intercomunitarios que se han agudizado a lo largo de —por lo menos— las últimas tres décadas. Sin pretender ser exhaustivos, podemos señalar que los casos documentados muestran la confluencia de factores demográficos, de modificación en los niveles de precipitación pluvial, de deterioro ambiental propiciados por la deforestación y el cambio de usos del suelo, de mayor diferenciación social al interior de las comunidades, y de fuertes conflictos intercomunitarios por el acceso a los recursos forestales e hídricos.

Las respuestas comunitarias ante estos conflictos también han sido diversas: unas evidencian una mayor capacidad por parte de las instancias de organización local en la resolución y definición de estrategias para garantizar el abasto del agua, en tanto que en el otro extremo se ubican los casos en los cuales el control ha sido transferido casi en su totalidad a instancias que quedan fuera del alcance de las instituciones locales. Entre las primeras destacan las experiencias promovidas en diversos pueblos de la Meseta, como San Felipe de los Herreros, Nahuatzen, Cheranatzicurin, entre otros, en las cuales la gestión local se ha acompañado de procesos de fortalecimiento de instancias de organización comunitaria; son procesos que no se limitan a la gestión de

¹⁰ El estudio de Ávila, llevado a cabo en distintos centros de población de la región a finales de la década de 1980 y principios de 1990, reporta diferencias importantes en consumo que oscilan entre nueve y 140 litros por persona al día. La primera cifra corresponde a comunidades donde no existen tomas domiciliarias y el abasto es fundamentalmente por acarreo, en tanto que la segunda compete al medio urbano (Ávila, 1992: 191-192).

la obra hidráulica que se requiere para la obtención del agua, sino también a su manejo, mantenimiento y control social. Mucha tinta ha corrido para documentar la problemática del agua y seguramente mucha queda más por emplearse. Por nuestra parte consideramos que es muy importante buscar, en el registro puntual de conflictos y experiencias en torno al manejo y gestión de agua, exitosas o no, alternativas de solución a este problema que, aunque se refleja en el ámbito comunitario, no puede desligarse de factores políticos, sociales y económicos.¹¹

El grado de diferenciación y desgaste de las estructuras comunitarias es uno de los factores que —en gran medida— explican esta polarización, así como las variantes que se ubican en uno y otro extremos. Atender estas particularidades permite entender procesos locales que nos muestran que el uso de una cierta tecnología —por ejemplo la horadación y mantenimiento de un pozo profundo— no necesariamente implica el desplazamiento de formas de organización comunitaria en torno al agua, como tampoco del cuerpo de creencias en torno a ésta: por ejemplo, en Xarácuaro, el mismo tipo de acciones rituales que se dirige a los pozos y norias se ha transferido al pozo profundo, obra que —desde hace dos décadas— ha complementado el abastecimiento a la población bajo regulaciones que se deciden en la asamblea comunitaria. El reto es, sin duda, el de hacer compatibles las nuevas tecnologías que posibiliten una mejora en las condiciones de vida de los pobladores con las modalidades de organización en el ámbito comunitario, las condiciones del entorno y de los recursos naturales disponibles.¹²

DIÁLOGO DE SABERES Y USO SUSTENTABLE DE AGUA

La historia de los pueblos que conforman el *P'urhepecherio* da cuenta de diversas estrategias para la captación, almacenamiento y conducción del agua para

¹¹ La obra editada por Ávila (2002) muestra un amplio panorama a través de la compilación de numerosos estudios de diferentes latitudes y diversos enfoques.

¹² Un planteamiento similar ha sido expuesto en un trabajo reciente en comunidades de la zona lacustre. A partir de la presentación de dos estudios de caso, muestra los factores que coadyuvan o se contraponen a lograr un desarrollo sustentable, entendido como una opción del desarrollo que requiere de la participación de los propios actores en la definición y ejecución de acciones (Soares, 2007: 12, 18).

el consumo humano y animal. Son estrategias que han estado integradas a la organización comunitaria y tienen detrás de sí un cúmulo de conocimientos y prácticas que han logrado mantenerse vigentes. La problemática ambiental contemporánea del agua en la región se deriva no sólo del aumento en la demanda a causa del crecimiento demográfico, del cambio de patrones de consumo, de la ampliación de las redes de distribución y de tomas domiciliarias, de las descargas de aguas servidas, sino también de la modificación de las modalidades de su gestión y control.

Debido a las formas de planeación —o a la falta de ella—, del crecimiento urbano, al problema del abastecimiento se suma el del tratamiento de las aguas negras. A lo largo de las dos últimas décadas, desde entidades gubernamentales y bajo el esquema de una administración centralizada, se han implementado obras tendientes a su solución mediante la instalación de plantas de tratamiento que requieren de costosa infraestructura, tecnología altamente especializada y de instancias burocráticas que dificultan su operación constante y eficiente.¹³

Los últimos cinco años presentan otros panoramas con vistas a reducir los niveles de contaminación y restablecer la capacidad de autorregulación (o autopurificación) del lago. En diversos centros de población de la zona lacustre se ha promovido el diseño y uso de tecnologías acordes con la composición y el volumen de las descargas, buscando mecanismos de manejo y administración local, tales como pozas de sedimentación y humedales artificiales (IMTA, 2004: 87). La puesta en marcha de estas acciones y la manera en las que han sido adoptadas por las instancias locales, nos coloca ante escenarios en los que es viable identificar la permanente generación y transmisión de saberes y prácticas en las cuales la comunidad, como sujeto colectivo, ocupa el lugar central que es necesario reconocer y fortalecer. Persiste con ello el impulso, en las instituciones locales, del modelo de apropiación colectiva, el acceso normado y ritualizado, y se apunta a

¹³ Las ciudades de Pátzcuaro y Quiroga han sido destinatarias de este tipo de obras que funcionan parcialmente; solamente una de las plantas en la primera de estas ciudades ha mantenido un funcionamiento constante y en ella se procesa sólo una parte de las descargas de este centro urbano, que concentra 40% de la población total de la cuenca. En la isla de Xanitzio, la planta de tratamiento de aguas negras, hoy inactiva, es muda testigo de planeaciones fallidas.

la participación comunitaria como elemento principal para la resolución de un problema complejo: el uso sustentable del agua en la región.

El abastecimiento y el tratamiento del agua para evitar mayor deterioro ecológico son tareas que requieren la participación de todos los actores involucrados de los distintos niveles de gobierno. Ello también requiere un cambio en la orientación de las políticas públicas que garantice la incorporación de otros conocimientos, mecanismos de control e instancias de toma de decisiones que competen al ámbito local y que se sustentan en formas propias de concebir y actuar en el mundo que se han configurado social y culturalmente.

NOTA FINAL

Históricamente, el agua ha sido uno de los elementos fundacionales de la cultura P'urhepecha. En el largo periodo colonial, y sobre todo en los años recientes, se ha convertido en un foco de conflictos y su control ha estado asociado a estructuras de poder.¹⁴ La escasez de agua que se deriva tanto de fenómenos de carácter natural, como de los nuevos patrones de consumo y las nuevas formas de control sobre el recurso rompe, de manera drástica, con las modalidades en las que dicho control se había dado por parte de las comunidades indígenas.

El agua —mucho o poca— ha dejado de ser un bien cuyo destino exclusivo está orientado a la sociedad local que la consume; el agotamiento de estas fuentes ha obligado a la perforación de pozos profundos que precisan de tecnología no sólo para la horadación, sino también para la extracción y distribución del líquido

¹⁴ Baste recordar algunos de los estudios sobre la emergencia del Estado en el altiplano central y cuyo principal argumento es el surgimiento y fortalecimiento de sociedades en las cuales las obras hidráulicas (para el diseño de ciudades, control de los flujos para la irrigación y abasto humano) jugaron un papel importante. Planteamientos como los expuestos por Palerm y Wolf (1972: 120-128) y Bohem (1986: 93-96 y 354-359) llaman la atención sobre la importancia de atender los niveles de organización supracomunitario donde se concentra el poder. Si bien en estas propuestas el énfasis está puesto en un polo opuesto en el nivel comunitario al que nos hemos referido, su utilidad radica en la necesaria consideración de la interacción entre ambos polos.

a través de infraestructura hidráulica cuyo control rebasa las instancias y el control locales, lo cual está originando situaciones de fuerte descontento.¹⁵

De todos los sectores involucrados depende el futuro de este recurso fundamental en la región. Si hablamos de desarrollo, estamos obligados a incorporar la dimensión cultural dentro de los modelos de desarrollo; no se trata de destacar aspectos que, en una mala lectura, sean vistos de manera folclorizante, sino de aprender de la cultura de estos pueblos para comprender las múltiples relaciones que entretienen una visión del mundo en la cual el entorno natural no está dissociado de la vida social, y en la que la vida comunitaria y los patrimonios colectivos son también elementos rectores. La solución de la problemática del agua no provendrá sólo de los saberes técnicos ni de los saberes locales, sino de ambos; no sólo de la inversión foránea o local, sino de ambas, y sin duda debe dejarse atrás la imposición y la exclusión para dar paso al acuerdo, los consensos y la suma de voluntades, los cuales pueden ser la clave para un desarrollo sociocultural de largo plazo.

¹⁵ Hemos visto, en años recientes, las experiencias de organización de las mujeres del pueblo *ñat'ro* (mazahua) del Estado de México, que se resisten a aceptar que el agua que se produce en sus territorios se destine al abastecimiento de grandes centros urbanos, dejando a sus pueblos al margen de todo beneficio.

Ciudades, pueblos y ranchos: una triada en la organización del espacio*

Aída Castilleja González

En capítulos anteriores nos hemos referido a la extensa región en la que se distribuyen los P'urhepecha. Su ubicación en la identidad y el territorio nacional la hacen parte del eje volcánico transmexicano. Hemos también mencionado que, dadas las características del medio físico, la región se considera subdividida en su interior; tales subdivisiones han llegado a constituirse en un referente de identidades. Interesa ahora dar cuenta de algunos de los elementos que permiten identificar patrones de la distribución de asentamientos a lo largo y ancho de la región, así como de algunas características al interior de ellos.

En este capítulo tomamos como referencia un estudio, ya clásico sobre este tema, publicado por Robert C. West en 1948 con el título *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*. Desde entonces a la fecha, ha corrido mucha tinta desde distintas disciplinas y miradas para explicar múltiples aspectos relacionados con dicha área a la que, en coincidencia o no con la delimitación asumida por West, también se le refiere como área, zona o región P'urhepecha, o bien se le nombra *P'urhepecherio*.¹ Este último término está vinculado a un sentido de reivindicación

* El presente capítulo apareció originalmente en la primera edición y fue elaborado para formar parte de una obra colectiva propuesta para conmemorar el setenta aniversario del trabajo de Robert C. West. El texto se basa en información y estudios recientes sobre temas abordados por el autor, actualizando la información y, sobre todo, la perspectiva de estudio.

¹ Como señalamos al inicio, este término se refiere al área geográfica donde habitan los P'urhepecha. Pedro Márquez precisa: "*Purheecherio* o *p'urhepecherio* se compone de dos palabras: *purhe/p'urhepe* y *echeri* (tierra/territorio, espacio) o indica 'lugar'; es decir, el espacio territorial de los p'urhepecha, área o geografía donde habitan los P'urhepecha" (comunicación personal). Sobre las maneras de nombrar el espacio y la denominación étnica, Kemper y Adkins escribieron un texto breve en el que, basados en la revisión de

étnica similar a la preferencia de la voz *p'urhepecha* en sustitución de *tarasco*, que, como etnónimo, se ha generalizado paulatinamente.

Este capítulo toma como referencia dos de los capítulos de la obra de West: “Población tarasca”, en el que centra la atención en lo que califica como recesión de la lengua indígena y delinea el área de estudio en función de la distribución basada en registros propios y en el censo de población de 1940, y “Asentamientos tarascos”, que aborda los sitios, características y categorías de los núcleos de población y su asociación con fuentes de abastecimiento de agua.²

Estos elementos son punto de partida y parámetro que guían la descripción y reflexión de los apartados que componen este capítulo. A sabiendas de que dentro del área delimitada por West existían otros centros de población que no incluyó en su análisis por haberlos considerado “puramente mestizos”, opté por tomar como base para la comparación el listado de centros de población que West enumera y clasifica en el capítulo “Población tarasca”, y que ordenó según su distribución en alguna de las cinco porciones en las que subdivide su área de estudio: la Sierra, el Distrito Lacustre, la Meseta Norte, la Cañada y la Tierra Templada. Para lograr un contraste entre lo reportado por West y la información censal actual disponible, me limité a retomar sus datos de población y hablantes de lengua indígena por localidad y mantuve la clasificación del autor según la porción en la que se ubican. Consideré pertinente mantener el listado original y eliminar del análisis de temas puntuales la ciudad de Morelia por el sesgo que representa tanto por la continuidad del área como por las cifras de población total. En el anexo 1 se presenta el listado completo, que incluye la información reportada por West y la correspondiente a las cifras censales de 2020.³

trabajos de carácter regional, postulan el tránsito de la “moderna área tarasca” a la “tierra natal *p'urhepecha*” (2004).

² Otros dos apartados de dicho capítulo —los tipos de casas y el sistema de tenencia de la tierra— no están incluidos en este texto.

³ El anexo incluye los 206 centros de población que forman parte del listado de referencia; uno de ellos agrupa a San Juan Tumbio y a Santa María Huiramangaro. En ocho de los centros de población no se reportan datos demográficos en el listado de West, mientras que esta falta de información se eleva a cuarenta en el caso de los datos censales de 2020. Esta diferencia la marca el registro de centros de población que están por debajo de los cincuenta habitantes y que probablemente se trate de localidades

Para fines de este apartado, guiamos el análisis integrando otros aspectos que han sido abordados por Kemper (1976, 1987, 2010),⁴ Roth (1997) y Ávila (2006, 2008), así como observaciones y registros propios que aportan información y perspectivas de análisis en las búsqueda de explicaciones a la compleja interrelación entre las condiciones geográficas, de usos del suelo y ambientales, con aquellas que competen a la distribución de centros de población como factor en la organización del espacio y la vida social. Ahora, como entonces, se presentan elementos interdependientes que muestran características del patrón de asentamientos que distinguen esta área de las vecinas, diferenciándose también de otras zonas de composición indígena en el estado de Michoacán.

EL PUNTO DE PARTIDA: DELIMITACIÓN Y COMPOSICIÓN DEL ÁREA MODERNA TARASCA

A la par de presentar la delimitación geográfica del área moderna tarasca, West afirma, basándose en el amplio rango de variación en el número y proporción de hablantes de lengua indígena, que ésta se encuentra en un estado de recesión e incluso en camino a la extinción. Asimismo, complementa la observación de esta tendencia con información relativa a los tipos de casas, con especial énfasis en las construidas con madera ensamblada (troje) como elemento singular de la cultura material. A casi ocho décadas de distancia, sin dejar de atender las fluctuaciones y tendencias de las cifras censales, así como de la distribución geográfica de hablantes de lengua indígena y otros elementos culturales, estas predicciones y calificativos merecen ser revisados, pues debido a las variaciones internas, difícilmente podemos identificar tendencias lineales o únicas.

West basó su delimitación y distinción de cinco porciones en función de la contigüidad de asentamientos y tomando como criterio central el registro de hablantes de tarasco. Distinguió lo que denominó “islas”, en referencia a aquellos

agrupadas en la categoría de una o dos viviendas, por lo que no es posible identificarlas por su nombre.

⁴ En el texto de 1987, R. Kemper analiza los cambios de 1940 a 1987 tomando como referencia el trabajo de Beals para el caso de Cherán.

asentamientos que, diferenciados y distantes de los de una supuesta área nuclear, compartían características en cuanto al número de hablantes de tarasco o elementos de su cultura material que también fueron foco de su interés. Cuanajo, San Ángel Zurumucapio, Calzontzin y Villa Silva. Los dos primeros de asiento añejo; los dos últimos, aclara el autor, resultaron del traslado de centros de población luego de la erupción del volcán Paricutín en febrero de 1943: Calzontzin cambió su adscripción al municipio de Uruapan y Villa Silva al municipio de Ario de Rosales. La reubicación de población a consecuencia de este fenómeno natural trajo consigo, al paso de los años, la modificación de la composición y demarcación de municipios, como fue el caso de Nuevo Parangaricutiro, que se formó en 1950.

Tres son los elementos que, desde mi punto de vista, llevaron a nuestro autor a calificar el área estudiada en situación de recesión. Por una parte, el trabajo de Donald Brand, quien, con base en fuentes históricas sobre distribución de lenguas y grupos indígenas, delimitó lo que llamó *región tarasca* con la publicación —por primera vez en 1943— de un mapa que extiende sus límites a casi la totalidad del territorio actual de la entidad, marcando límites —que incluyen o dejan fuera— con otras áreas en las que predominaban lenguas distintas a la tarasca (Brand, 1952).⁵ El segundo elemento responde a la perspectiva de área cultural, cuya delimitación se orienta más a la continuidad o regularidades en la distribución de ciertos rasgos de la llamada cultura material que en la explicación de discontinuidades o variaciones en los patrones de distribución. Un tercer elemento se refiere a la visión o interés prevaleciente entre investigadores contemporáneos de West, incluyendo a quienes participaron en los llamados proyectos tarascos, en la explicación del cambio cultural que parecía resistirse a dejar atrás interpretaciones afines a la aculturación y la asimilación.

Si bien en la exposición sobre los asentamientos tarascos West enfoca su análisis en las características de los centros de población, siempre tiene presente el otro nivel de análisis del patrón de asentamientos que abarca el área en su

⁵ Es probable que la denominación que West dio al área de estudio esté relacionada con este trabajo de Brand y que el calificativo de *moderna área tarasca* haya tenido la intención de distinguirla del nombre apuntado por Brand.

conjunto. Distingue cuatro tipos de centros de población a los que asocia funciones y jerarquías civiles: *a)* ciudades y villas; *b)* pueblos; *c)* rancherías, ranchos, haciendas o estancias, y *d)* aserraderos. Basa su descripción del patrón de distribución de asentamientos en aspectos fisiográficos —a los que dedica su primer capítulo—, en el acceso a fuentes de agua, en el tamaño definido por el número de habitantes, en la distribución de hablantes de lengua tarasca y en las distancias entre asentamientos. En el conjunto de los asentamientos es común la contigüidad con tierras dedicadas a cultivos —generalmente maíz de temporal— que en el otro extremo suelen limitar con áreas forestales de extensión y densidad variable; son también frecuentes las estrechas vecindades entre ellos, que no siempre son afables, como lo evidencia la recurrencia de conflictos agrarios por linderos no reconocidos o respetados.⁶ La conjunción de estos elementos ha configurado un paisaje singular.

En lo que corresponde a las características de cada uno de los asentamientos, West toma una línea de explicación que emana del cambio que supuso el orden colonial, poniendo énfasis en el patrón urbano hispano, de traza ortogonal —muchas veces adaptado a las características del terreno, por lo que los trazos no eran del todo regulares— y siempre centrado en una plaza demarcada por edificios públicos —civiles y religiosos— cuya finalidad era lograr la concentración de población dispersa para su mayor control y garantizar el pago de obligaciones que imponía la administración colonial. Estudios particulares plantean adecuaciones de este patrón que denotan la reelaboración de un patrón previo a la conquista, como ha sido documentado en el caso de Ihuatzio (Zantwijk, 1991; Ettinger, 1999).

Al hablar sobre el patrón previo al periodo colonial, nuestro autor destaca el predominio de centros de población con baja cuantía de habitantes y dispersos entre sí. Utiliza los términos de *rancho* y *ranchería*, con lo que sugiere cierta continuidad que, a mi parecer, no corresponde con lo que habría sido el patrón

⁶ En ocasiones, este tipo de conflictos, aun cuando su carácter es fundamentalmente agrario, ha propiciado el cambio de jurisdicción municipal que compete al orden de lo civil. Como se puede ver en el anexo 1, Ocumicho es un caso de este tipo de modificación, en la que pocas veces se repara cuando se analizan series censales para estudios demográficos.

de asentamientos previo al contacto hispano. La organización del espacio y la pertenencia a un territorio estaban regidas por factores de orden político y social, entre los que se hacían presentes jerarquías y linajes, como claramente fue el caso de los *uacúsecha*, según ha sido planteado por Pollard (2003), Paredes (1998), Roskamp (2004), entre otros. La adscripción a un territorio estaba mediada por vínculos entre personas y la pertenencia a un señorío (Punzo y Enkerlin, 2022).

Hoy, tal como a mediados del siglo pasado, prevalece un patrón concentrado de centros de población, tanto en lo que corresponde a cada uno de ellos como a la contigüidad entre sí. En su interior predomina una organización del espacio centrípeta que, a partir del centro como núcleo, extiende sus límites a las periferias de manera irregular, en función de la topografía, de la disponibilidad de tierras y de las adecuaciones que ha habido para dar alojamiento a un mayor número de familias y a nuevos patrones de residencia que integran la tendencia neolocal de familias jóvenes. Estos cambios han reemplazado el uso agrícola a favor del habitacional en algunas áreas, y esto suele dar lugar a ajustes en la distribución y uso de tierras en propiedad social o privada. En las zonas lacustres (Pátzcuaro, Zirahuén y como en su momento habría sido Zacapu) los cuerpos de agua y las laderas suaves que delimitan la ribera fueron áreas privilegiadas para el asiento de centros de población de origen colonial; antes de dicho periodo, la preferencia de ocupación por laderas era mayor que hacia tierras bajas y planas.⁷ Actualmente predomina el aumento en la densidad y superficie de los núcleos de población más que la generación de nuevos asentamientos. El crecimiento de centros de población que se caracterizan por un mayor número de habitantes (ciudades principalmente) también se debe a procesos de migración interna, sea por el acceso a servicios o por la búsqueda de otras fuentes de ingreso.

⁷ Estudios sobre la distribución de sitios prehispánicos en la cuenca del lago de Pátzcuaro reportan mayor concentración de éstos en terrenos orientados al vaso lacustre, pero siempre por cotas con niveles por encima de las que registran los pueblos fundados en el siglo XVI (Cárdenas, 1990). El sistema agrícola prevaleciente en aquel entonces suele ser un factor de explicación para la preferencia de laderas y tierra planas a mayor altitud; la introducción de cultivos y técnicas agrícolas hispanas supuso un cambio sensible por cuanto eran más propicias las planicies ribereñas.

Al contrastar —en el pasado y en el presente— este patrón de asentamientos con lo que hemos registrado en la sierra-costa nahua y en la zona mazahua y otomí de la entidad, es interesante notar que, no obstante, en las tres zonas la pertenencia a un mismo núcleo agrario figura como factor central en la explicación de la distribución de los centros de población. En cada caso ésta da lugar a modalidades particulares en la ocupación y organización del espacio. Estas distinciones se dan tanto cuando atendemos al conjunto de cada una de estas áreas de ocupación indígena como cuando centramos la mirada en las características de los centros de población. El contraste entre ellas permite identificar elementos comunes y destacar singularidades.

En el caso de los P'urhepecha existe una alta concentración de centros de población tanto en la región en su conjunto como en las características de los centros de población, ya sea que hablemos del tamaño y composición de cada uno o de su distribución que delinea cortas distancias entre ellos. En el caso de pueblos y ranchos, salvo en contadas excepciones, como son los pueblos de Tarecuato y Pamatácuaro, a una entidad agraria —definida por una superficie continua de tierras comunales o ejidales— corresponde un solo centro de población. Ello contrasta con un patrón que hemos calificado de ocupación extensiva, el cual distingue a la sierra-costa nahua y a la zona mazahua y otomí del oriente de Michoacán. En ambos casos, la mayor proporción de población está distribuida en numerosos centros de población de poca cuantía demográfica, con trazas irregulares que se distribuyen a lo largo y ancho de una demarcación agraria constituida como tierras comunales o ejidos, lo que, aunado a importantes distancias físicas entre ellos, es la expresión de una estrategia de ocupación de un espacio compartido bajo la figura de bienes comunales o ejido.⁸ En unos y otros la cercanía a fuentes de agua —manantiales, arroyos o ríos— es un factor que explica la distribución de asentamientos.

⁸ En una obra colectiva coordinada por Gerardo Sánchez (2010) se mencionan centros de población con categorías similares a las que aquí he venido exponiendo, con excepción de lo que corresponde a ranchos. Al contrastar con esa otra referencia, se confirma la singularidad del patrón identificado en el área estudiada por West.

En cuanto a la distribución de los centros de población según las características de la geografía física, los mazahuas y otomíes tienden a privilegiar las laderas bajas y medias, dejando los terrenos planos para uso agrícola y las laderas altas y cúspides para uso forestal. En la sierra-costa nahua, el sistema agrícola de roza-tumba-quema se presenta en distintas altitudes de las montañas donde se extienden sus tierras en propiedad social, formando caseríos en áreas cercanas a las tierras de labor. Donde el terreno y el acceso al agua lo permite, sobre todo en tierras más bajas, se extienden plantaciones de cultivos comerciales. La apertura de la carretera costera en la década de 1970 supuso cambios importantes en el patrón, los cuales generaron una tendencia a la ocupación en tierras bajas, donde además de aumentar el número y tamaño de los ranchos y la cercanía entre ellos, éstos tienden a ser más permanentes.

Entre los mazahuas y otomíes, los centros de población se conocen, de manera genérica, como manzanas y se identifican con nombres que refieren su pertenencia a una cabecera de comunidad a la que le corresponde la categoría civil de jefatura de tenencia perteneciente al municipio de Zitácuaro. Así, por ejemplo, en el caso de Crecencio Morales (San Mateo), una de sus manzanas se denomina Los Escobales, quinta manzana de la comunidad indígena de San Mateo. En la sierra-costa nahua existen ranchos y rancherías cuya población difícilmente rebasa las trescientas personas. Muchos de esos sitios —sobre todo los ubicados en las tierras altas— albergan no más de tres familias y llegan a ser intermitentes o tener corta vida. En ambas zonas existen contados centros de población a los que se les reconoce la jerarquía y función de pueblo cabecera de comunidad indígena —en el orden agrario— y jefatura de tenencia en lo civil.⁹ En contraste, la concurrencia de cabecera en términos agrarios y civiles es una constante en centros de población de la región P'urhepecha.

⁹ Esta jerarquía corresponde, en primer término, a la estructura agraria, siendo Coire, Pómaro, Ostula y Aquila los pueblos cabecera de sus respectivas comunidades agrarias. Con excepción de San Miguel Aquila, que es la cabecera municipal, al resto le corresponde la categoría de jefaturas de tenencia.

**LA RETRACCIÓN DEL ÁREA: DISTRIBUCIÓN, CAMBIO DE COMPOSICIÓN
DE LOS ASENTAMIENTOS Y ARREGLOS JERÁRQUICOS ENTRE ELLOS**

Tomando como base la delimitación del área propuesta por West, y coincidiendo —en términos generales— en que ésta se ha modificado con una tendencia a la reducción y menor densidad de elementos de la cultura material descrita por éste y otros autores del mediar del siglo pasado, vemos que existen cambios de muy diversa índole que, en mayor o menor medida, han modificado el patrón de asentamientos.¹⁰ Si bien en lo general podríamos identificar la vigencia de ciertos elementos sustantivos incluidos en el estudio de referencia para describir y explicar el patrón de asentamientos en la actualidad, también es cierto que debemos tomar en cuenta cambios acontecidos desde entonces a la fecha, así como tener en consideración otros aspectos que en su momento no habrían sido del interés de nuestro autor.

Así, por ejemplo, y tomando como base el apartado de abasto de agua en la obra de West, vemos que, por las características geológicas, de la geografía física y por la aguda deforestación, los manantiales y norias que habían sido hasta hace poco más de dos décadas las únicas fuentes de aprovisionamiento de agua han sido sustituidas paulatinamente por la perforación de pozos profundos y, con ello, se ha ampliado el tendido de redes de agua potable para el abasto domiciliario. Aun cuando en muchas comunidades —sobre todo de la porción serrana— se mantienen formas tradicionales y colectivas para el cuidado y abasto de agua, la disminución del aforo de los manantiales o su agotamiento han acrecentado los problemas de escasez y conflictos por el recurso, y eso da lugar a formas distintas de organización para el abasto del líquido tanto para el consumo humano como para el del ganado. Han tomado la delantera formas de organización de

¹⁰ Sabido es que existen muy diversas delimitaciones de lo que West denominó área moderna tarasca, una de carácter académico, pero también las hay con finalidades administrativas, definidas por el Ejecutivo estatal, y otras de carácter político, como es el caso de los distritos electorales. A diferencia de lo planteado por West, la mayor parte de estas delimitaciones —más amplias o más restrictivas— se han definido en función de límites municipales; las más restrictivas abarcan apenas seis municipios y las más amplias llegan a incluir entre veintidós y veinticinco municipios (Castilleja, 2001: 30-31).

instituciones oficiales y usuarios individuales hasta desplazar el control colectivo del agua. Ello también ha incidido —directa o indirectamente— en las concepciones, normas y prácticas colectivas vinculadas al agua que brota de manantiales, las cuales dan sentido a un importante número y variantes de celebraciones en torno a estas fuentes, de manera que se constituyen en lugares significativos, en rituales propiciatorios en tiempo de secas, como sucede en Charapan (Rodríguez y García, 2012), Jarácuaro, Pichátaro, por citar algunos, y que, en casos como Erongarícuaro, congregan a más de una comunidad, puesto que comparten una misma fuente de agua (Avila, 2008; Argueta y Castilleja, 2008), como fue abordado en el capítulo precedente.

Otro cambio destacado son las carreteras que hoy día abren paso a rutas por donde transitan unidades de autotransporte de carga y pasajeros para atender centros de mercado, de trabajo, de abastecimiento o de servicios, lo que ha incidido en el crecimiento y fortalecimiento de centros intermedios como Paracho y Cherán, así como otros que, como Pátzcuaro, Uruapan, Zacapu y Zamora, no obstante ubicarse en lugares distantes entre sí y en la periferia del área delimitada, se han constituido en centros que definen dinámicas y polos de articulación de relaciones económicas. Estas y otras carreteras atraviesan el área en distintos puntos, enlazando polos más distantes, como el puerto Lázaro Cárdenas, con ciudades del centro, del occidente y del norte del país.

Las imágenes incluidas en el texto de West dan testimonio de una importante deforestación, en ese entonces asociada a la intensificación en la explotación de recursos maderables. Hoy día, a esta causa, que se ha agudizado, se suman cambios en el uso del suelo por la expansión de huertas aguacateras, sobre todo en laderas de la porción sur y serrana, donde estos sembradíos han sustituido extensas superficies de bosques mixtos. Estos cambios se dan en un contexto de aceleradas modificaciones en los usos del suelo que han incidido en la modificación del paisaje, como también lo ha hecho la introducción de monocultivos comerciales como la papa y las frutillas en las tierras serranas, y el predominio de cultivos hortícolas comerciales en tierras de la franja norte del área que varían según la demanda del mercado. Estos cambios en los usos del suelo están asociados con la modificación en la tenencia de la tierra o modalidades de acceso a ésta. No está demás destacarlo, son cambios que han incidido en las relaciones sociales

entre quienes tienen el control de los cultivos y su distribución y quienes laboran y han sido los propietarios o posesionarios de esas tierras bajo la figura de bienes comunales o ejidos.

Además de cambios en la jerarquía, tamaño, composición, función y relaciones entre los centros de población, identificamos indicadores censales constantes, como el número, tamaño y distribución de centros de población, sobre todo de ciudades y pueblos, no así de ranchos y otros asentamientos de menor tamaño, cuyo número y permanencia registran variaciones durante el lapso de comparación. En conjunto, y retomando categorías marcadas por West y reconocidas por los propios pobladores, ciudades, pueblos y ranchos forman una triada que constituye un factor central para entender la organización del espacio en un nivel de mayor complejidad que, sin descartar la importancia de las particularidades de cada uno de estos tipos de asentamiento, atiende también a las relaciones entre ellos y a la articulación con otros sistemas de relaciones con regiones vecinas.

LA TRIADA: CIUDADES, PUEBLOS Y RANCHOS

Ciudades, pueblos y ranchos forman una triada que da cuenta del patrón de distribución de la población y constituye un factor de primera importancia en la organización del espacio. Esta triada guía la explicación de la distinción de los centros de población atendiendo a su tamaño, definido por el número de habitantes, ubicación, funciones, composición y las relaciones entre ellos. Para fines de este texto y luego de un análisis detallado del listado de West, opté por agrupar los seis tipos de asentamiento propuestos por este autor en sólo tres. Integré en ciudades lo que West distinguió como *ciudad* y *villa*; en ranchos, lo que aparece como *ranchos*, *estación de ferrocarril* y *haciendas*; en tanto que *pueblo* quedó como en la tipología original.¹¹ Además de estos tipos de asentamientos que distingue

¹¹ El listado de referencia corresponde a la tabla 1 del texto de West. Aun cuando la distinción entre pueblo y villa no es significativa en cuanto al número de habitantes, integré este segundo tipo de asentamiento al de ciudades debido a su equiparación como categoría administrativa —cabecera municipal— y su composición ya que, en términos

Cuadro 3
Distribución de población
según número de habitantes y tipo de asentamiento

Rango de población	Ciudad		Pueblo		Rancho	
	1940	2020	1940	2020	1940	2020
1-99					1773	818
100-499			6404	1186	7047	8907
500-999			2401	6200	4929	7389
1000-1999	1858		33254	35209		12311
2000-2999	5347		14335	38559		
3000-4999	11105	3776	6434	75852		
5000-9999	15726	15921		77497		
10000-19999	20583	30663		66919		
20000 y más		434836				
Totales	54619	485196	62828	301422	13749	29425

Fuente: elaborado por ACG.

en el listado, el texto también hace referencia a aserraderos, rancherías y estancias, que también quedan agrupados en lo que aquí he considerado como rancho. Tomé como base el tipo de asentamiento anotado en el listado original y actualicé sólo lo relativo a la información censal de 2020.

En la clasificación propuesta por West el número de habitantes guardaba relación con el tipo de asentamiento: a las ciudades correspondían cifras por encima de los cinco mil habitantes, en tanto que la mayor concentración de habitantes en villas residía en asentamientos que rebasaban los tres mil habitantes; la mayor parte de los pueblos registraban población por encima de los mil habitantes, que llegaba a rangos equiparables con los de las villas y apenas por debajo de las

de distinción étnica, las villas también fueron lugar se asiento de población no indígena. Algunos pueblos, en ese orden, tienen la categoría de cabecera municipal, en tanto que la mayoría figura como jefatura de tenencia. Entre los ranchos predomina la categoría de encargatura del orden, ubicada jerárquicamente por debajo de las dos anteriores.

ciudades; la mayor parte de los ranchos no llegaba a los quinientos habitantes, como tampoco sucede en la actualidad.

A pesar de que no es viable hacer una comparación precisa entre la información de West y la registrada en la fuente censal consultada para 2010, puesto que no contamos con información de una fuente consultada y ajustada por West, es claro el aumento de población en la región según lo muestra el cuadro anterior. Con excepción de Uruapan y Zacapu, que han registrado la mayor proporción de crecimiento (hasta doce y ocho veces más población que en 1940), el resto de las ciudades y villas tienen de tres a cinco veces la población registrada por West. Esta última proporción de crecimiento es similar a la que registran 34 de los 85 pueblos. Veinticinco pueblos han duplicado o triplicado su población y ocho más

Fotografía 1

Vecindades, crecimiento y usos del suelo en pueblos de la laguna



Fuente: archivo personal de ACG.

destacan por un crecimiento mayor de cinco veces el tamaño reportado por West, entre los que figuran Capacuaro, Angahuan, Calzontzin y San Juan. En el caso de los ranchos, que salvo excepciones rebasan el millar de habitantes, tenemos que aunque algunos han duplicado o triplicado su tamaño, más de la mitad de ellos no llega a cifras que dupliquen lo registrado en 1940 (ver anexo 1).

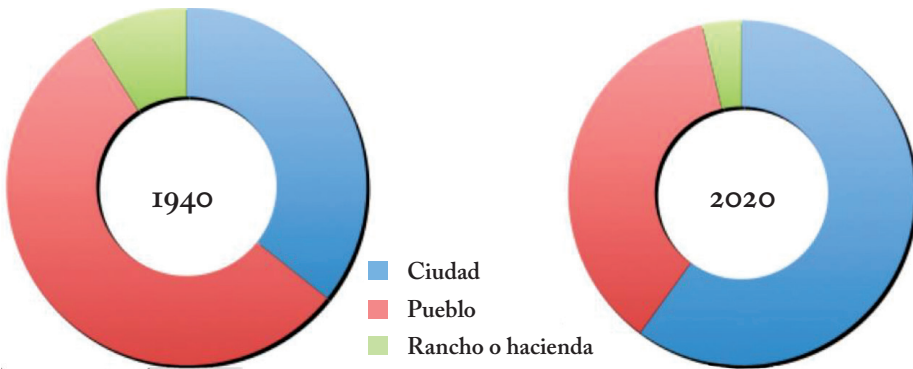
Este mismo cuadro muestra cómo este crecimiento ha sido diferencial según el tipo de asentamiento; las cifras muestran variaciones que distinguen a ciudades y villas, pueblos, ranchos y haciendas. Un primer contraste entre lo reportado en la fuente de 1940 y lo registrado en el censo de 2010 muestra una inversión en las cifras que da cuenta de cambios cuantitativos que acentúan la concentración de población. Mientras que en 1940 el 55% de los habitantes residía en pueblos y 35.8% en ciudades, los datos de 2010 reportan proporciones invertidas: 60% en ciudades y 36% en pueblos. Aun cuando en las cifras totales de número de asentamientos los ranchos representan 74% del total de los 167 asentamientos incluidos en nuestros listados, en ellos residía —en 1940— apenas 9% de la población total del área de estudio, mientras que siete décadas después este porcentaje tuvo un decremento de casi seis puntos que se sumaron a las cifras correspondiente a pueblos y ciudades. En los siguientes gráficos se muestra la diferencia de proporción de población residente según el tipo de asentamiento (gráfica 1).

En sus estudios sobre la urbanización en la región, Kemper (1987; 2010) llamó la atención sobre el crecimiento demográfico de centros urbanos debido en gran parte a movimientos de población hacia esos centros de población por cuanto representan polos de atracción por la disponibilidad de servicios y fuentes de empleo, sin dejar de lado el comportamiento de otras variables demográficas, como ha sido el caso de la disminución de la mortalidad.

Si bien en la proporción de población total se distinguen esas diferencias al contrastar los datos de 1940 con los de 2010, este crecimiento no se refleja de la misma manera al atender a la información sobre población hablante de lengua indígena. El siguiente gráfico deja ver que entre ambos cortes no existen diferencias en el mismo grado: los hablantes de P'urhepecha siguen concentrados, en su mayor proporción, en los pueblos.

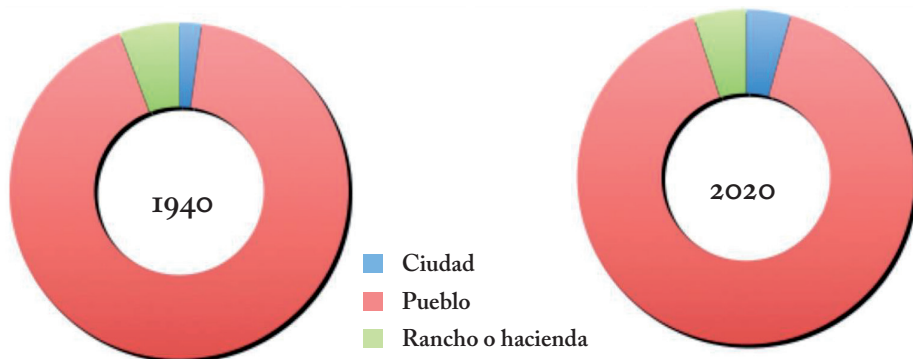
Aunque la distinción pudiera ser pertinente entre ciudades y pueblos respecto a los ranchos, estos cambios —por sí mismos— no dan cuenta de diferencias

Gráfica 1
Distribución de población según tipo de asentamiento: 1940 y 2020



Fuente: elaborada por ACG.

Gráfica 2
Distribución de población hablante de lengua indígena según tipo de asentamiento



Fuente: archivo personal de ACG.

sustantivas entre lo rural y lo urbano; la explicación habría que buscarla sobre todo en el tipo de interacciones que existen entre centros de población. Así, por ejemplo, tratándose de los pueblos, el crecimiento demográfico no necesariamente conlleva un cambio cualitativo entre una condición de ruralidad o de urbanización, como tampoco en su función y jerarquía. Lo que observamos al comparar centros de población, más que marcar distinciones excluyentes o dicotómicas (campo/ciudad; indígena/mestizo), nos muestra modalidades de la articulación regional basadas —entre otros factores— en el intercambio de bienes y servicios, en visitas recíprocas explicables por los ciclos festivos y relaciones de parentesco.

Ciudades

Ciudades y villas son el tipo de asentamiento con más altas cifras de concentración de población y de mayor diversificación de actividades. En la clasificación expuesta por West, que retomo en este texto, aparecen tres ciudades (Pátzcuaro, Uruapan y Zacapu)¹² y seis villas (Coeneo, Paracho, Quiroga, Tancítaro, Tangancícuaro y Tingüindín). En el orden político-administrativo todas ellas actualmente son cabeceras municipales; además de éstas, hay otras once que, teniendo esta misma categoría en ese orden, corresponden a asentamientos clasificados como pueblos. No obstante la alta concentración de población, ciudades y villas han mantenido bajas proporciones de hablantes de lengua indígena.

Si en la distinción de este tipo de asentamientos tomamos en cuenta el papel que tienen en la dinámica de las relaciones que articulan la región, es necesario incluir a la ciudad de Zamora, que figura como un centro destacado en su límite noroeste. Esta ciudad, junto con Zacapu, Uruapan y Pátzcuaro, son

¹² Como ya se había anotado, West incluye a la ciudad de Morelia en el listado. Sin dejar de lado la importancia de esta ciudad, la capital de la entidad, opté por no incluirla en el análisis cuantitativo por considerar que su inclusión distorsiona el análisis que aquí interesa mostrar. Morelia, como ciudad capital de la entidad, desempeña un papel como centro rector por concentrar funciones administrativas, políticas y económicas. Es un polo de atracción para la migración interna por cuanto ofrece mayores opciones de servicios y empleo.

consideradas de tamaño medio en el sistema de ciudades que articulan el estado de Michoacán, debido a que además de cumplir la función como cabeceras político-administrativas de sus respectivas jurisdicciones municipales, extienden éstas y otras funciones (económicas, administrativas y de servicios) a ámbitos más amplios dentro y fuera de la región, y son cabeceras de jurisdicciones para acciones de instituciones tanto del Ejecutivo federal como del estatal.

Representan, por ello, centros de atracción en la movilidad interna —temporal o permanente— para quienes residen en pueblos y ranchos aledaños. Ello se refleja en cifras de aumento de población, en el crecimiento de la mancha urbana, en la dotación de servicios urbanos y en la diferenciación de las actividades económicas.¹³ La expansión de las áreas urbanas suele darse mediante la construcción de fraccionamientos o colonias de manera planeada, pero también se dan asentamientos irregulares en las periferias y paulatinamente van siendo incorporados a servicios y regulaciones urbanas.¹⁴ Así ha sucedido en Pátzcuaro, Uruapan, Zamora, Zacapu, además de en Los Reyes o Paracho, por citar algunos casos. A la vez, las cortas distancias entre estos centros y los pueblos y ranchos circunvecinos explican numerosos traslados cotidianos a estas ciudades, ya sea para el abasto de bienes y servicios o para atender a sus lugares de empleo. Los Reyes, Zacapu y Zamora son casos ilustrativos porque se han constituido en centros de atracción debido a la agroindustria y la industria; aunado a ello, el crecimiento y la diversificación de la agricultura comercial en tierras cercanas a dichos centros propician también un constante flujo de hombres y mujeres jóvenes que, residiendo en poblaciones vecinas, se desempeñan como jornaleros.

La proximidad de pueblos como Tzurumútaro, Huecorio o Santa Ana Chapitiro, o de ranchos como Sanabria, Chapultepec o El Manzanillal, respecto a la ciudad de Pátzcuaro es un factor en la explicación del ritmo diferenciado de crecimiento de cada uno de estos centros de población; explica también la

¹³ Para los fines de este capítulo y puesto que el interés está centrado en la dinámica y composición de esta región, no ahondaré en información demográfica sobre la migración a otras ciudades del país —Ciudad de México, como ya lo ha documentado Kemper— o los movimientos hacia Estados Unidos.

¹⁴ Este tipo de asentamientos suele ser promovido por organizaciones vinculadas a grupos de interés o partidos políticos para ganar adeptos.

Fotografía 2

Crecimiento de Pátzcuaro hacia la ribera en contigüidad con Huecario



Fuente: archivo personal de ACG.

relación inversa que se da entre la creciente concentración de servicios y actividad comercial en la ciudad y la dotación limitada de servicios a la población en dichos pueblos y ranchos. Algo similar sucede al comparar la ciudad de Zacapu, que despuntó en el mapa regional por el impulso industrial hace más de cuatro décadas (Mummert, 1994), con pueblos cercanos como Naranja de Tapia, Tiríndaro o Tarejero y de ranchos como Bellas Fuentes o Cantabria. Este tipo de arreglos y distinción jerárquica también la observamos, aunque de manera menos contrastada, en casos como Nahuatzen frente a Sevina, Comachuén o Quinceo, o de Paracho respecto a Aranza, San Felipe de los Herreros o Urapicho. Estas interacciones se asemejan a lo que, desde la perspectiva de nuevas ruralidades y para otras latitudes, Linck refiere como procesos de conurbación (2001: 87).

A diferencia de ello, en terrenos de la periferia de Pátzcuaro y de pueblos ribereños aledaños a Tzintzuntzan, se han construido casas de campo de familias que residen en la ciudad de Morelia. El atractivo que supone esta ciudad y los pueblos lacustres también se ve reflejado en una tendencia creciente de arribo

de personas de otras nacionalidades, principalmente norteamericana, ya sea para ocupar inmuebles en venta o renta, o construir casas habitación para establecer su residencia temporal o permanente. En ambos casos existe una clara preferencia por sistemas constructivos tradicionales a base de materiales como adobe, piedra, madera y teja.¹⁵

Factores como los mencionados permiten explicar el crecimiento y la composición diferenciados entre las ciudades y entre éstas y pueblos y ranchos aledaños. Así también, las relaciones entre ellos van delineando arreglos jerarquizados entre un número variable de centros de población. Explican también la expansión y diversificación de vías de comunicación que, sin desatender la comunicación entre centros de jerarquías similares, han fortalecido la afluencia hacia ciudades donde se concentran actividades económicas diversas, así como una mayor disponibilidad de servicios.

Pueblos

Los pueblos constituyen el tipo de asentamiento distintivo de la región. Son de larga data y su número no ha variado prácticamente desde hace más de cuatro siglos. La excepción notable la constituyen los pueblos afectados por la erupción del Parícutín en 1943, pues tuvieron que ser reubicados, unos en terrenos cercanos a su asiento original (San Juan Parangaricutiro) y otros dos fueron trasladados a mayores distancias (San Salvador Combutzio, hoy Calzontzin, en la proximidad con Uruapan, y Dr. Miguel Silva en el municipio de Ario de Rosales, formado por población originaria de Zirosto, Zacán y otros pueblos vecinos).

La traza de los pueblos a partir del siglo XVI, señala West, estuvo regida por un espacio central donde se ubicó la plaza, a su alrededor se construyeron edificios públicos (civiles y religiosos) y se trazaron calles y manzanas ortogonales subdivididas en amplios predios para uso habitacional. Si bien la traza de

¹⁵ Estas situaciones difieren sustancialmente de lo que se observa en las construcciones nuevas en la mayoría de los pueblos; la arquitectura que fuera característica de esta región se ha sustituido por formas arquitectónicas modernas y, con ello, han ocurrido cambios en la distribución de los espacios y en el empleo de los materiales de construcción.

los pueblos ha sido duradera, ésta se ha extendido y se ha adecuado a la disponibilidad de espacio que da alojamiento al crecimiento del pueblo. Es común que en las zonas de crecimiento reciente se diluya el trazo perpendicular de las calles y que muchas de ellas, así como las próximas a la parte central, hayan tenido que ensancharse para posibilitar el tránsito de vehículos. Excepciones notables de la traza ortogonal son los pueblos isleños y otros que, habiendo tenido esta condición, actualmente han dejado de estar rodeados por agua; entre los primeros figuran Janitzio, Tecuena, La Pacanda y Urandén, mientras que entre los segundos están Tarejero —en la ciénega de Zacapu— y Jarácuaro en la zona lacustre de Pátzcuaro.

El crecimiento demográfico y de superficie ocupada por la traza de los pueblos muestra cambios relevantes que, al analizarlos en conjunto, permiten identificar elementos comunes y otros que marcan diferencias entre ellos. Es frecuente observar la intensificación en la subdivisión de fincas y predios, estrategia que ha precedido a la expansión del área habitacional ocupando tierras otrora dedicadas a la agricultura. La intensificación del uso habitacional resulta de subdivisiones

Fotografía 3

Tarejero, pueblo que dejó de ser isla al desecarse la laguna de Zacapu



Fuente: archivo personal de ACG.

sucesivas de predios y construcciones de casas que disminuyen o desaparecen el espacio dedicado a patios, solares y huertos para dar alojamiento, siguiendo el patrón de residencia patrilineal, al establecimiento de nuevos núcleos familiares. También se observa la diversificación en los sistemas constructivos de edificios públicos y viviendas, cambios en el uso y propiedad del suelo y, en muchos casos, modificación de las formas de subdivisión de unidades socioterritoriales al interior del pueblo. Esta situación contrasta claramente con lo que muestran los croquis de West correspondientes a Aranza y Tirindaro, en los que se registra un reducido número de viviendas por manzana; ello posibilitaba la posesión de grandes predios cuyo uso se compartía entre el área de vivienda y espacios destinados a la producción agrícola, de frutales o al cobijo del ganado.

Los pueblos también suelen ser referidos localmente por sus habitantes como comunidades, debido a antecedentes o vigencia de formas de organización y normas comunitarias, así como reconocimiento de bienes en propiedad colectiva y, derivado de ello, regulaciones respecto al vecindamiento de foráneos que suelen acompañarse de la compraventa de terrenos. Estos elementos están directa o indirectamente vinculados con otros que competen al ámbito familiar, como los patrones de herencia y residencia de los grupos domésticos en los que predomina la norma patrilocal (Castilleja, 2008). Es común ver que lo que años atrás habría sido la amplia fachada y techumbre de teja de la casa paterna hoy está subdividida en un número variable de entradas de casas aparentemente independientes. Estas subdivisiones, cuya consecuencia es la intensificación del uso habitacional, se marcan no sólo de manera perpendicular al alineamiento de la calle, sino también de manera paralela, de tal forma que en lo que originalmente habría sido un solo predio donde residía una familia —nuclear o extensa—, actualmente se han construido cuatro o más casas donde vive igual número de familias nucleares que suelen estar emparentadas entre sí.

Uno de los indicadores de distintas maneras de afrontar cambios debidos al crecimiento y la organización al interior de cada pueblo es la subdivisión en unidades socioterritoriales que agrupan un número variable de manzanas y que tienen un papel importante en la organización comunitaria, lo mismo para la elección de autoridades locales que para la distribución de obligaciones ceremo-

niales o faenas. Estas subdivisiones se conocen como mitades, barrios, cuarteles.¹⁶ Si bien podemos afirmar que todos los pueblos han crecido tanto en el número de sus habitantes como en las sucesivas subdivisiones de predios urbanos y en la superficie total ocupada por cada uno de ellos, hay diferencias que merecen destacarse. De manera general podemos señalar que hay pueblos cuyo crecimiento no ha generado cambios cualitativos en sus formas de organización o éstos se han adecuado o complejizado debido al ritmo e intensidad del aumento de su población; en otros casos, el crecimiento ha traído consigo cambios sustantivos en las modalidades de su división y organización interna.

En el primer caso tenemos pueblos que mantienen o aumentan el número de entidades socioterritoriales. Cuando la opción ha sido mantener el número de dichas entidades, la norma ha sido extender sus límites hacia la periferia, proyectando las líneas divisorias entre barrios, integrando las nuevas manzanas o predios donde los habitantes han ido construyendo casas en tiempos recientes. Cuando se ha optado por aumentar el número de entidades socioterritoriales, se ha procedido a subdividir las ya existentes e integrar nuevas áreas del asentamiento que se extienden hacia las periferias.

En pueblos como Cherán, Pichátaro, San Jerónimo Purenchécuaro, San Andrés Ziróndaro, Comachuén, como en muchos otros, los barrios han tendido a mantenerse en número, pero han ampliado su extensión hacia la periferia. En otros casos, como Santa Fe de la Laguna,¹⁷ ha habido subdivisión paulatina de

¹⁶ La distinción entre este tipo de unidades socioterritoriales se asocia con frecuencia a filiaciones políticas. Fue el caso, a principios de la década de 2000, de Comachuén, donde, como consecuencia de una confrontación entre partidos políticos, se llegó al acuerdo de dividir la gestión anual del jefe de tenencia como autoridad municipal en dos periodos: los primeros seis meses fungiría como jefe de tenencia el representante de unos de los partidos en pugna, que representaba a uno de los dos barrios, y los siguientes seis meses lo haría el jefe de tenencia elegido por el otro partido. Para fines oficiales, el primero se registró como jefe de tenencia y el segundo como suplente.

¹⁷ En su organización territorial, base para el nombramiento y funcionamiento alternado en lo civil y en lo religioso, Santa Fe de la Laguna está dividido en dos mitades; a su vez, cada una de ellas se divide en dos barrios, sumando un total de cuatro para el pueblo. En su interior, cada barrio se subdivide para su funcionamiento interno: mantienen el mismo nombre y, por lo tanto, un mismo santo patrono, pero cada mitad de barrio se distingue por su posición en el espacio comunitario. El más cercano al centro se reco-

barrios, lo que garantiza cierto equilibrio en el número de familias en cada uno de ellos en función de la distribución de obligaciones prescritas por la organización comunitaria.

En otros casos se han generado nuevas unidades socioterritoriales, como en San Juan Parangaricutiro. San Francisco Tarecuato ilustra ambas estrategias. En lo general, podemos señalar que en los pueblos ubicados en la ciénega de Zacapu, sin dejar de ser notorio el crecimiento, los pueblos tienden a mantener sus formas y organización interna; así se observa en Zipiajo, Naranxan, Tiríndaro, Santiago Azajo, por mencionar sólo algunos.

En San Juan Parangaricutiro hubo adecuaciones que responden a esta misma lógica. A raíz del traslado de la comunidad, durante el proceso de reubicación se formaron núcleos de asentamiento que inicialmente fueron considerados como colonias no nucleadas en el nuevo centro de población. Décadas después, en aras de compatibilizar formas de organización en su interior, uno de estos asentamientos contiguos había solicitado su reconocimiento como barrio. Fue hasta 1980 cuando la colonia finalmente fue integrada reconociéndose como barrio de San Miguel, y así se constituyó como el sexto barrio. Ello le abrió la posibilidad de formar parte de la estructura de los cargos religiosos del pueblo de San Juan y nombrar a su propio *kámbiti*.

En el pueblo serrano de San Francisco Tarecuato, uno de los que cuenta con mayor número de habitantes, el crecimiento demográfico y la expansión de los límites del asentamiento han derivado en el incremento del número de barrios.¹⁸ Los registros de West reportan un total de 2 146 habitantes, número que también corresponde a hablantes de lengua indígena. El censo de 2010 reporta una población total de 8 863, de los cuales 79 % es hablante de lengua indígena.¹⁹

noce como primero o el que va adelante, y el más distante se denomina segundo o el que va atrás (Zárate, 1994: 93-94).

¹⁸ Agradezco a Alicia Mateo, de Tarecuato, la descripción detallada de este proceso en el que da cuenta tanto de los cambios habidos como de los conflictos y su resolución. El croquis que se presenta de la subdivisión de los barrios también es de su autoría.

¹⁹ El porcentaje de población hablante para 2010 se refiere a las cifras de población total de cinco años y más y, de ellos, los que hablan lengua indígena.

Mapa 2 Croquis de la subdivisión de Tarecuaro



Fuente: elaboración propia con la colaboración de Alicia Mateo.

El pueblo de Tarecuato había estado subdividido, hasta hace unos años, en seis barrios: San Miguel, San Juan, Santiago Apóstol, San Pedro, República de Arriba, República de Abajo. La sola mención de los dos últimos supone la subdivisión de lo que habría sido un solo barrio —República— que, además, mantiene una jerarquía por encima de los restantes. El trazo y construcción de la carretera Los Reyes-Zamora, además de haber subdividido dicho barrio en República de Arriba y República de Abajo en la parte central del pueblo —marcada por la plaza, el templo y el atrio—, propició la construcción de casas alineadas a la salida rumbo a Tingüindín. Al aumentar el número de familias y la expansión del área de asentamiento, se formó lo que ahora se conoce como barrio Chiquito, que colinda con el barrio de San Juan. El crecimiento demográfico y el cambio en los

patrones de residencia (con una tendencia a la formación de familias neolocales) explica la expansión paulatina hacia las áreas periféricas, preferentemente en los dos extremos definidos por el trazo de la carretera.

El barrio Santo Santiago nos brinda otro caso interesante sobre los límites, las colindancias y los ajustes que derivan de los cambios en la organización del pueblo. Este barrio, uno de los más grandes del pueblo, limita con los de San Juan, República de Arriba, República de Abajo y San Miguel. El hecho de que la capilla original en honor al santo patrono del barrio esté ubicada en República de Arriba confirma adecuaciones de los límites; adecuaciones que, después de tener conflictos por la disputa de la capilla, finalmente se resuelven en función de experiencias y organización propia. No obstante, optaron por construir una capilla —hace poco más de diez años— en honor a su santo patrono dentro de los límites del barrio. La fiesta se hace conforme a la costumbre, lo que implica la inclusión de espacios del barrio Santo Santiago, aunque el acto litúrgico se lleva a cabo en la capilla nueva.

A la par de los barrios en los que está subdividido el pueblo, al tomar en cuenta su estructura agraria tenemos que se conforma de centros de población de menor tamaño que se distribuyen en distintos parajes dentro del área delimitada bajo el régimen de bienes comunales. Dichos ranchos o anexos, cada uno identificado con su propio nombre, están regulados en términos agrarios y, para algunos fines, tienen sus propias autoridades. Algunos de ellos también están integrados a la organización de la vida comunitaria que se expresa en algunas celebraciones a lo largo del año, como sucede en las fiestas en honor al Señor de la Salud (3 de mayo) y visitas de otros santos.²⁰ Debido a la manera de organización del culto al Señor de la Salud, hace poco más de cuatro años los cargueros de su imagen —que reside en el barrio de San Pedro y tiene antecedentes como cofradía— presentaron ante los cabildos mayores la solicitud de formar su propio

²⁰ Cabe señalar que si bien las unidades socioterritoriales tienen un papel central en la estructura del gobierno local en los órdenes civil, agrario y religioso, es común que, sobre todo tratándose del orden religioso, además de la representación y pertenencia a alguna de estas unidades, existan otros cargos para la organización del culto de alguna imagen religiosa en particular o la organización de alguna celebración a lo largo del ciclo anual.

cabildo o *t'arheptiicha*, a la manera del resto de los barrios y, con ello, formar parte del sistema de cargos de la comunidad. En Tarecuato, a decir de Alicia Mateo, “hay quienes dicen barrio Salud o simplemente Tata Salukuaisi”.

Sin desmarcarse de los ajustes que supone la expansión y diferenciación del asentamiento, el caso de Tarecuato también permite ilustrar procesos vinculados a iniciativas de particulares o de organizaciones políticas que no pocas veces derivan en desacuerdos o disputas al interior de la comunidad. En la periferia del barrio San Miguel, un particular optó por subdividir su predio y procedió a vender lotes para la construcción de casas habitación planeadas a manera de fraccionamiento; aunque todos los lotes fueron vendidos, aún no se han construido casas. Otros procesos de expansión y diferenciación de los asentamientos están vinculados con organizaciones del magisterio; estas agrupaciones han fomentado la formación de unidades de residencia nombrándolas como fraccionamientos, sin que esté del todo definida la manera de integrarse —o no— a la organización comunitaria sustentada en la pertenencia barrial.

Durante el periodo del gobierno estatal encabezado por Leonel Godoy se suscitaron problemas agrarios en el pueblo, pero no por linderos, sino por la gestión de una organización política que propició la compraventa de terrenos para la formación de una colonia nueva que continuó identificándose con esa denominación; esta colonia no está dentro de la traza urbana, sino en la proximidad del río Teropikua o Trasquila. La formación de esta colonia, con tintes políticos, generó descontento; con el argumento de la cercanía con el río, la asamblea del pueblo no autorizó el cambio de uso de suelo. El problema no está del todo resuelto: la construcción de casas habitación ha avanzado y a la par se solicita un plan urbano que incluya valoraciones y regulaciones ecológicas.

Condiciones como las descritas en párrafos anteriores difieren cuando el crecimiento del centro de población va acompañado de cambios sustantivos en las modalidades de la organización interna. Este segundo caso suele ser más recurrente en los pueblos que tienen una función administrativa, como sucede en el caso de cabeceras municipales. En pueblos ribereños como Erongarícuaro y Tzintzuntzan; en Tingambato, Charapan y Nahuatzen en la porción serrana, y en

Chilchota en la Cañada de los Once Pueblos, es notorio el crecimiento del área del asentamiento y una diferenciación en su interior propiciada, entre otros factores, por el fortalecimiento y diversificación de la actividad comercial y los servicios urbanos, incluido el servicio de transporte colectivo. El aumento de población se debe en parte al avcindamiento de familias que, procedentes de pueblos circunvecinos, optan por cambiar su residencia en búsqueda de mejores servicios (escuelas y empleo, fundamentalmente).²¹ En este caso, el establecimiento de la residencia implica la compra o renta de viviendas, sin que en ello medie alguna otra restricción de los usos y costumbres del lugar.

En estos centros de población se da una adopción paulatina de esquemas urbanos de organización territorial similar —aunque en menor grado— a lo que se observa en el caso de las ciudades. El crecimiento de población se refleja en la formación y expansión de colonias y fraccionamientos que suelen ser regulados, casi de manera exclusiva, por instancias municipales y cuyo surgimiento con frecuencia se asocia a organizaciones políticas. La proliferación de estas nuevas formas de composición de ciudades y pueblos (sobre todo tratándose de cabeceras municipales) explica el aumento en el número de localidades reportadas en el censo de 2010 que aparecen mencionadas como colonias o identificadas con números sucesivos que acompañan el nombre del centro de población principal.

Ranchos

Respecto a los ranchos, West destaca su distribución calificándola como dispersa e irregular, y sugiere que dicha característica podría corresponder o ilustrar aldeas

²¹ Este tipo de avcindamiento difiere de los cambios de lugar de residencia que suele darse en el caso de pueblos como los descritos en páginas anteriores, en correspondencia con un patrón de residencia patrilocal. Ello explica el número de mujeres que llegan a vivir al pueblo integrándose en la familia del varón con quien contraen matrimonio o deciden formar una familia. En estos casos es común que la norma local restrinja el avcindamiento de quienes llegan a vivir al pueblo sin tener lazos familiares.

previas a la conquista, con excepción de los aserraderos, cuya existencia efímera explica en función de las áreas de extracción y procesamiento de madera. Planteamientos como éste dejan entrever cómo la vía de interpretación o explicación guía la mirada y la observación. Asumir que los ranchos podrían corresponder al patrón de asentamientos prehispánico deja de lado otras vías de explicación que, a nuestro parecer, modificarían las explicaciones del autor y pondrían en duda ese sentido de continuidad que sugieren explicaciones de este tipo y que se vinculan con la orientación que tuvieron los estudios sobre la sociedad P'urhepecha de mediados del siglo pasado; en ellos primaba el interés en el estudio del cambio cultural y se argumentaba en torno a la aculturación como vertiente de explicación.

El trabajo etnográfico actual nos indica que el origen y la composición de los ranchos han tenido por lo menos dos vertientes. La primera asociada a pueblos indígenas, los más de ellos fundados en los siglos XVI y XVII, con tierras en propiedad comunal, con un largo y continuo tiempo de ocupación del espacio de asentamiento y control de tierras bajo distintos usos; en estos casos, los ranchos o pequeños asentamientos reconocen procedencia y precedencia de un pueblo específico.²² La segunda es constituida por centros de población cuyo número de habitantes difícilmente rebasa un millar; muchos de ellos tienen antecedente en las estancias o haciendas formadas por trabajadores que, procedentes de otras geografías, llegaron a asentarse en las tierras que habrían sido de las haciendas. La formación y permanencia de la mayoría se explica por la formación y dotación de ejidos que se intensificó a mediados de la década de 1930. Otra vía ha sido la compraventa de pequeñas propiedades. En todos los casos, con excepción de los ranchos considerados como anexos de comunidades indígenas (Tarecuato y Pamatácuaro de manera destacada), son centros de población de composición mestiza. Al comparar los datos de población total registrados por West con los reportados en el censo de 2010 podemos identificar, salvo contadas excepciones,

²² No son pocos los casos de pueblos indígenas que, además del reconocimiento de sus tierras comunales, fueron dotados de ejidos y ampliaciones ejidales; Arócutin en la zona lacustre, por ejemplo, cuenta con ejido y bienes comunales. En esta diversidad también se inscriben pueblos que, al no haberse acogido al proceso de restitución de tierras comunales, optaron por la dotación de ejido y más tarde a la solicitud y dotación de ampliación.

una tendencia de crecimiento y concentración de población mayor en el primer tipo de ranchos que en aquellos que corresponden a la segunda de las vertientes enunciadas.

La primera de estas vertientes se refiere a pueblos con amplia extensión de tierras en propiedad comunal que optaron por generar pequeños centros de población que, conocidos también como anexos, tienen un claro reconocimiento de pertenencia a una entidad agraria cuya cabecera es el pueblo. Claramente es el caso de dos pueblos serranos: Pamatácuaro, con sus doce anexos, y Tarecuato, que con un menor número de anexos, algunos, como La Cantera, tienen una población que alcanza los cuatro mil habitantes. Estos ranchos o rancherías guardan una relación definida por una jerarquía menor frente al pueblo cabecera en lo que corresponde tanto al ámbito agrario como al civil. En esta vertiente hay casos de ranchos o caseríos cuya existencia intermitente o de corto tiempo se explica por decisiones de comuneros de establecerse en tierras más próximas a sus áreas de labor, a fuentes de agua o como estrategia de protección ante la invasión por parte de vecinos.

En la porción lacustre tenemos los casos de los ranchos alineados en la ribera que forma la ladera del cerro *Tariata keri*, donde hay una sucesión de pequeños asentamientos formados por familias procedentes de Tzintzuntzan o de las islas. Caso similar es el de una pequeña colonia conocida también como La Ortiga, en terrenos ubicados al oeste de la laguna. Este asentamiento se formó con familias oriundas de Janitzio que optaron por cambiar su residencia a un paraje ribereño ubicado entre Napízaro y Puácuaro. Este cambio, en el contexto del reparto agrario, supuso acuerdos intercomunitarios para la asignación de tierras de cultivo bajo el régimen ejidal. Las familias que salieron del ámbito isleño en busca de opciones para la actividad agrícola mantienen vínculos con su pueblo de origen, expresados en relaciones familiares, participación en las celebraciones religiosas o abasto de leña.

La segunda vertiente presenta variantes en función de los tiempos y condiciones de formación de las unidades de asentamientos: *a)* la organización del trabajo en las haciendas; *b)* la intensificación de la explotación forestal, y *c)* la formación de nuevos centros de población con familias procedentes de otros lugares solicitantes de dotación de ejidos. Previo a la disolución de las haciendas que se

inició a finales de siglo XIX y se extendió durante el reparto agrario, la distribución y organización interna de estas unidades de producción estaba vinculada a la extensión de sus tierras, y el cuidado y accesibilidad a las áreas de cultivo explica en parte la formación de rancherías.

Luego del reparto agrario, estas pequeñas unidades de asentamiento o caseríos y las que correspondían al casco de la hacienda, al ser dotadas de ejido o adquirir tierras en pequeña propiedad, se consolidaron como centros de población, como fue el caso de las haciendas en la porción lacustre (Napízaro, Oponguio, Charahuén, Ibarra, Sanabria, Chapultepec) y en la subcuenca de Zinciro en la hacienda del mismo nombre, entre otros, y, asociados a ésta, los ranchos La Zarzamora y Yótatiro, y la colonia Lázaro Cárdenas.

En los pueblos era común la identificación de la categoría *arrancherados* en alusión a personas que optaban por formar un núcleo de residencia, aunque fuera efímero, en áreas cercanas a ranchos o a pueblos. Fue el caso de caseríos formados en la cercanía de la ruta ferroviaria o de las estaciones de tren.

De características similares, también vinculados al reparto agrario pero no a la disolución de las haciendas del área, tenemos el caso de ranchos que se formaron con familias procedentes de áreas vecinas que, ante la posibilidad de tener acceso a tierra en propiedad social, trasladaron su residencia a esos lugares. Otro fue el caso de caseríos y ranchos formados a partir de un número reducido de personas que, procedentes de otros puntos de la entidad o de estados vecinos, se asentaron por el advenimiento de nuevas formas de explotación de los bosques, como la extracción de resina y madera para aserrío a partir de la segunda mitad de la década de 1940 (San Isidro, La Mojonera, El Coyolote y El Pino forman un conjunto de ranchos contiguos entre los cuales hay claras afinidades, vínculos de parentesco y aparentemente lugares de procedencia similares en el estado de Jalisco).

CONCLUSIONES

Lo expuesto hasta aquí permite entender que la distribución de asentamientos y la composición actual de la región no pueden ser entendidas bajo la óptica de

Fotografía 4
La Mojonera, municipio de Nahuatzen,
rancho vecino de El Coyolote y El Pino



Fuente: archivo personal de ACG.

una distribución continua de asentamientos homogéneos, con proporciones similares en cuanto al número de hablantes de P'urhepecha, como tampoco excluir aquellos que West calificó como “puramente mestizos”. También busca generar, a partir de la comparación a lo largo del tiempo y entre la amplia diversidad de ciudades, pueblos y ranchos de la región, líneas de reflexión para explicar los ritmos y los rumbos del cambio ocurrido en ellos.

Se muestran las líneas necesarias para un análisis más puntual de las distintas modalidades de crecimiento: unas que asimilan el crecimiento a arreglos propios al interior del centro de población, en tanto que otras marcan tendencias de cambio en su organización y distribución interna.

En el proceso de formación y modificación del patrón de asentamientos en la región se identifican elementos comunes o compartidos, explicables en el orden de las instituciones y disposiciones de los regímenes político-administrativos que datan de siglos atrás, así como por las características y condiciones de la

geografía regional. Ello no deja de lado, de modo alguno, variaciones locales que en su conjunto también dan cuenta de patrones afines entre sí, en tanto que otros han marcado diferenciaciones que se orientan a un desarrollo urbano y regional, lo que diluye principios de organización socioterritorial que han regido tanto en el interior de los asentamientos como en las relaciones entre ellos.

Este análisis estaría incompleto si no nos adentramos en las formas y los procedimientos, en cómo los pueblos entienden su espacio; por lo tanto, en la siguiente sección de este libro, y sobre todo en el siguiente capítulo, invitamos al lector(a) a revisar con cierto detalle ese elemento fundamental de la cultura P'urhepecha.

Segunda parte
Cerros, bosques y lagos

5

Los territorios de la vida P'urhepecha

Aída Castilleja González

Si quiere saber la historia de estos pueblos,
necesita ir a la punta de aquel cerro.

DON JESÚS, HABITANTE DE LA ZARZAMORA

Ésas fueron las palabras de don Jesús, quien vivía en La Zarzamora (municipio de Erongarícuaro), al tiempo que apuntaba con su mano hacia el cerro El Chivo, que se encuentra al poniente de la laguna y desde donde se divisan los pueblos de la Laguna y los de la parte oriental de la Meseta. Esa frase, casi sentencia, habría de entenderla tiempo después cuando me fui adentrando al estudio de las relaciones entre distintos centros de población, a la relación entre éstos y su entorno. Indagación que me llevó, una y otra vez, a testimonios, observaciones y al registro de prácticas que evidenciaban el indisoluble vínculo entre el espacio y el tiempo, y que a la postre dilucidaban lo que se ha constituido en uno de mis intereses centrales para la comprensión de la vida social de los P'urhepecha: la manera en la que el territorio (espacio) se funde con formas propias de entender y narrar el tiempo y, como tales, se erige como un sostén de la memoria (tiempo).

En el capítulo anterior, desde una perspectiva de análisis de región con base en información sobre el tamaño y la composición de los asentamientos, quedaron

* El presente capítulo se basa en un texto publicado en 2016 en la revista *Christus*, pero reelaborado y adicionado a partir de la tesis doctoral de Aída Castilleja González. Se agradece a Raúl Cervera Millán, director de la revista, la autorización para publicar la presente reformulación.

delineadas diferencias entre ciudades, pueblos y ranchos, entendidos como una triada que nos permite una aproximación a las variantes en cuanto al tipo de centros de población a lo largo y ancho de la región. En esta segunda parte del libro, que comienza con este capítulo, nos adentraremos en la explicación de la manera en que los pueblos conciben su espacio. Un espacio que se diversifica en tanto que se subdivide al interior en entidades socioterritoriales —como los barrios—, pero que también reconoce y marca umbrales en su entorno más inmediato, que formando parte de él se distingue del área de residencia. Un espacio que, en un sentido más amplio, se delimita por el reconocimiento de vecindades que, aunque no siempre tienen relaciones afables, forman parte de un complejo sistema de intercambio que fluye tanto por vínculos de parentesco, de afinidad y culto a ciertas imágenes religiosas comunes o compartidas, así como de la vida económica y la necesidad de servicios y el abasto de bienes.

El estudio en pueblos de la Laguna y en otros de la Sierra me han develado elementos comunes en la manera en la que se asume, delimita y distingue el territorio; ello, sin embargo, no necesariamente deriva en una concepción de territorio que vaya más allá del ámbito local. En estas concepciones, el espacio —constituido en territorio— no sólo es el lugar donde sucede y transcurre la vida social, sino también forma parte indisoluble de ésta y, como tal, se integra a la memoria colectiva.

El territorio es el espacio apropiado, vivido, donde se inscribe y tiene lugar la vida de una colectividad que ha compartido procesos históricos de largo cuño y ha atravesado por otros emergentes que inciden en una constante actualización de referentes espaciales y temporales.¹ La memoria tiene un asidero en lugares específicos, de manera análoga en la que éstos se constituyen a lo largo de procesos, de memorias narradas que han dejado su impronta en parajes, en cerros, en barrancos, en piedras, en árboles, en espacios edificados como marcadores del espacio. Impronta que puede expresarse o no en algún elemento físico, permanente, que haya resistido al tiempo, sino también como referencia de algo que ahí sucedió o tiene lugar de manera recurrente, cíclica, y que en no pocos casos se

¹ En este planteamiento del territorio como espacio apropiado, como espacio vivido, retomamos trabajos de autores como Giménez (1999), Velázquez (2004) y Barabas (2004).

vincula con la denominación del lugar. Así, es común que para explicar el rumbo hacia donde se encuentra un determinado paraje o el camino para transitar de un lugar a otro se nombren de manera específica ciertos sitios para referir el trayecto: “Allá, por El Descanso”, dijo un ejidatario de Uricho para explicar cómo llegar a un conjunto de parcelas donde en esos días se estaba cosechando. Con esta denominación, al pasar por ese sitio pensé que el nombre se refería a un lugar sombreado por la fronda de un gran árbol, interpretación equivocada que corregí cuando al pasar por ese sitio, me explicaron que se llama El Descanso porque ahí murió una persona.

El territorio es un lienzo que narra, inscribe, traduce, transmite y actualiza una historia y un presente propio. En él se rememoran episodios de conflictos por linderos, de disputa con terceros y de fracturas internas, de cambios de uso de suelo y sucesión de cultivos, de merma de sus bosques mixtos y de coníferas que fueron transformados en recursos maderables y ahora están siendo sustituidos por huertas de aguacate. También narran acerca de un tiempo primordial habitado por ancestros asociados al origen de cada pueblo y las relaciones entre ellos. Esto permite explicar la coexistencia de explicaciones y valoraciones distintas sobre las concepciones del mundo y del pasado en el que se funda el presente. Este re juego no es ajeno a condiciones de poder y dominio, en él se configuran lógicas propias de comprensión del mundo y del devenir histórico de cada pueblo (Bartolomé y Barabas, 1996 [1982]; Ortner, 1995; Comaroff y Comaroff, 2001; Castilleja *et al.*, 2015). Territorio y memoria se correlacionan, dotándose mutuamente de contenido y sentido.

Al hablar de territorio debemos tener presente que es multiescalar y multidimensional; debemos, por lo tanto, acotar la escala en la que centramos la mirada, pero sin dejar de atender los vínculos que ésta tiene con escalas que suponen mayores o menores grados de agregación. Escalas que también marcan jerarquías y se expresan en relaciones diversas, no ajenas a relaciones de poder. No está de más acotar que entre las diferencias de escalas y maneras de entender el territorio podemos delinear dos formas de analizarlo: el territorio como espacio asignado desde las estructuras del poder (una jurisdicción político-administrativa, por ejemplo) o como espacio que, sin negar el espacio asignado, es apropiado y resignificado desde concepciones, referentes normativos y prácticas cuya lógica

cultural es compartida por la colectividad que lo habita, generando un sentido de pertenencia. Pertenencia que me dejó ver un pescador cuando hablábamos de la laguna: él decía que la laguna no le pertenece, como tampoco le pertenece de manera exclusiva a un pueblo: ellos son pueblos de la laguna, él —me explicó— pertenece a la laguna, condición que le genera un vínculo, una interacción que tiene distintas aristas. Este mismo pescador, de San Andrés Siróndaro, me habría explicado que ese sentido de pertenencia también se lo ha dado su oficio.

Para fines de este texto, el territorio está referido al ámbito espacial de un pueblo, de una comunidad: abarca tanto los espacios de residencia (continua o discontinua) como las tierras que, en términos de tenencia de la tierra, le son reconocidas como propias y están destinadas a actividades agrícolas o al aprovechamiento forestal, entendiendo por ello no sólo los recursos maderables sino también la diversidad de flora y fauna en un sentido amplio. En la estructura administrativa, los pueblos forman parte de municipios que se rigen por regulaciones estatales y federales, sin dejar de estar presentes formas propias de autoridad que operan en el ámbito estrictamente local. En lo que corresponde a la tierra y los recursos, sin dejar de ser ajenos a normatividades impuestas por instancias oficiales, en la dinámica y las formas de acceso intervienen prácticas, acuerdos, conflictos y resolución de éstos con un mayor margen de adecuación local. En esta escala, podemos identificar elementos que denotan la confluencia entre un espacio asignado, regido por regulaciones estatales, y un espacio que es apropiado y vivido en y desde estructuras y prácticas propias, sin que ello excluya el reconocimiento de vecindades o la distinción de jerarquías, de semejanzas y diferencias.

Esta manera de entender el territorio como espacio apropiado, incorpora el sentido de un espacio que fue asignado por ancestros o por las divinidades, incluso por instituciones coloniales —lienzos y títulos virreinales— y del Estado mexicano, formando parte de su historia agraria. Tratándose de pueblos indígenas que históricamente han estado asentados en las tierras que hoy reconocen como propias, las tierras en propiedad o acceso común suelen ser referentes de pertenencia de primer orden, por encima de las adscripciones político-administrativas.

En las representaciones gráficas del territorio asumido como tal por un pueblo, los límites agrarios delimitan fronteras y, a la vez, distinguen vecindades. Estas representaciones también incorporan componentes de la geografía física como

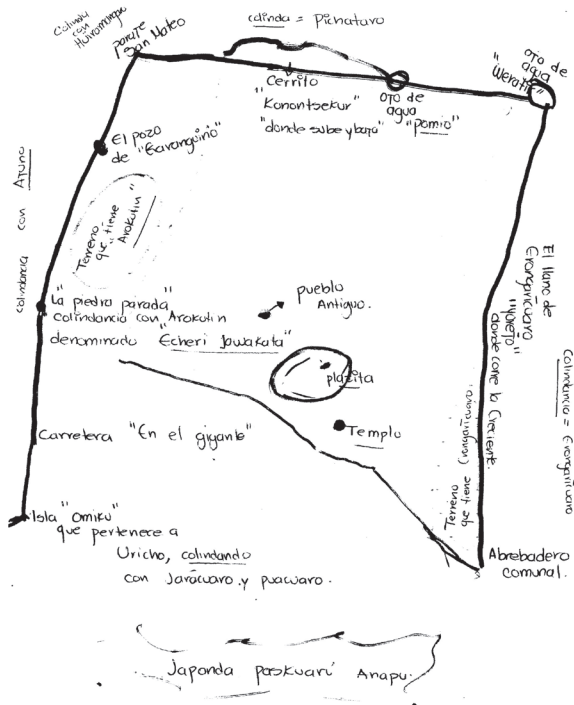
delimitadores de espacio (cerros, manantiales, cañadas, ríos) y dejan ver la diferenciación que se reconoce en su interior (espacios de residencia, de producción, marcadores de lugares singulares, emblemáticos, como piedras, árboles y parajes específicos). El territorio es un espacio heterogéneo y articulado que vincula un conjunto variable de los elementos que contiene; constituye una entidad delimitada que, a su vez, está vinculada con otras de carácter similar.

Entre los recursos que he generado en mi trabajo de campo, han resultado de gran utilidad las representaciones gráficas que, dependiendo de la circunstancia y de los objetivos particulares del análisis, pueden ser individuales y colectivos; en unos y otros la distinción de género y generación son factores que se deben tomar en cuenta. Sin pretender hacer afirmaciones categóricas, ni generalizantes, es viable señalar que cuando estas representaciones son trabajadas por hombres adultos, con o sin experiencia como autoridad local, es común que el referente del espacio referido sean los linderos agrarios, con poca atención a detalles de la traza del pueblo pero con abundante información sobre parajes o lugares específicos en el área delimitada. Tratándose de dibujos de niños, en los límites de los dibujos suelen estar representados los cerros, caminos, casas y el sol, como elementos frecuentemente plasmados. En el caso de mujeres predominan representaciones del área habitacional; un espacio cuya centralidad está marcada por el templo. El croquis que presentamos a continuación (mapa 3) fue elaborado por quien fuera comisariado ejidal del pueblo lacustre de San Francisco Uricho; en él, como puede apreciarse, se ubican cerros, parajes particulares que marcan linderos, manantiales, vecindades y la proximidad de la laguna.

LA DISTRIBUCIÓN Y LA TRAZA DE LOS PUEBLOS

En pueblos de la Laguna, ubicados en tierras bajas, los espacios definidos como área de residencia siguieron un diseño en el que predominó la traza ortogonal, aunque siempre adaptándose a condiciones particulares del terreno; característica que contrasta drásticamente con los ranchos y rancherías, cuyo origen está asociado a la formación, expansión y disolución de las haciendas, y donde prevalecen

Mapa 1 Representación de San Francisco Uricho



Fuente: elaborado por el comisariado ejidal de San Francisco Uricho (2007).

formas de organización del espacio sin que en ellas exista un diseño regido por la centralidad del asentamiento.²

En los pueblos, en el sitio considerado como el centro se erigió el templo y, próximo a éste, la capilla del hospital, atribuyéndole una fuerte carga simbólica. A partir de ese centro se tendió el trazo de las calles rectas, formando manzanas, cuya subdivisión dio lugar a predios familiares, todos ellos de dimensiones

² Las colonias de reciente creación tienen este mismo patrón. En las llamadas colonias Lázaro Cárdenas y Revolución (también conocida como La Ortiga), el término "colonia" recuerda la acepción de "barrio" de la ciudad para aquellos centros de población ubicados fuera de los límites de la traza de un asentamiento de mayor jerarquía.

similares. Imaginando una organización concéntrica, se vería que la parte nuclear del pueblo tiene una distribución del espacio más regular que la de su periferia, donde el trazo de las calles parece desdibujarse hasta convertirse en caminos o veredas que conectan este espacio de residencia con un entorno inmediato; es un espacio que se extiende hasta los linderos de las tierras de propiedad colectiva, que se diferencian por su uso y por la disponibilidad de recursos naturales y que, además, incluye ciertas porciones de la laguna. La proximidad entre estos pueblos es un factor que define el sentido de vecindad y que sustenta relaciones de intercambio de naturaleza diversa.

Las tierras altas y los montes se mantuvieron como referencia de origen y como áreas hacia donde, según asientan las fuentes y lo confirma la tradición oral, la población huía como estrategia de defensa al sometimiento de los encomenderos o ante los primeros intentos de reducción y congregación. La ubicación en tierras más altas en tiempos previos o durante los primeros años del dominio español es una referencia frecuente en la tradición oral que hemos registrado en pueblos de la Laguna y de la Sierra. Al hablar del origen de sus pueblos es recurrente la alusión al “monte”, pero sobre todo al sentido de “bajar”, lo que bien puede corresponder a ese proceso de reasentamiento de la población. Los frailes, que desde el siglo xvi tuvieron la tarea de evangelizar a la población nativa, asumían que su distribución dispersa en los cerros llevaba consigo la dificultad de un mayor control para evitar idolatrías y, de alguna manera, establecían una contraposición entre el monte y el pueblo, el primero como un ámbito de difícil control y el pueblo como la opción para vivir en “policía”, bajo disposiciones claramente establecidas. En la tradición oral, si bien se marca la distinción entre un espacio y otro, no se establece una disociación tajante entre ellos: el cerro o monte también forma parte del pueblo. Esto dota al territorio de un sentido de procedencia en tanto que se reconoce un lugar previo donde vivieron siglos atrás, y hacia donde fueron reubicados.

Por ello, y sin poner en duda la importancia que tuvieron la asignación y el diseño del espacio de residencia en la constitución de una determinada colectividad, es necesario tener presente que dicho espacio no fue el único sobre el que habrían de definirse los sentidos comunitario y de pertenencia. El registro etnográfico indica que el estudio de la dimensión espacial de la vida social comu-

nitaria integra tanto el área de la traza del pueblo, como las tierras que los rodean y que, de algún modo, corresponden a las que les fueron otorgadas en el periodo colonial y mantuvieron, o que recuperaron, bajo una forma de propiedad colectiva luego del reparto agrario.

EL TERRITORIO COMO ENTRAMADO DE LUGARES

El territorio es un entramado de lugares y de hechos, por lo que tan relevante es la identificación y diferenciación de los lugares que lo constituyen, como los procesos mediante los cuales dichos lugares se integran para constituir el territorio en términos espaciales y temporales.

Coincidiendo con Giménez (1999: 27), si bien el espacio físico precede al territorio, la acción social lo reconfigura de tal manera que las características de la geografía física —como cañadas, cuevas, lechos rocosos, cuerpos de agua, cerros, valles— son referentes de concepciones, acciones y tiempos sociales particulares. Constituyen también el sustrato sobre el cual la cultura modela la geografía física: la particular manera en la que se transforma el espacio cuando es apropiado para la producción: campos de cultivo —maíz de temporal principalmente— que se extienden en valles intermontanos o se abren paso en laderas de pendientes suaves que alternan con bosques de pino y encino en laderas y partes altas de los cerros que ahora compiten con el aguacate, que se abre espacio en tierras otrora forestales.

Los lugares que contienen y caracterizan un determinado territorio se integran y articulan entre sí mediante prácticas de distinta índole. El lugar es la unidad espacial mínima de cualificación y significación, pudiéndose tratar de componentes del entorno biofísico, pero también de elementos del espacio construido, como es el caso, entre otros, de cruces de caminos, edificaciones, cementerios. Así también, lugares con otras cualidades que se reconocen como sitios donde habitan númenes o entidades sobrehumanas, como la Miringua, donde suelen asumirse formas particulares de interacción y comportamiento, evitando trasgredir un determinado orden asociado a dicha entidad: la Miringua tiene el poder de perder a la gente, cuando alguna persona pasa por ese sitio, comportándose de manera

Fotografía 1
Parcelas agrícolas y bosque en la meseta: Nurío



Fuente: archivo personal de ACG.

inadecuada “se lo lleva la Miringua”, aludiendo con ello a la pérdida de sentido de tiempo y espacio: “[...] lo pierde y ya cuando recuerda, no sabe ni donde estuvo, ni cuanto tiempo anduvo por allá”, platicó una mujer de Uricho —pueblo de la zona lacustre de Pátzcuaro— cuando narró la ocasión en la que su padre se perdió en el cerro al estar cortando un encino que no debió talar. Estas entidades son explicadas por Barabas (2006) como “dueños de lugar”.

La mutua relación entre lugares y la acción social se evidencia, entre otros ámbitos, en distintos momentos del ciclo ritual. Los lugares se distinguen y vinculan mediante desplazamientos cuyo trayecto es conocido o marcado por quienes participan del ritual; estos trayectos se van marcando por el tronar de los cohetes: al llegar a una determinada esquina o punto en el que cambia la dirección del recorrido, en el sitio donde éste se inicia o termina. Hay desplazamientos de trazo fijo, como las procesiones, que atraviesan por las calles del pueblo, del templo a la casa del carguero o donde reside alguna de las imágenes religiosas,

cuyos trayectos se engalanan con tapetes de aserrín, plantas que asemejan senderos en el cerro, con arreglos en las casas o los corredizos que atraviesan la calle de uno a otro lado (fotografía 2). El trayecto de estos recorridos rituales integra las unidades socioterritoriales —barrios, mitades— en los que está subdividido el pueblo; otros, que ligan la periferia con el centro, parten de algún punto que marca el límite del espacio de residencia —el pueblo— o el umbral que separa el espacio del pueblo y las tierras de cultivo.

Otros, aunque no son trayectos de ruta fija, suelen tener como punto de destino un determinado paraje en el cerro: el sitio donde se ubica un manantial,

Fotografía 2
Llevando a la Virgen de la Magdalena
en un recorrido ritual de Semana Santa en Angahuan



Fuente: archivo personal de AAV.

algún árbol o piedra donde se manifestó alguna entidad sagrada. Otros más se definen en función del lugar donde crecen determinadas plantas o flores que se recolectan para ser incorporadas al ritual. Estos recorridos articulan los dos componentes centrales del territorio de los pueblos: el pueblo y el cerro (Castilleja *et al.*, 2003).

Así lo vemos en ocasión de las prácticas vinculadas a la propiciación del agua que mana de ojos de agua, lugares de gran importancia sobre todo en pueblos de la porción serrana de la región P'urhepecha donde, por el origen volcánico y la porosidad de sus suelos, este preciado líquido es escaso. Con variantes locales, son recurrentes los relatos que asocian el surgimiento o descubrimiento de un manantial como un hecho que explica la reubicación o el traslado de un pueblo a su sitio actual; por ello, estas narraciones se integran a la historia de la fundación o refundación de los pueblos. Las condiciones en las que el agua es descubierta o brota se asocian a la figura de una niña o doncella que, al ir a traer agua a un lugar lejano o de difícil acceso, por determinadas circunstancias encuentra una fuente más cercana, hecho que mantiene en secreto. Al ser descubierta, muere o es sacrificada en el mismo manantial, por lo que se entiende que ella reside ahí y por ello se le honra cada año.

Estas celebraciones en los manantiales suelen llevarse a cabo en tiempo de secas, antes del inicio de la cuaresma. Las secuencias de la acción ritual vinculan el espacio de la casa y del pueblo con el espacio del cerro, el paraje donde está ubicado el manantial. Ahí tienen lugar acciones que se despliegan de manera diferenciada según el género y la generación. Ahí se rememora el sacrificio o muerte de la mujer que se distingue por su propio nombre (hay excepciones en las que la figura de la mujer ha sido sustituida por alguna advocación mariana). Se lava el manantial en señal de propiciación, tarea que debe ser llevada a cabo por muchachos jóvenes, casaderos. Se asume que estas tareas son necesarias para que el agua siga brotando ya que, de no ser así, la fuente de agua se seca: "Si al agua no se le procura o hay envidias entre la gente del pueblo, el agua se esconde, se va a otro lugar". Estas prácticas y explicaciones se sustentan en una concepción de la naturaleza como entidad animada (fotografía 3).

Fotografía 3
Manantial de Urandén



Fuente: archivo personal de ACG.

**EL TIEMPO COMO LEGITIMADOR
DEL TERRITORIO: PRECEDENCIA Y PROCEDENCIA**

Al investigar estos temas en la zona mazahua —al oriente de Michoacán— registramos relatos sobre entidades no humanas, a los que se refieren como gigantes, los cuales precedieron a quienes tiempo después habrían de habitar sus tierras y que actualmente son tenidos como sus ancestros. Testimonios que mucho se asemejan a otros que había registrado en otros pueblos del *P'urhepecherio*; entre los P'urhepecha de Uricho —comunidad del lago de Pátzcuaro— también están asociados a los antecedentes del pueblo y a la explicación de la ubicación de grandes piedras que son reconocidas como linderos de sus tierras en propiedad social. En la interpretación local de una marca en un lecho rocoso, que se reconoce como la huella de un huarache de planta grande, se dice que eso es prueba

de que cuando llegaron los *k'unaris* —o gigantes— la tierra todavía estaba “fresquita”, aún no era el tiempo de la gente que hoy conocemos.

Los sitios arqueológicos están asociados a interpretaciones similares en cuanto al reconocimiento de generaciones que les han antecedido, que habitaban en lugares cercanos que tiempo después definieron el lugar de asiento del pueblo actual: ello define maneras de concebir su territorio en los que la precedencia y la procedencia son referentes de central importancia. La primera, definida por el reconocimiento de una relación filial con quienes llegaron por primera vez o quienes los antecedieron en la ocupación de un determinado espacio; la segunda —procedencia—, vinculada al reconocimiento del sitio de asiento de aquellas personas que tiempo después se trasladarían al asiento del pueblo actual. Episodio este último que se asocia, aunque no se restringe, al tiempo de la fundación colonial de los pueblos en los siglos XVI y XVII. Así se ha registrado en el pueblo serrano de Angahuan, también en la región P'urhepecha, donde se nombra los *súmpatsicha* en referencia a un grupo de personas

[...] muy antiguas, que andaban por ahí no más, andaban en grupos de trece o quince personas. Se trasladaban de un lugar a otro en la noche, comían guajolotes cuando ya todos en el pueblo se dormían. Procedían del cerro, de lugares donde había construcciones de muy antes: llegaban a *Inchaarhakutini* y ya era el segundo itinerario y enseguida de este lugar que llegaban a *Antanherani* que se encuentra arriba del lugar conocido como Mii Pichu y ahí también se encuentran unos vestigios, unas pedaceras de cerámica muy gruesos y antiguos (Roth y Roskamp, 2004: 43).

Estos seres llegan a manifestarse, según testimonios locales, en pequeñas luces que pululan por determinados parajes del cerro, rondando el lugar donde existen yácatas o yacimientos arqueológicos.

Si bien son relatos que refieren de manera puntual el espacio local, en ellos también se hacen presentes límites y umbrales que vislumbran relaciones con sus vecinos. En la distinción frente al otro, va empeñada la identificación de lo propio, distinción que devela un sentido de jerarquía y primacía de unos frente a otros legitimada por el tiempo. Así, por ejemplo, en la sierra-costa nahua de

Michoacán, actualmente tres de las cinco comunidades mantienen estrechas relaciones de vecindad entre sí. En la tradición oral de las comunidades de Ostula, Coire y Pómaro queda asentada, aunque con variantes entre ellas, que Pómaro y Ostula son pueblos anteriores a Coire, y que de estos tres, Pómaro es el de mayor antigüedad. Cuando llegó la gente de Coire, hubo acuerdos de ceder tierras para que se establecieran en las tierras que ahora le pertenecen, condición que no siempre ha transcurrido de manera armónica.

Procesos similares existen entre pueblos de la sierra P'urhepecha donde se reconocen vecindades anteriores entre dos pueblos, que luego son interrumpidas por el asiento en tiempos más recientes de un tercer pueblo, modificando prácticas y reconocimientos mutuos. Es el caso de San Ángel Surumucapio y Comachuén cuyas vecindades se diluyeron por el establecimiento de Tingambato; o de Sevina y Chéran, entre los que se abrió espacio para el asiento del actual pueblo de Nahuatzen.

De manera similar, aunque con otro argumento, el siguiente fragmento de una entrevista a don Joaquín Constantino (†) deja ver ese sentido de anterioridad vinculado a la primacía de su territorio. Don Joaquín nos narró la manera en la que su señor asignó el espacio que habría de pertenecer a la isla de Jarácuaro. No obstante, su testimonio está asociado a un documento pictográfico que data del siglo XVII; el relato explica dicha asignación como un acto fundacional que provino de sus propias jerarquías y autoridades, no como referente de la administración colonial.

Por lo que yo he visto, no he sido representante de bienes comunales, yo he sido secretario del comisariado de bienes comunales —hace como seis años— por eso alcancé yo a ver ese título de cómo nos dejó el rey Sivangua aquí a nosotros porque él vivía aquí en la isla y ese señor se arrimaba a la orilla del pueblo, aquí a los cuatro vientos, poniente, oriente, norte y sur, entonces tiraba la flecha de aquí, de allá de la orilla, de allí tiraba con la flecha hasta allá y entonces de allí tiraba con la flecha y hasta donde cayera la flecha el ponía los linderos, que desde hasta allá era de Xarácuaro. Acá al oriente tiró, al norte también tiró y hasta donde cayó ahí ponía el lindero, acá igual, y acá también igual [decía conforme señalaba con su mano la dirección del lugar] entonces todo este lago,

FOTOGRAFÍA 4
INSTALACIÓN EN EL VIVERO DE CHERÁN



Fuente: archivo personal de ACG.

Janitzio, así como lo ven el cerrito, la mitad es de acá de nosotros y la mitad es de allá pues de ellos. Uricho también no tiene nada de terreno, nosotros somos dueños de todo lo que era todo el lago, eso era de nosotros, ahora todo el terreno que va dejando el agua todo es de nosotros, Uricho no tiene nada de terreno, nada más hasta donde pasa la carretera y de la carretera tantito así como unos 50 metros es de ellos, pero ya de allí para acá todo es de nosotros, los de Erongarícuaro; también ahí hay una casa muy grande de lo que yo vi antes, y de allí de donde está esa casa para allá es de Eronga, pero para acá todo es de Xarácuaro [...]. Ellos no tienen ningún pedacito de tierra porque todo lo que es el lago alrededor es nuestro, porque el título así lo está marcando (agosto, 2004).

Son episodios de tiempos primordiales e históricos que legitiman la ocupación del espacio, ya sea desde tiempos enraizados en etapas remotas o de una

historia más reciente que delinear un sentido de continuidad, vinculado con estructuras de parentesco y pertenencia a una entidad socioterritorial (Giménez, 1999: 34). Muestran también el carácter discontinuo y la composición diferenciada del territorio, pero también su carácter eminentemente relacional.

PROCESOS DE DEFENSA

Y RECONOCIMIENTO DE LO PROPIO: PERTENENCIA

Además de lo enunciado en el apartado anterior, el sentido de pertenencia también está vinculado a regulaciones en el acceso y control de bienes reconocidos como comunes. El sentido de pertenencia socioterritorial no sólo transcurre en la cotidianidad de la vida comunitaria al interior de la comunidad, también se configura en procesos de disputa al interior de ésta y frente a terceros. A la documentación y testimonios sobre estos periodos y que fueron un parteaguas en la historia agraria del último tercio del siglo XIX, el reparto agrario del México posrevolucionario, se suman múltiples narrativas de la manera en la que ocurrió en cada pueblo; conflictos entre familias y facciones políticas que marcaron divisiones internas, muchas de las cuales siguen latentes. Si bien en el sentido de pertenencia socioterritorial intervienen las modalidades de la tenencia colectiva de la tierra, en este sentido también prima la filiación y otros procesos de apropiación simbólica, por lo que, más que asumirse como un territorio que pertenece a una entidad socioterritorial, éste es entendido como un territorio al cual se pertenece (Montañez, 2001).

Los conflictos por linderos o por recursos estratégicos —como los recursos maderables o los yacimientos mineros— dejan ver otras aristas del territorio y de su sentido de pertenencia: su defensa. En la historia de los pueblos mazahua, otomí, nahua y P'urhepecha han sido constantes y recurrentes los conflictos de distinta intensidad. Han marcado enemistades históricas entre vecinos y frente a terceros, pero también experiencias de alianzas.

Un caso destacado en la región P'urhepecha es el movimiento que el pueblo serrano de Cherán inició a mediados de 2011 en defensa de sus bosques y su comunidad, y que al paso de los años recientes —no sin dificultades al interior del

pueblo y con otros centros de población pertenecientes al mismo municipio—, lo llevaron a ser reconocido en 2015 como municipio indígena que se rige por usos y costumbres. Cherán K'eri completó un primer ciclo con autoridades elegidas de manera directa en cada uno de los cuatro barrios que se han reconstituido como la base del gobierno local, y en septiembre de 2015 inició un segundo ciclo fortaleciendo su forma de gobierno en un contexto en el que los partidos políticos no cejan en su intento de volver a participar en el gobierno y en las decisiones locales. En este proceso, Cherán abrevó de su historia y de su territorio para reconstituirse: así, la memoria no sólo es un recuento de tiempos pasados, sino la manera en la que ésta se resignifica en un presente y se localiza en el territorio, en condiciones y contextos en los que los conflictos no cejan y dotan de sentido de pertenencia al territorio.

A reserva de lo que se expone en capítulos posteriores respecto a la manera en que Cherán K'eri se ha reconstituido, destacaremos aquí la experiencia de un grupo de jóvenes que solicitó al Concejo Mayor y al Consejo de los Bienes Comunales que se les permitiera hacer uso de los vehículos quemados durante los hechos de abril de 2011 para integrarlos a un área del vivero comunal: colocaron, entre los árboles o colgados de ellos, los vehículos convertidos en chatarra. El efecto visual llega a generar sentimientos encontrados para quien se encuentra ante esta escena sin mayor explicación. En la interpretación que los jóvenes le dieron a esa instalación predomina la convicción de que, al paso de los años, el bosque cubrirá esos pedazos de metal que algún día fueron el vehículo por medio del cual los despojaron de sus bosques, violentando su territorio (fotografía 1).

REFLEXIONES FINALES

Procesos y referentes como los que hemos expuesto en este capítulo permiten identificar elementos recurrentes en la manera de entender y vivir el territorio, que podríamos asumir como elementos comunes de una misma tradición cultural. El territorio es el sustento de una memoria compartida de largo cuño que, a la vez, está en permanente actualización. Así entendido, es compatible con lo que Luis González definió como *terruño*, concepto en el cual las ligas afectivas

y parentales desempeñan un papel fundamental, imponiéndole un sentido de patria; el terruño, nos dice este autor: “[...] es dueño de un espacio corto y de un tiempo largo” (González, 1991: 35).

A la par, y atendiendo conflictos como los enunciados párrafos arriba, es pertinente reflexionar en torno a lo que Barabas refiere como *fragmentación forzada* en referencia a territorios localizados, a diferencia de los etnoterritorios globales, entendidos como construcciones colectivas de amplia dispersión espacial (Barabas, 2004: 112-113). Las historias de los pueblos, de sus territorios, seguirán mostrándonos otros contextos, otras interpretaciones, otras vías de disolución o de reconstitución.

Como traté de mostrar en las páginas anteriores, el territorio está constituido por un conjunto de lugares que, interrelacionados entre sí y contenidos en un espacio cuyos umbrales son reconocidos por propios y vecinos, dan sentido de pertenencia, como también de precedencia y procedencia. La interrelación del conjunto de componentes del territorio y de la memoria delimitan tres aspectos asociados a la concepción del territorio en y desde el ámbito local: está imbuido de precedencia, de un sentido de filiación, ya que ese espacio fue legado por sus antepasados y, de manera más general y menos fácil de aprehender, por sus ancestros. Este sentido está vinculado al de procedencia que, como se mencionó páginas atrás, se reconoce que hay un lugar donde estuvo ubicado el pueblo (usualmente asociado a restos de construcciones anteriores a la conquista, o incluso a las primeras edificaciones religiosas impuestas por los frailes o evangelizadores) y de donde fue trasladado para ser asentado en su lugar presente. Entre ambos se da una correlación que atraviesa experiencias que lo dotan de un sentido colectivo de pertenencia: se pertenece al pueblo, se pertenece al territorio.

Ahora bien, es usual que pensemos el territorio en dimensiones terrestres, pero, ¿cómo es el territorio en dimensiones acuáticas?, ¿cómo se han estructurado las relaciones entre los territorios terrestres y acuáticos en la región P’urhepecha?, ¿cuáles han sido las vías y modalidades de las relaciones y los intercambios entre ellos? Sin duda se trata de tejidos históricamente rastreables que permiten entender lo que en la actualidad podemos obtener a través de diversos testimonios. Éstos son precisamente los temas que se abordan en el siguiente capítulo.

6

Las venas del intercambio entre el bosque y la laguna: árboles, canoas y pescados*

Aída Castilleja González

Si en el capítulo anterior nos centramos en la manera en que se constituye y concibe el territorio, aquí viramos la mirada hacia las relaciones entre diversas secciones del mismo.

Lo haremos tomando como hilo conductor a la laguna y los oficios a ella asociados. Los pobladores de la laguna de Pátzcuaro, de manera similar a otros pueblos de la región, han configurado su sentido de precedencia y de pertenencia en torno al territorio; en el caso de los pueblos de la Laguna, ésta es parte indisoluble de esa concepción. Una concepción que está en estrecha asociación con la laguna y los cerros que la rodean, pero también con identidades vinculadas a muy diversas formas de intercambio entre vecinos de la laguna, de tierras serranas y de otras zonas lacustres contiguas.

Estos intercambios involucran una amplia diversidad de bienes culturales que son transformados gracias a conocimientos y habilidades de trabajo, de oficios que les han permitido formas particulares de apropiación de la diversidad de flora y fauna de sus respectivos entornos. Son intercambios en los que también intervienen formas particulares de concepción del mundo y la naturaleza, de relaciones que establecen con propios y con vecinos de la cuenca baja y de las tierras

* El presente capítulo fue escrito para la primera edición de este libro por Aída Castilleja González a partir de la información obtenida cuando, por invitación de Catalina Rodríguez, participó entre 2010 y 2011 en la reestructuración del Museo de Artes e Industrias Populares de Pátzcuaro en 2011. Materiales preliminares de este capítulo fueron presentados como ponencia en el 55 Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en San Salvador, El Salvador, en 2015.

Fotografía 1
Tatá Mauricio veía canoas



Fuente: archivo personal de ACG.

altas, los cuales forman parte de una extensa región que se distingue por ser el asiento de numerosas comunidades P'urhepecha.

Así lo entendí cuando, acompañando a tatá Mauricio —pescador de Ichupio— a Comachuén a que continuara el trato con tatá Fidel —labrador de canoas en aquel pueblo serrano— se detuvo al pie de un gran pino antes de llegar al paraje donde tatá Fidel se encontraba labrando una canoa conocida como *ichárbuta*.¹ Tatá Mauricio extendió sus brazos intentando rodear una parte del tronco; al mirar hacia arriba, comentó: “Aquí hay como tres canoas”. Tatá Mauricio veía canoas, mientras que su hijo, quien también estaba en el grupo, miró sorprendido aquel gesto que le fue difícil comprender y replicó el movimiento para rodear el

¹ Este término denomina la canoa monóxila pequeña que surca las aguas de la laguna de Pátzcuaro; es una canoa labrada de una pieza a partir de un solo tronco.

pino (fotografía 1). Al encontrarnos con el labrador que trabajaba sobre un tronco que había ido ahuecando con su hachuela al paso de los días, empezó un diálogo entre ambos sobre el tamaño y las características de la canoa, los cuidados para su mantenimiento y las formas de reparación, el traslado y las condiciones de pago. Platicaron de manera fluida, con una clara comprensión de los asuntos a tratar y facilidad para llegar a acuerdos.

Los acuerdos concluyeron semanas después, cuando el labrador entregó cuatro canoas en el predio del pescador a la orilla de la laguna; las llevó en una camioneta con la ayuda de uno de sus familiares. Tatá Fidel sabía cómo sortear el asunto del traslado de una pieza de madera que, aunque trabajada, podría haber llegado a ser objeto de una inspección oficial; él tenía convicción de que, tratándose de madera proveniente de bosques de donde él es comunero y que la trasladaba como un producto manufacturado, no había manera de que lo sancionaran o, incluso, le prohibieran el traslado.

Tatá Mauricio y tatá Fidel sabían que era necesario dejar que las canoas se aclimataran a condiciones más húmedas antes de darles el acabado final, para que estuvieran en condiciones de ser utilizadas en el trabajo de pesca. El labrador sabe hacer la canoa, el pescador la sabe utilizar.

Ese recorrido por las veredas del bosque me recordó otra escena en la que, hace poco más de 15 años, vi a tres personas en la central camionera de Pátzcuaro esperando transporte para regresar a Comachuén. Ellos iban con remos de madera en la mano; regresaban luego de haber entregado una canoa a un pescador isleño que, en aquel tiempo, habían llevado con la ayuda de una yunta desde su pueblo a la orilla en Erongarícuaro. He escuchado experiencias similares entre los pescadores, dejando ver relaciones que, no obstante que durante las dos últimas décadas se han enrarecido, se mantienen presentes no sólo como testimonio, sino como práctica vigente entre pescadores de la laguna y labradores de las tierras boscosas.

Además de la disponibilidad y el acceso diferenciado a los recursos maderables, es importante atender las especializaciones derivadas de su manejo y aprovechamiento. Años atrás, las mismas comunidades ribereñas tenían áreas de bosque de donde procedían los pinos que cortaban para la manufactura de las canoas; había, por lo tanto, personas que sabían labrar canoas. Conforme fue disminuyendo el área de pinos en la cuenca media y alta, se fortaleció la relación que

se ha mantenido con comunidades de las tierras altas (Comachuén, Pichátaro, Sevina), donde los bosques de coníferas y los bosques mixtos constituyen componentes del paisaje y donde existen otros oficios asociados al aprovechamiento de la madera (tejamanil, muebles, columnas). Oficios que han mermado ante la presión creciente de la tala inmoderada, tanto para la extracción de madera como para dar paso a cambios en el uso del suelo provocados por la expansión de las huertas de aguacate.

Las canoas de madera, sobre todo las monóxilas, articulan conocimientos y prácticas del manejo del medio lacustre y serrano que han respondido a condiciones de los bosques de coníferas de las tierras altas, a las formas y a las razones de la navegación y a las características de las artes de pesca, pero también a las condiciones que han llevado a las limitantes en su uso y a la merma de su demanda. En este texto interesa delinear algunos elementos que den cuenta de la canoa como un objeto, como un bien configurado culturalmente en un proceso que ha traído consigo relaciones y valoraciones de distinta índole; asimismo, interesa visualizar la canoa como un nodo de muy diversas y disímolas relaciones.

En este sentido, es pertinente retomar uno de los argumentos de Appadurai, quien, al explicar la constitución de bienes en mercancías (en este caso la canoa), destaca que éstos representan formas sociales y distribución de conocimientos muy complejos que abarcan tanto aspectos asociados a la producción de los bienes (técnicos, sociales, y estéticos), como también conocimientos que acompañan el consumo apropiado de la mercancía. Uno y otro polo de la relación (quien elabora y quien utiliza) tiene componentes técnicos, mitológicos y valorativos (Appadurai, 1991: 60).

Diversos estudios sobre navegación lacustre en tiempos pretéritos reiteran y fundamentan la importancia del registro etnográfico, para complementar la indagación desde la arqueología, la etnohistoria y la etnografía. En este capítulo aportaremos algunos elementos orientados a una analogía etnográfica para comprender tiempos pretéritos y a la vez visibilizar condiciones actuales. Esta analogía intenta, distanciándonos de la búsqueda de continuidades lineales, aportar información e interpretaciones en torno a tres elementos, cada uno de los cuales da cuenta de procesos de duraciones distintas que se enlazan, modificando, en distintos ritmos y rumbos, los componentes sociales y culturales que se concatenan,

ya sea que éstos sugieran una línea de larga continuidad, que marquen rupturas o evidencien valoraciones y usos emergentes: *a)* las razones de la navegación, *b)* los medios de la navegación, *c)* la valoración de los objetos.

EL ESCENARIO: LA CUENCA

EN EL CONTEXTO DE LA REGIÓN P'URHEPECHA

Datos palinológicos indican la presencia del cultivo de maíz en la cuenca de Pátzcuaro desde hace por lo menos tres milenios. Pescadores y agricultores — ribereños e isleños— han sido protagonistas de una larga historia marcada por cambios y rupturas. Esta cuenca se distingue históricamente por haber sido el asiento de las principales ciudades del dominio *uacúsecha* en el posclásico tardío, poderío que se formó mediante alianzas entre señoríos locales y los chichimecas que, luego de una migración histórica, habrían retornado a esas latitudes para formar y consolidar su dominio. Más tarde fue sede de las dos primeras capitales del extenso obispado de Michoacán (Tzintzuntzan y Pátzcuaro) constituido desde los inicios de la administración colonial. Actualmente, el lago de Pátzcuaro (laguna, según la denominan los pobladores) es el más poblado —en cantidad y continuidad— de los cuatro lagos michoacanos,² y el único cuyas islas han sido habitadas de manera permanente.

Williams (2014: 28), para describir el complejo entre población y medio lacustre, se refiere al modo de vida lacustre (concepto que retoma de Sugiura y Serra, 1983; Sugiura, 1998) entendiéndolo —igual que otros autores, entre ellos Carabias (2010)— como un sistema que articula todas las actividades relacionadas con aquellos procesos que los grupos humanos establecen con su medio de producción para asegurar su reproducción y su supervivencia. Este sentido

² Cuitzeo, Zirahuén y Zacapu son los otros lagos michoacanos, ubicados en pisos altitudinales similares; el último de ellos tuvo un proceso de desecación en la mayor parte de su lecho desde finales del siglo XIX y principios del XX para abrir grandes extensiones al cultivo y consolidar la expansión de las haciendas en tierras que habían sido ocupadas por la laguna.

Williams (2014) lo extiende al medio terrestre denominándolo como “modo de subsistencia ribereño”, del que destaca dos aspectos: la obtención de alimentos y la producción artesanal sustentadas en el manejo de flora y fauna tanto del medio terrestre como del lacustre.

Propuesta esta última que, para el caso del lago de Pátzcuaro, debería ampliarse a distintas modalidades del intercambio con poblaciones de tierras altas y otras cuencas vecinas —también endorreicas— que conforman una extensa área de asentamiento de población de tradición P’urhepecha. Así, el modo de vida lacustre forma parte de un complejo mayor en el que tierras y bosques de altitudes que van de 2 040 marcados por el espejo del lago a 3 250 msnm, en sus picos más altos como el cerro del Zirate, configurando paisajes distintivos que alternan áreas agrícolas con zonas forestales y urbanas de una porción del occidente del Eje Neovolcánico Transmexicano. Paisajes que son el resultado de decantados y largos procesos de adaptación y profundas transformaciones de las condiciones del entorno natural para garantizar la subsistencia y para generar formas especializadas de la producción que han sido factores de primer orden en el entramado de relaciones de intercambio entre muy diversos y numerosos centros de población. Transformaciones que, traducidas en altos índices de deforestación en distintas porciones de la geografía regional, resultan en grados de deterioro ambiental que parecerían no tener vuelta atrás.

Ciudades, pueblos y ranchos ha constituido desde inicios del periodo colonial, una triada de asentamientos que pueblan la región, entre los cuales existen relaciones de vecindad con distancias cortas entre ellos. Centrándonos en la cuenca, es viable identificar que además de este patrón de vecindades cercanas, la laguna ejerce una fuerza centrípeta. La mayor parte de los cerca de 70 centros de población actuales de la cuenca —donde habitan poco más de 120 000 habitantes según datos de 2010— se ubica entre el límite de la laguna y 2 100 msnm. De ese total, 40% se concentra en la ciudad de Pátzcuaro y 10% en la ciudad de Quiroga. Entre los pueblos ribereños e isleños predominan pueblos de composición fundamentalmente indígena (alrededor de 25) los más de ellos fundados en el siglo xvi; también hay ranchos mestizos cuyo origen está asociado a la distribución de haciendas y estancias del periodo colonial o a procesos de reparto agrario del siglo xx. El resto de los asentamientos se distribuye, con un patrón

de menor concentración, en tierras de pendientes variables, ubicándose en altitudes que no rebasan 2 500 msnm, aunque las cúspides que delimitan la cuenca alcanzan 3 000 msnm; son altitudes propicias para bosques de distintas especies de coníferas y bosques mixtos, como pino, encino, madroño y otras especies más (fotografía 2).

Ése es el escenario de una vida social que se define por la vida interna de cada centro de población, pero también en el entretejido de relaciones asociadas a visitas recíprocas sustentadas en el parentesco y en un patrón de residencia que privilegia la patrilocalidad, así como en los ciclos rituales, en la producción e intercambio de bienes y servicios, en la disposición de los centros de mercado y

Fotografía 2
Santa Fe de la Laguna en el vaso norte de la cuenca



Fuente: archivo personal de ACG.

administrativos. Son relaciones que no se constriñen al área lacustre, sino que se extienden a tierras de la cuenca alta, a la sierra y a tierras de cuencas adyacentes.

Las cambiantes condiciones de la cuenca de Pátzcuaro, tanto en su dimensión social como ambiental, han generado y a la vez han resultado en modificaciones en el modo de vida de sus pobladores, así como de prácticas de relación con la laguna entendida como proveedora de bienes que, con distinto grado de transformación, han sido incorporados a la producción, al consumo y al comercio. La pesca, sin duda, es la actividad que más ha resentido los cambios vinculados a las condiciones de la laguna, tanto en lo que se refiere a la diversidad de especies como en el volumen de captura y el número de pescadores. La disminución en la disponibilidad y captura de especies nativas, altamente valoradas por pescadores y consumidores, ha ido a la par del aumento de variedades de carpas introducidas en las décadas de los años de 1970 y 1980 que detonaron cambios sustanciales en el volumen, diversidad de especies y patrones de pesca en este vaso. Nuestros datos de campo coinciden con la afirmación de Vargas (2010) en el sentido de que este desbalance ha desalentado la actividad de los pescadores, quienes han optado por complementar su sustento con el desempeño de otras actividades económicas o bien han abandonado la pesca para generar ingresos con otras formas de trabajo, incluyendo la migración hacia Estados Unidos.

Datos de la Comisión de Pesca del Gobierno del estado de Michoacán, así como de trabajos de investigación, ubican el pico más alto de la actividad pesquera entre 1988 y 1990, cuando se contabilizó un volumen pesquero total de casi 2 500 toneladas anuales; con una tendencia continua y drástica, 25 años después, en 2006, la cifra ni siquiera alcanzó la tonelada por año (Alaye, 2006).

La cuenca, desde el segundo tercio del siglo xx, ha sido escenario de políticas públicas orientadas a la recuperación de sus condiciones ecológicas, que actualmente acusan un avanzado deterioro que se expresa en erosión de suelos por la pérdida o modificación de la cubierta vegetal; cambios en los usos del suelo por la introducción de cultivos; disminución de superficie y profundidad del lago; deficiencias en la calidad del agua por contaminación; merma o pérdida de flora y fauna silvestre terrestre y lacustre, entre otros, como se verá en el siguiente capítulo.

Demos un jalón al remo para retomar el tema central de este capítulo.

LAS RAZONES Y LOS FACTORES DE LA NAVEGACIÓN

Bihar (2012) afirma que la canoa jugaba un papel importante en las sociedades lacustres antiguas, ya que formaba parte de su vida cotidiana en sus diferentes usos y funciones: transporte (de personas, mercancías, materias primas, ideas), aprovechamiento de recursos (para la caza, la recolección y la pesca), así como para ceremonias, rituales y confrontaciones bélicas. A ello, como lo señala Carabias (2010) para el caso de los lagos en la zona andina, se agrega el hecho de que el medio lacustre es una vía articuladora de la movilidad y la organización de los sistemas de asentamiento e interrelaciones de los grupos humanos (2010: 88). Estos señalamientos para medios lacustres del pasado y de otras latitudes, son también pertinentes para el análisis de condiciones presentes en la cuenca de Pátzcuaro a partir del registro etnográfico. El análisis de condiciones actuales no sólo permite dar mayor explicación a dichas funciones, sino también a identificar la manera en la que éstas se han fortalecido, han mermado o desaparecido o han derivado en nuevos usos y valoraciones.

En Pátzcuaro, las rutas de navegación se han trazado en función de la comunicación entre poblaciones isleñas, y entre isleñas y ribereñas, extendiéndose a partir de la ribera hacia otros rumbos de la cuenca alta y las zonas serranas. Dicha comunicación ha privilegiado ciertas rutas que han sido propiciadas por diversas formas de intercambio anclados en factores sociales y económicos. De manera análoga a lo que se da entre poblaciones del medio terrestre, las relaciones de vecindad se generan tanto por la contigüidad física entre pueblos como por preferencias matrimoniales y el intercambio de bienes y servicios. Son relaciones también sujetas a factores como vías y medios de comunicación. En la observación de muy diversos espacios y actividades, así como en testimonios y en entrevistas, es recurrente la mención de vínculos de parentesco entre comunidades que, asociados a un patrón de residencia que privilegia la patrilocalidad, explica el cambio de residencia de la mujer cuando, al momento de establecer una vida en común, es ella quien se muda a la casa o comunidad donde reside su pareja. Este cambio de residencia no trae consigo el distanciamiento de la familia de la mujer sino, muy por el contrario, explica la dinámica del entretejido de relaciones que se expresa en visitas que son comunes entre familiares. En representaciones gráficas que he recabado en

distintas temporadas, es común que personas de distintas edades en poblaciones isleñas, privilegien la relación de vecindad con otras islas, y en segunda instancia, anoten centros de población de la franja ribereña más próxima a su respectivo lugar de residencia.

Los cambios de la función de la laguna como vía de comunicación, han ido a la par de la introducción de medios de navegación y la intensificación de la comunicación terrestre. A inicios de la década de 1990 se concluyó la construcción de la carretera perimetral, interconectando tramos trazados y pavimentados en periodos anteriores. Esta importancia creciente de la comunicación terrestre se fue dando de manera simultánea a la recomposición de los mercados, que modificó las rutas y la jerarquía de los asentamientos.

Numerosos testimonios que narran acerca de tiempos cuando la comunicación era más común por el medio lacustre que por vía terrestre, destacan vicinidades que se explican por el ir y venir en canoa, incluso tratándose de distancias largas como cuando, hacia mediados de la década de 1960, solían ir de San Andrés (ubicado al norte de la laguna) a Pátzcuaro (en el extremo sur) para comerciar o a Erongarícuaro (al poniente) para trocar productos del lago (pescado, petates, pato) por otros que eran llevados por caminos de herradura desde distintos pueblos de las tierras altas (leña, tejamanil, frutos silvestres y cultivados, maíz, ocote). O bien, aquellas que dan cuenta de parentescos —consanguíneos y de afinidad— entre personas de Pichátaro y Erongarícuaro, que coinciden con tiempos cuando era más común transitar por los caminos que comunicaban de manera directa ambas poblaciones. El trazo y pavimentación de la carretera Erongarícuaro-Pátzcuaro propició el debilitamiento de aquel vínculo con Pichátaro y fortaleció la posición de Pátzcuaro como principal centro económico.

En los últimos cinco años se han abierto otras vías de comunicación entre Erongarícuaro y Pichátaro que favorecen el transporte de productos y de personas; este último se explica por la creciente incorporación de estudiantes de pueblos ribereños en la matrícula de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán que se ubica en Pichátaro; alumnos que residen en las islas y que acuden a esta universidad y a otros planteles educativos se trasladan diariamente en lanchas de las islas a la ciudad de Pátzcuaro, ya sea este como lugar de destino o de acceso a otro medio de transporte. Algo similar ocurre en la porción norte de la cuenca,

donde se ha dado mayor y más frecuente comunicación entre personas de San Jerónimo y San Andrés, luego del trazo de la carretera que favoreció el paso hacia Azajo y a otros pueblos de la ciénega de Zacapu.

No obstante, la vida económica de los pueblos y ranchos de la zona lacustre tiene elementos similares en cuanto a la importancia de actividades del sector primario (agricultura y ganadería en pequeña escala) y a la diversificación de fuentes de empleo dentro y fuera de sus lugares de residencia, incluyendo lo que corresponde a la migración recurrente a Estados Unidos, entre ellos existen diferencias derivadas de la especialización de ciertas modalidades del trabajo artesanal, de la vigencia de la pesca como actividad de subsistencia o de la concentración de actividades económicas y administrativas que atribuyen importancia diferencial a las ciudades de Pátzcuaro y Quiroga, y en menor grado, a Erongarícuaro y Tzintzuntzan. Cada uno de estos cuatro centros de población es, además, cabecera de municipio del mismo nombre, en los que se subdivide la cuenca en términos político-administrativos.

El auge del turismo en Pátzcuaro desde mediados de la década de 1970 ha definido otras formas y razones de la navegación, otras valoraciones de la laguna ahora asumida como lugar de interés turístico. La atención centrada en la isla de Janitzio vinculada tanto a su ubicación en el centro de la laguna como a la atracción que ha supuesto la promoción de la festividad dedicada a los muertos, trajo consigo la introducción de lanchas de motor para el traslado de turistas de los muelles de Pátzcuaro a las islas. Entre otros cambios, esto propició la pugna entre grupos de transportistas de la ciudad y pobladores de las islas por el control de las concesiones para las embarcaciones. Se introdujeron nuevos medios de navegación, pero también nuevas reglas de acceso a la laguna. En las tres últimas décadas se ha impulsado y acentuado por parte de instituciones públicas, prestadores de servicios turísticos, comerciantes, turistas nacionales y extranjeros una manera distinta de valorar la laguna; ahora se destaca su “belleza natural” y su “vocación turística”, quedando a la zaga su valoración por su potencial productivo y la biodiversidad que la ha distinguido al ser cobijo de doce especies acuáticas nativas, diez de las cuales son peces.

El conjunto de estos cambios ha dado lugar a modificaciones en las concepciones, conocimientos y prácticas de navegación, de la pesca y del entorno, de los

procedimientos y regulaciones en el acceso a la laguna y, por ende, de las vías de transmisión de todo ello entre generaciones. De una transmisión de conocimientos y prácticas en el diario navegar para ir de uno a otro pueblo y del acontecer y hacer del pescador, se ha pasado —en un lapso de dos generaciones— a conocer de ello sólo por testimonios de padres y abuelos y la observación directa de quienes continúan dedicándose, entre otras actividades, a la pesca. En ello identificamos el traslape de prácticas y tiempos, unos de largo aliento, otros de aparición reciente, y otros más que están por desaparecer.

Pescadores de San Andrés, que hoy día rondan los setenta años, recuerdan los tiempos cuando, al ir a Pátzcuaro a mercar sus productos y comprar otros, al paso frente al cerro de María —también conocido como *Tariakeri*, el Viento Grande—, que hunde su ladera en la laguna, solían dejarle algo de su carga —a la ida o a su regreso— a manera de petición de permiso o de protección. Ello da muestra del sentido de la relación con una naturaleza animada, naturaleza con la que se interactúa de muy diversas formas en tanto que se le reconoce un carácter volitivo. Relación que, mediante otras prácticas, también se asume al inicio de la jornada, cuando el pescador impulsa su canoa aguas adentro en busca de la pesca diaria. Concepciones similares están asociadas a la explicación de la existencia y procedencia de la acúmara, una de las especies nativas más preciadas entre los pescadores.

La acúmara procede, según nos explican, del cerro de la Acúmara, que está anclado en una de las laderas del Zirate, el cerro de mayor elevación de la cuenca que marca el límite norte. De allá viene, y su llegada se anuncia con una gran cantidad de hojas de encino y pino que flotan en la laguna; un pescador en San Andrés nos relató que solía soñar con bolas de fuego que caían a la laguna desde el cerro, y que él interpretaba como aviso de que la acúmara estaba por llegar.

Así como hay explicaciones de las relaciones entre la laguna y los cerros, también las hay en torno al vínculo y la distinción con otros vasos lacustres: Zirahuén, otra cuenca también endorreica ubicada al sur de la que nos ocupa, es un lago masculino. Ello explica que el agua que entra a la laguna por la ribera poniente, procede de aquel otro lago y es la que fecunda a la de Pátzcuaro. En esta área, donde se ubica el complejo de islas conocidas como las Urandenes, es donde se encuentran numerosos y vigorosos manantiales que nutren a la laguna.

Las formas y las razones de la navegación también se sustentan y generan conocimientos de las condiciones de la laguna, de las preferencias, presencia o abundancia de ciertas especies de peces nativos, de las profundidades diferenciadas y las condiciones del agua y del fondo del vaso, de la dirección de vientos que marcan corrientes que varían durante el día, pero también por la influencia del ciclo lunar y las temporadas de lluvias y secas. Entre las corrientes que atraviesan de sur a norte las aguas de la laguna, hay una que en San Andrés denominan El Barrendero, por la cantidad de basura que arrastra en esa dirección. Esa corriente ha sido documentada por limnólogos que han mostrado la importancia del viento del Pacífico que da movimiento a este vaso. Esta corriente explica por qué navegar de norte a sur implica mayor esfuerzo que hacerlo en sentido contrario; de ahí que al remar de norte a sur, don Andrés se haya referido a remar “laguna arriba”.

Otro aspecto asociado a las razones de la navegación son las prácticas y normas consuetudinarias, tanto en el ámbito comunitario e intercomunitario que son mutuamente reconocidas en el derecho de acceso a la orilla y a la laguna, ya sea para transporte, como abrevadero de ganado o para el tendido de redes de pesca. Usos y costumbres basados en el entendimiento mutuo—aunque no sin tensiones o conflictos— del derecho que les asiste por ser pescadores oriundos de algún pueblo indígena ribereño o isleño. La contigüidad con la orilla reconocida de su respectiva comunidad es uno de los factores que otorga ese derecho, como si las normas en el acceso a la tierra se extendieran hacia la laguna, pero también las vecindades que se traslapan aguas adentro en la búsqueda de mejores espacios de captura que derivan en negociaciones y acuerdos reconocidos de manera mutua. Acuerdos que no pocas veces han sido precedidos por graves conflictos entre pescadores de las propias comunidades vecinas.

Se han emitido otras disposiciones oficiales que limitan el uso de redes de barrido que requieren de embarcaciones de mayor tamaño, las cuales pretenden regular las dimensiones de las redes y el material de las embarcaciones, privilegiando las de fibra de vidrio sobre las canoas de madera. Existen otras regulaciones que requieren del concurso de la capitania de puerto, dependencia de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes, para el uso de muelles donde atracan lanchas para el transporte de turistas a pueblos de la ribera, pero sobre

todo a las islas. Son regulaciones en el acceso a la laguna que coexisten, asumiendo —en algunos casos— el ejercicio de derechos de acceso y uso a la laguna como bien común, en tanto que otras derivan de un sistema jurídico que asume el control por medio de instituciones oficiales, en tanto que la laguna, como aguas interiores, es considerada área federal.

Así, estos cambios han incidido —directa o indirectamente— en la existencia de embarcaciones de distinto tipo y tamaño, de procesos de manufactura y mantenimiento de instrumentos y herramientas asociados a la navegación y la pesca, tanto aquellos que requieren de una especialización en el trabajo (como es el labrado de canoas, el tejido y la reparación de redes, manufactura de figas, entre otros) como otras habilidades que son de dominio común.

LOS MEDIOS DE LA NAVEGACIÓN: CANOAS, BARCOS Y LANCHAS

En la historia de la navegación en la laguna han existido diversos tipos de embarcaciones, algunas han quedado en el pasado y otras continúan surcándola; se trata de un campo de estudio en el que sería importante ahondar. Los primeros registros de canoas forman parte de la *Relación de Michoacán*. Varias de sus láminas ilustran su uso, pero sobre todo representan con ellas la existencia de grupos sociales, linajes entre los cuales se establecieron alianzas. Alianzas entre señores de la laguna —pescadores y agricultores— con señores llegados de tierras distantes que se distinguían por su buen oficio de cazadores, sellaron vínculos que dieron lugar al poderío *uacúsecha* (fotografía 3).

Este tipo de canoas se labran a partir de un solo tronco, de ahí su clasificación como canoas monóxilas. Estas embarcaciones, en sus distintos tamaños, han surcado la laguna —por lo menos— durante más de seiscientos años, de manera similar a lo que ha sido documentado tanto para aguas interiores como marítimas en otras latitudes. Las que se han documentado para el caso que nos ocupa son de distintas dimensiones. Las hay de gran tamaño, que permiten soportar el transporte de más de 20 personas o el equivalente en productos; pero también son comunes las canoas pequeñas de uso cotidiano para una o dos personas.

Fotografía 3 El pescador de Jarácuaro



Fuente: lámina de *La Relación de Michoacán* (2001 [1541]) (*Relación de Michoacán*, 2001).

Además de las canoas monóxilas, han existido otras manufacturadas con piezas de madera ensambladas, unidas y selladas en sus vértices (fotografía 4).

Existen noticias del último tercio del siglo XIX sobre embarcaciones de vapor que fueron botadas en el lago de Pátzcuaro. Una de ellas proviene de Chapala, de donde fue llevada a Pátzcuaro luego de un accidente que provocó la muerte de una decena de personas en aquel lago, que forma parte de la cuenca del río Lerma. Al llegar a Pátzcuaro se le cambió el nombre de “Libertad” por “Don Vasco”. Años después, en 1887, se otorga una concesión a particulares para surcar el lago transportando carga y personas a cambio de hacerse cargo del servicio de correos federal. Estos tiempos coinciden con el impulso a la red ferroviaria, que posibilitó la llegada del ferrocarril en la zona. Estas embarcaciones difícilmente las recuerdan los pobladores, lo que sugiere que tuvieron corta presencia. Décadas

Fotografía 4
Tatá Fidel labrando canoa en los bosque de Comachuén



Fuente: archivo personal de ACG.

después, según mencionan numerosos testimonios, llegó a la laguna un barco de vapor denominado “Timas”, destinado al traslado de visitantes, que tampoco parece haber dejado huella.

En tiempos más recientes, hacia finales de la década de 1950, fue intensificándose el uso de lanchas de fibra de vidrio o lámina, con motor fuera de borda, las cuales se usaban para el turismo, para el traslado de personas y carga entre la ribera y las islas, así como para la prestación de servicios a la población. Este tipo de embarcaciones tienen asignadas rutas definidas, no son de uso generalizado y están sujetas a regulaciones con la intervención de la capitanía de puerto.

Desde principios de la década de 1990 se introdujeron canoas pequeñas de fibra de vidrio cuyo uso, como señalé en el apartado anterior, ha sido fomentado

por instituciones oficiales encargadas de la regulación de la pesca lacustre; el argumento ha sido el de contribuir a aminorar la demanda de madera para la manufactura de canoas.³

Debido al peligro que representan para la navegación, ya sea por lo ligero del material, la pérdida de equilibrio o el riesgo de sumersión, es común escuchar testimonios que muestran una clara preferencia por el uso de canoas de madera, aun cuando tengan que prescindir de los créditos y facilidades que se otorgan a quienes optan por adquirir una canoa de fibra de vidrio.

Pescadores de comunidades de la zona central y el norte de la laguna, donde el viento sopla con mayor fuerza, comentaron haberlas utilizado por un tiempo corto, para volver a las canoas de madera por considerarlas menos peligrosas para la navegación y la pesca: “Si compro una de fibra de vidrio, es como si comprara mi sepulcro”, nos decía un pescador en Ichupio. También es cierto que, aun cuando su costo es más elevado, hay quienes consideran las de fibra de vidrio más útiles, fáciles de conducir y más duraderas que las de madera.

En la ribera sur, en el área de los Urandenes,⁴ las canoas son más ligeras; ahí el viento es menos severo y la profundidad es menor, se mantienen gracias a trabajos de dragado periódico en los canales y en áreas que rodean la isla. En esta zona se ha desarrollado la práctica de canotaje deportivo, en la que destaca jóvenes que han participado en competencias de nivel nacional e internacional; existe una escuela de canotaje que, con dificultades, se ha mantenido como elemento distintivo de Urandén. En este caso, se trata de canoas con características distintas en cuya introducción, adquisición, finalidad y uso median relaciones con instituciones oficiales y asociaciones nacionales deportivas.

³ Es importante señalar que la escasez de madera no se debió a la demanda para la fabricación de canoas, como tampoco de muebles y otros productos artesanales, sino a la creciente demanda del mercado de la madera de aserrío para procesos industrializados y para la construcción.

⁴ Se les denomina así a un conjunto de tres islas ubicadas en la porción sur de la ribera. Por la profundidad y la recurrente acumulación de azolve se requiere del dragado constante. Gracias a esta acción se mantienen navegables canales que circundan la mayor de estas islas, las otras dos han optado por dejar atrás su condición isleña al no aceptar el dragado de sus canales, favoreciendo así su contigüidad con la ribera.

A la par de los cambios en las formas y las razones de la navegación, los pobladores locales continúan haciéndolo en sus propias canoas de madera, desplazándose y dirigiendo el rumbo con “palas” o remos de madera. Las canoas de madera son utilizadas por habitantes y pescadores isleños y de algunas comunidades ribereñas; varían en tamaño y características en función de las artes de pesca de sus propietarios o usuarios. Las canoas monóxilas de la laguna son de tres tipos, cada una con su propia denominación, herramientas o instrumentos asociados, incluyendo la longitud y el peso de las redes empleadas. De acuerdo con la longitud de su eslora se distinguen: *Tepari* (10 m), *Tepari sapichu* (6.4 m) y la *Icharhuta* (4.8 m). Esta última es la que vemos comúnmente a distintas horas laguna adentro. Las tres suelen tener variaciones en la altura de los costados dependiendo del lugar de donde es el pescador y donde lleva a cabo la pesca; las canoas que se elaboran para quienes viven y pescan en el seno norte de la laguna son más altas y más anchas que las utilizadas en la ribera sur; la razón, explican los pescadores, es que en el seno norte el viento llega con mayor fuerza y el oleaje es más elevado.

Las *teparis*, ya sea la grande o la mediana, son muy apreciadas porque permiten el tendido de grandes redes y soportan el traslado y la maniobra de grupos de cinco o seis pescadores (fotografía 5). Son apreciadas también por ser las más escasas, condición que se debe a distintos factores tanto en su manufactura como por las mermas en el volumen de captura y las restricciones oficiales de la pesca con chinchorro y porque, hoy día, es más común que los pescadores lleven a cabo su actividad en solitario o acompañados de otro pescador. También influye, como lo comentó tatá Fidel de Comachuén mientras labraba una *icharhuta*, la escasez de troncos largos y de gran volumen: “[...] antes, de estos bosques salían hartas *teparis*”. En otro de sus comentarios dejó saber, en un sentido opuesto, que las canoas han dejado de labrarse, porque ha disminuido la demanda de éstas por parte de los pescadores.

Decíamos al inicio de este capítulo que la canoa de madera, la utilizada para la pesca, representa un nodo de relaciones entre pescadores y labradores, los primeros del medio lacustre y los segundos de las tierras altas y boscosas de la región. Estas relaciones que se mantienen vigentes, articulan y potencian conocimientos en torno a las propiedades de la madera, particularmente la de pino.

Fotografía 5
Tepari, canoa monóxila de Urandén



Fuente: archivo personal de ACG.

Se trata de conocimientos generados, transmitidos y actualizados de manera eminentemente colectiva, hecho que sin embargo no implica que sean conocimientos generalizados. Es importante saber elegir el pino, tanto en su tamaño como en la calidad de la madera: que sea lo suficientemente fuerte y grueso para dar el ancho de la canoa, así como lo bastante largo para lograr el cuerpo de la misma. Actualmente, para derribar el pino se usa la motosierra, así como en la primera fase de desbastación del tronco para quitar la corteza. El resto del trabajo lo hace el labrador ahuecando y dando poco a poco la forma de la canoa lo cual favorece el secado paulatino de la madera para evitar que se reviente y así garantizar que se mantenga la fuerza de la misma. Además, el labrador debe tener presentes otras características asociadas al uso particular de la canoa: el asiento para el pescador y el área para mantener los instrumentos y el producto de la pesca, el tipo y tamaño de la red, sea agallera o chinchorro.

La relativamente poca especialización de la herramienta para el labrado contrasta con la destacada habilidad y especialización que distingue el trabajo del labrador quien, luego de sostener el tronco con horcones a los lados, empieza el pausado y continuo trabajo de labrar, de manera alternada, las caras exteriores e interiores de la embarcación, la proa y la popa; para las primeras utiliza un hacha, para las interiores requiere de una azuela. Tatá Fidel fabricó esta última a partir de una pieza de fierro de la vía del ferrocarril. Ahuecar el tronco requiere de cortes muy delgados que el labrador hace de manera lenta pero continua: la viruta o residuo de la madera que se va eliminando se deja dentro del mismo hueco, que va ahondándose y dando forma a la parte interior de la canoa. Este mismo cuidado se mantiene para el traslado de la canoa hacia la orilla de la laguna, donde habrá de reposar para aclimatarse antes de recibir el acabado final; esta última fase puede hacerla también el labrador o el propio pescador.⁵

Años atrás se dejaba inconcluso el labrado hasta en 30 %, ya que había que considerar la desbastación de la canoa en su camino por veredas para entregarla a los pescadores de pueblos ribereños e isleños. La llevaban con yunta y tardaban hasta una semana en recorrer el trayecto de ida y vuelta: uno de los extremos de la canoa se sostenía en el yugo y el otro iba arrastrando por caminos no siempre acondicionados para ello.

Otro tipo de prácticas y conocimientos dejan su impronta en pequeñas áreas de la orilla de los pueblos donde pescar y navegar son actividades cotidianas. Recorriendo áreas de la orilla, es viable identificar áreas para el desembarque —efímeras o permanentes— y protección de la canoa, cuyo tamaño varía de acuerdo con el tipo de embarcación: se trata de entradas de la laguna a las que los pescadores delimitan dejando un área libre de piedras donde atraviesan, de manera paralela a la orilla, ramas o pequeños troncos para facilitar el arrastre de la canoa tierra adentro (fotografía 6). Así conducen la canoa para protegerla del vaivén de las aguas y del sol, dejándola, en algunos casos, debajo de un tejabán construido

⁵ Un proceso similar, aunque con troncos de menor dimensión, era el que se seguía para la elaboración de canaletas para la conducción del agua del manantial a piletas públicas donde era utilizada para fines domésticos o, con los extremos sin labrar, destinadas al abrevadero para el ganado. A unas y otras, también se les conoce en la región con el nombre de canoas.

Fotografía 6
Pequeños muelles para la protección de canoas



Fuente: archivo personal de ACG.

específicamente para estos fines. Ahí también, la reparan, cuando es necesario, con sus propios medios y conocimientos así como los compartidos con los labradores u otros pescadores.⁶

Estas áreas para el desembarque contrastan con los muelles permanentes, públicos, para atracar embarcaciones de mayor tamaño para el transporte de turistas, como se observa en el área de muelles de Pátzcuaro y Janitzio; más recientemente, en algunos puntos de la ribera oriente donde se han instalado servicios turísticos, cuyas características son reguladas por la capitanía de puerto.

⁶ Modificaciones similares en áreas de la orilla tienen detrás de sí usos particulares de determinados sitios; piedras acomodadas que, a manera de pequeños bordos, son utilizadas como avistaderos o espacios para la cacería de patos; piedras acomodadas de manera circular, justo en el límite entre el agua y la orilla, para mantener la pesca del día que no podrá ser vendida y así contar con producto fresco en días posteriores.

Lo hasta aquí expuesto ha tenido la intención de delinear o bosquejar algunos de los cambios que se han operado en distintos ritmos y rumbos en torno a la navegación, destacando la presencia de canoas monóxilas en la laguna. Ahora interesa plantear otras relaciones involucradas en los procesos de valoración de este tipo de embarcaciones, sean éstos por parte de los propios labradores, de los pescadores o por agentes y finalidades exógenas. Contextos emergentes de valoración que inciden en el desvanecimiento o la vigencia de la canoa monóxila como objeto que ha formado parte de la vida de los pobladores de la laguna, de la vida de los pescadores.

DISTINTAS MANERAS DE VALORAR LOS OBJETOS: LA VIDA SOCIAL DE LAS CANOAS O LA BIOGRAFÍA SOCIAL DE LAS COSAS

En 2011, en el marco de los trabajos de reestructuración del Museo de Artes y Oficios de Pátzcuaro, nos propusimos integrar diversas formas del trabajo asociadas directa o indirectamente con el aprovechamiento del entorno natural. La cacería, la pesca y la recolección quedaron plasmadas en el guion museográfico teniendo como eje central los conocimientos a ello asociados. En la selección de objetos, imágenes y textos incluimos lo relativo a las artes de pesca; participamos investigadores y museógrafos, contando con el valioso apoyo de pescadores que ofrecieron algunos de sus instrumentos de trabajo y apoyaron en la adquisición de canoas y redes.⁷ En todo ello se fue generando una mediación entre lo que, desde el punto de vista del pescador, era importante incluir y lo que, desde la experiencia museográfica, era viable presentar. Cuando tatá Mauricio —el mismo pescador que veía canoas ahí donde se alzaba un frondoso pino— llegó a la sala donde se estaba haciendo el montaje y comentó al ver la disposición de la canoa: “No, así está mal, se va a voltear, se va a enredar la red”, y al momento acomodó de otra manera los objetos.⁸

⁷ Red agallera o *cherémekua*, redes usualmente cortas; chinchorro o *uarokua k'eri*, que es una red de gran barrido.

⁸ Remos o palas, palos, fisga, anzuelo, trampas, cestas, bateas para el pescado y para extraer el agua de la canoa (Argueta *et al.*, 1986: 63-70). Estos instrumentos suelen ser

Mientras que el pescador pensaba en su funcionalidad para la pesca, Jesús, el museógrafo, buscaba que cada objeto pudiera distinguirse, por lo que había elegido colocarlos en distintos planos, privilegiando una composición que resultara didáctica y en concordancia con los textos de las cédulas. Una y otra visión respondían a parámetros y valoraciones particulares, una y otra con un sentido estético distinto; entre ambos, luego de haber intentado distintas opciones de presentación de los objetos, llegaron a acuerdos. Tatá Mauricio no había imaginado una canoa en un museo, y para Jesús resultó aleccionadora la participación del pescador.

Semanas atrás, habiéndonos dado a la tarea de buscar una canoa para llevarla al museo, vislumbramos las patentes diferencias en costos, estado y calidades del objeto, los argumentos de la negociación para definir el precio en cuyo cálculo mediaban otros usos y maneras de valorar el objeto constituido en mercancía. Es común ver canoas deterioradas en los patios de las casas de los pescadores, que son utilizadas para poner el alimento para los animales o que, colocadas boca abajo, son utilizadas para sentarse. Los vendedores de canoas, conocedores de estas situaciones, compran las canoas —generalmente en desuso por su mal estado— a pescadores y las ofrecen a personas interesadas en utilizarlas como jardinera (entre otros usos). Al considerarlo como producto artesanal, de ornato y atractivo para el turismo, los precios variaban hasta en 100% de un vendedor a otro; variación de costos y criterios que distaban mucho de lo que habíamos observado y escuchado en el trato entre el labrador y el pescador, como quedó expuesto al inicio de este capítulo. Una y otra vía evidenciaba distintos procesos que median en la valoración, uso y definición de su costo: del lado del labrador, el tronco, el tiempo de trabajo y el traslado; del lado del pescador, la experiencia de adquisiciones anteriores, el interés de contar con una nueva embarcación que le garantice funcionalidad, durabilidad y seguridad; del lado del (re)vendedor de canoas como producto artesanal, la disponibilidad del objeto; del lado del comprador, el interés y la capacidad de pago para adquirir un objeto ornamental.

manufacturados y reparados por los propios pescadores utilizando herramientas que acusan cierta especialización y otras que son instrumentos genéricos.

Al ampliar el lente de nuestra observación captamos otros dos ámbitos de valoración de la canoa en los que ésta adquiere un papel performativo. El más común, el más visible se presenta en el rejuego de la promoción turística en el que participan conjuntos de canoas de madera que se colocan en el paso de la lancha llena de turistas que llegará a Janitzio; cada canoa es conducida por un hombre que porta vestimenta “tradicional” y escenifica la pesca con las espectaculares redes de mariposa. Acto performativo que concluye cuando se acercan a la lancha para recoger el dinero que ofrecen los visitantes; estas escenas se intensifican los fines de semana o en los periodos vacacionales, particularmente durante la Semana Santa y las festividades en honor a los difuntos.

El segundo ámbito, menos visible y teniendo detrás de sí distintas formas de organización, tiene lugar en la comunidad de Comachuén donde, a propósito de la celebración del Corpus, se representan los oficios de los miembros de la comunidad. La representación se da ya sea por medio de los productos que identifican a cada oficio y que ofrecen —como miniaturas o tamaño común— a los participantes o con la puesta en escena de algunas actividades distintivas de cada uno de ellos. Participan agricultores, bordadoras, carpinteros, músicos, talleres de sierra cinta para la elaboración de piezas de muebles, pero también otros oficios que muestran habilidades particulares en oficios vinculados al bosque: piezas labradas de madera y el rajado de tejamanil.

En 2010, en ocasión de esta festividad, Pablo Sebastián, historiador y nieto de tatá Fidel Sebastián, se empeñó en hacer un registro escrito y fotográfico poniendo en relieve el labrado de la canoa, y en particular el trabajo de su abuelo. Fue integrado como uno más de los oficios que se presentaban en la plaza del pueblo; documentó el proceso, que llamó la atención de niños y adultos por ser un oficio poco visible a los ojos de los propios pobladores y por no ser un oficio comúnmente representado. Al paso de los días, una vez que concluido el labrado de la canoa, fue llevada a la institución donde trabaja el investigador y ahora forma parte de los objetos expuestos en los corredores del edificio.

Un proceso similar de (re)valoración se ha dado en el caso de un museo comunitario instalado en Janitzio, a iniciativa de un joven profesionista oriundo de la isla. La pieza central de este espacio es una *tepari* que adquirió en La Pa-canda, otra de las islas de la laguna. La relación que estableció con la persona que

le donó la embarcación, quien se desprendió de ella tratándola como a un ser cercano con el que transcurrió parte de su vida, deja ver el cambio de uso de la misma —de ser un medio para llevar a cabo su oficio a ser un objeto para mostrar en el museo a ojos de propios y extraños—, evidencia otras maneras de valorar y relacionarse con la canoa: como objeto y como medio para representar un pasado que se hace presente en la mediación de los miembros de las mismas familias que ahora ejercen otros oficios, otras profesiones.

Para el caso de las canoas y sus distintas formas de valoración, es pertinente lo planteado por Alejandro González Villarruel (2010), quien al tratar el tema de objetos valorados etnográficamente y eventualmente incorporados a colecciones museográficas, afirma que los objetos son entidades configuradas culturalmente, imbuidas de significados culturales específicos, clasificados y reclasificados en categorías constituidas desde la cultura.

PALABRAS FINALES

En nuestro análisis sobre las canoas, es importante identificar aquí intercambios y relaciones que en ella se decantan, dejando ver la canoa como objeto culturalmente configurado, proceso que, dependiendo de los contextos y las circunstancias, adquiere distintas valoraciones: utilitarias, simbólicas y económicas, entre otras.

Esto nos recuerda el planteamiento de Igor Kopytoff (1986) en torno a la biografía cultural de las cosas, quien analiza relaciones y procesos de intercambio que intervienen en la constitución —o no— de un objeto en mercancía; planteamiento que fue retomado por Arjun Appadurai (1996) para analizar las mercancías desde una perspectiva cultural. Estos autores, con matices distintos, llaman a identificar contextos y generación de distintas formas y fuentes de valor en procesos de intercambio y mediación cultural.

Así, por ejemplo, la importancia conferida a la canoa como instrumento de trabajo y de navegación, contrasta cuando ésta se constituye en un medio de atracción turística o cuando se (re)valora por miembros de las mismas comunidades que hoy día viven contextos en los que la pesca parece distanciarse de su experiencia cotidiana. Es decir, se da un proceso de resingularización, de

transformación en el que median concepciones, usos y sentidos distintos ante un mismo objeto que forma parte de esferas distintas de intercambio.

En este sentido, cabría preguntarnos sobre las implicaciones de la investigación, los usos, el rescate y la protección de las canoas de madera. La vigencia de las formas y los medios de navegación, entre las que la canoa monóxila sigue presente, como lo que ello implica en términos de prácticas, relaciones y usos tanto en su manufactura como en su finalidad, nos llama a considerar su asociación con la práctica de la pesca como actividad que ha dado sustento a los pobladores ribereños e isleños, coexistiendo con otras formas de valoración en las que el turismo ha tenido una presencia creciente.

La controversia sobre el uso de canoas de madera o de fibra de vidrio, la permanencia de las primeras o su declive, no puede explicarse sino en el marco de un conjunto de controversias y problemáticas concomitantes, tales como el incremento del turismo, el deterioro ambiental, los cambios de uso de suelo, las decisiones arbitrarias o sin estudios previos en la introducción de especies exóticas a la laguna, entre muchos otros puntos. Todos ellos son justamente los aspectos que analizamos en el siguiente capítulo.

Conocimiento tradicional P'urhepecha y problemática ambiental en el lago de Pátzcuaro: ¿desastre o conflicto ambiental?*

Arturo Argueta Villamar
Aída Castilleja González

Sobre la base de los dos capítulos previos, consistentes en la comprensión de las diversas dimensiones de la territorialidad para el pueblo P'urhepecha, y de la interrelación entre los pueblos de tierra y los pueblos de agua, basados en los intercambios históricos creados entre ellos y en los que las canoas de madera se han configurado como un elemento sustancial, analicemos en el presente capítulo la implantación (inconsultada) de políticas públicas que pretendieron el “mejoramiento” de la base pesquera, y cuyos resultados han sido totalmente inversos a lo previsto; sin embargo, a pesar de ello, se continúan profundizando los errores con nuevas medidas y actos autoritarios como el decomiso de instrumental pesquero o la sustitución de las bellas y funcionales canoas de madera por las de fibra de vidrio, entre otras evidencias que nutren la historia de la arqueología del poder y la destrucción.

* El presente capítulo fue preparado originalmente por Arturo Argueta Villamar y Aída Castilleja González para la edición previa de este libro a solicitud de Enrique Florescano y Gerardo Sánchez Díaz para integrarse a un volumen sobre el pescado blanco de Pátzcuaro. Agradecemos a ambos la invitación a participar en esa obra, así como la autorización para publicar dicho material en este libro. Otros materiales para este capítulo derivaron del trabajo de reestructuración museográfica del Museo Regional de Pátzcuaro, en el que también participó Arturo Argueta Villamar por invitación tanto de Catalina Rodríguez como de Aída Castilleja González. Este nuevo texto es producto de la admiración y el asombro que nos provocan las constataciones contenidas en los primeros cuatro capítulos, así como de la reflexión y la indignación de la situación actual del lago y las pesquerías del mismo.

INTRODUCCIÓN

Cuando se conversa con detenimiento, sin prisas, con gusto y con el deseo de entender y aprender sobre los saberes P'urhepecha acerca del agua, las plantas, los animales, los peces y la pesca, con los pobladores ribereños e isleños de la laguna de Pátzcuaro, los conocimientos afloran como los borbollones de agua que emergen al sur del lago, en la orilla de las islas Urandenes. Una sola persona, sobre todo si es habitante ribereño, comparte sus conocimientos sobre las plantas, y puede pasar de las plantas a los hongos, de los hongos a los suelos, de los suelos a la lluvia, de la lluvia a las nubes, de las nubes a los ancestros, de los ancestros al cosmos, o del cosmos a los seres no humanos que habitan la tierra y la laguna, de tal manera que se precisan muchas horas, paciencia y conocimientos diversos para poder entender todos los temas y detalles de su sabiduría.

Pero también tienen un conocimiento claro de las causas de la disminución de la profundidad y superficie de la laguna y de la calidad del agua, del colapso de las especies nativas y el declive de las pesquerías que fue ocasionada por la paulatina introducción de las especies exóticas, y saben también que de no hacerse nada en las próximas décadas, varias especies nativas y endémicas serán especies extintas.

De ambos asuntos queremos dar cuenta en este capítulo, para que se conozca aunque sea en un apretado resumen, el caudal de saberes que sobre la naturaleza y su deterioro tienen los actuales P'urhepecha de esa región central del estado de Michoacán.

El conocimiento tradicional que de sus aguas, especies y espacios (acuáticos y terrestres) tienen los pobladores ribereños e isleños de la laguna es muy detallado. Conversan con una sencillez que asombra, tanto porque no se asumen como doctos poseedores de conocimientos sino como expositores de saberes colectivos, como por el preciso y complejo entramado que pueden hacernos ver en un solo enunciado o una plática a la orilla de la laguna o mientras se rema en la canoa al atardecer.

Como veremos a continuación, el conocimiento colectivo sobre los peces de la laguna implica no sólo su identificación como especies distintas y las relaciones entre ellas, sino también el conocimiento detallado sobre cómo se alimentan, qué comen y cómo lo hacen, también sobre dónde habitan y a qué profundidad y, por

todo ello, cuándo es el mejor tiempo y lugar para su captura. Pero eso sólo nos conduciría a pensar que los conocen porque los utilizan, es decir, recurriríamos a afirmar el origen del conocimiento desde una lógica utilitarista. Pero no es así. Gracias a que son profundos y pacientes observadores, también conocen la forma en que se aparean para reproducirse, los lugares donde desovan y si el cuidado de las crías lo hace la hembra o el macho, según la especie, y si les gusta nadar solos o en grupos, si en las noches de luna llena nadan en la profundidad y si en la luna nueva lo hacen en la superficie.

Es cierto que todos estos conocimientos sobre el comportamiento de las especies se ponen en juego en el momento de comenzar por la mañana, o por la noche, la tarea de la captura pesquera que requiere de redes, anzuelos, arpones o figas, trampas y embarcaciones, que también han sido manufacturados con base en este tipo de conocimientos transmitidos a través del ejemplo, la observación y la acción, más que mediante palabras, cuando se enseña y se aprende el “destino” de pescador.

Estas prácticas y saberes suelen fluir no necesariamente de generación en generación, como usualmente se dice, sino por la vía del parentesco —de padres a hijos, pero también de hermanos a hermanos, de tíos a sobrinos o de abuelos a nietos— favorecido por las características de la organización del trabajo sustentado en la distribución de las tareas de los distintos miembros del grupo familiar. Un conocimiento que se nutre del saber y el hacer, en el desempeño de otras tareas —la agricultura y la manufactura de objetos de fibras vegetales, dos oficios fundamentales— y en el que está implícito el conocimiento articulado de distintos factores (lugares, condiciones climáticas, ambientales) y, por tanto, incluyente y en constante adecuación.

Se trata de una forma de conocimiento flexible en la cual tan importantes son el qué y el cómo, como el para qué se conoce y sus vías de transmisión. Esta estrecha relación entre las condiciones del medio natural, la ubicación física de las poblaciones —y sobre todo su denso tejido de prácticas, conocimientos y organización— permite entender lo que de manera sintética los pescadores expresan cuando, para referirse a su trabajo, lo hacen empleando el término *destino*. Ésta es la complejidad de lo que de manera sintética llamamos “sistemas de saberes indígenas” o “conocimiento tradicional”. No es tradicional por antiguo, premoderno o

porque no cambia, el conocimiento tradicional es un conocimiento que se transmite y se mantiene permanentemente actualizado y, por lo tanto, es contemporáneo de los otros muchos modos de conocer en el mundo.

En los P'urhepecha tenemos un claro ejemplo de una cultura lacustre de gran antigüedad y calidad, siendo la actividad pesquera una constante.

Un viejo proverbio chino dice que si se quiere lograr que un pueblo viva bien “No hay que regalarle el pescado sino enseñarle a pescar”. Como veremos a continuación, en el caso de los P'urhepecha no había necesidad de regalarles pescado pues lo obtenían en abundancia, ni tampoco de enseñarles a pescar, porque han desarrollado prácticas y tecnologías pesqueras adecuadas al medio lacustre. Es un pueblo que realmente ha conocido y se ha mantenido durante siglos de los recursos de diversas regiones lacustres.

Los peces nativos, o sus ancestros, estaban ahí desde hace unos dos millones de años y la tradición pesquera en la región tiene varios siglos de antigüedad, es un saber ancestral y también actual que no ha sido ajeno a las cambiantes condiciones de la laguna y su entorno, por lo que más que intentar cambiarlas, tecnificarlas, sustituirlas, obviarlas o no reconocerlas, como se ha hecho en las décadas recientes, sería mejor escuchar, entender y aprender de su refinado sistema de conocimientos, sus adecuadas prácticas y su tecnología pesquera.

Frente a esta gran cultura pesquera y sus saberes, se han propuesto e instrumentado políticas públicas y programas de carácter sustitutivo que implicaron transformaciones no exitosas y más bien con resultados desastrosos.

La cuenca de la laguna de Pátzcuaro destaca, entre otras de nivel nacional, como escenario de múltiples acciones públicas que suman más de seis décadas y que han pretendido incidir en la mejora de sus condiciones ambientales y sociales; acciones que han sido llevadas a cabo por coordinaciones, dependencias, cargos administrativos y técnicos del ámbito federal, estatal y municipal.

Ha sido también, y para fines similares, un espacio privilegiado para el estudio desde distintas disciplinas e instituciones académicas y organismos no gubernamentales. La Estación Limnológica de Pátzcuaro, por ejemplo, fue el primer centro de investigación de su tipo en México, que inició su funcionamiento en 1938 como parte de las políticas cardenistas orientadas al fortalecimiento y conocimiento sistemático de la laguna. Su actividad y adscripción fluctuante entre

distintas dependencias del ejecutivo federal derivó, en 1985, en la formación del Centro Regional de Investigaciones Pesqueras (CRIP Pátzcuaro), el cual forma parte, desde el año 2000, de la estructura administrativa del Instituto Nacional de Pesca, órgano desconcentrado de la ahora Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación.

De esta experiencia y de una amplia constelación de investigaciones y acciones institucionales en distintos niveles de gobierno, se ha generado un cúmulo de información, que en su mayoría está disperso, y en el mejor de los casos, a resguardo de algunas instituciones, como es el caso del Instituto Mexicano de Tecnología del Agua, en su Programa para la Recuperación Ambiental de la Cuenca del Lago de Pátzcuaro o en el Programa de la Fundación del Río Arronte.

Sin demérito de los resultados de algunos de estos trabajos —investigaciones y proyectos o programas oficiales— debemos señalar que son muy frecuentes las discordancias, discontinuidades o inconsistencias de la información disponible; la información, respondiendo a objetivos específicos, se traduce en datos generados con parámetros, técnicas y lugares disímbolos. Así, por ejemplo, y como resultado de trabajos vinculados con la evaluación del problema que ha derivado de la alta reproducción de carpas en las aguas del lago (introducidas al lago desde mediados de la década de 1970), hay propuestas que plantean su total erradicación o al menos su control, en tanto que otras avalan la búsqueda de tecnologías para su pleno establecimiento y aprovechamiento como “lago carpero”, tal como se expuso en mayo de 2011, durante una sesión de trabajo de la Primera Feria del Conocimiento Tradicional, realizada en la ciudad de Pátzcuaro.

En contraposición, en dicha sesión expusieron también algunos pescadores ribereños e isleños, quienes volvieron a señalar el enorme daño que las carpas han representado para las especies nativas, sobre todo para el pez blanco, y agregaban que desde el principio ellos se dieron cuenta y denunciaron la manera en que la carpa se iba expandiendo por todo el lago, dañando a las más de diez especies de peces oriundos de este lago. También reconocen que la disminución de la profundidad y la calidad del agua han deteriorado las condiciones de la laguna y de las especies que lo han habitado. Por cierto, son condiciones similares a las de Xochimilco, un espacio lacustre del Altiplano Central donde la contaminación por aguas negras, aceites y combustibles de las dragas son algunos factores que

desde la segunda mitad de la década de 1960 han alterado la pesca (Pérez Espinosa, 1998: 107).

Queremos señalar que, con base en la revisión documental y en nuestra experiencia de trabajo de campo en las comunidades ribereñas e isleñas durante varios años, es frecuente encontrar que la mayoría de estas acciones han ido acompañadas de procedimientos diseñados de manera unidireccional: siempre de las instituciones hacia los pobladores locales.

Un ejemplo extremo de estos procedimientos es cuando se emiten disposiciones, programas de capacitación y de organización no siempre acordes a la lógica cultural local, en tanto que los pescadores suelen considerarse —si ése es el caso— como destinatarios de los programas, como parte del personal a capacitar en los términos definidos exclusivamente por la institución en turno o como opción de empleo temporal. Si bien algunos pescadores se han insertado como empleados y técnicos de algunas instituciones en sus oficinas regionales, la mayoría de ellos han desempeñado (lo recuerdan muy bien) tareas de corto plazo y de efímera eficacia.

Son recurrentes los testimonios que narran opciones propias y locales para la protección de especies nativas. Los pescadores, por su parte, sin negar la capacidad técnica de quienes han impulsado este tipo de acciones, consideran que las explicaciones o maneras de llevarlas a cabo por parte del personal técnico o de investigación no son del todo comprensibles.

Estas voces deben llamar nuestra atención por cuanto evidencian las dificultades de la intercomunicación en condiciones en las que habitualmente se diseñan e implementan los programas públicos o de investigación. Aun cuando numerosos estudios incluyen, así sea sólo en la introducción, un reconocimiento a la importancia natural y cultural de este lago, éste parece quedar sólo en un primer enunciado, sin permear la información a generar, ni incidir en el diseño y ejecución de las acciones.

Ejemplos paradigmáticos de tales procedimientos son los siguientes: *a*) la introducción de especies exóticas de peces, y posteriormente *b*) el dispendio de recursos para resolver los problemas causados por la introducción de esas mismas especies exóticas; *c*) la introducción del lirio acuático, y posteriormente el (así llamado) combate al lirio acuático; *d*) las políticas de veda y decomiso de redes,

y e) la paulatina sustitución del instrumental pesquero, particularmente de las embarcaciones, asunto del cual tratamos una parte en el capítulo anterior.

Sin pretender agotar las muy diversas aristas de esta complejidad enunciada, enseguida abordaremos tres aspectos que, de manera interrelacionada, han estado involucrados en los procesos de deterioro de las condiciones del lago y su cuenca, en la acción pública y en las relaciones entre sus pobladores: la diversidad de la fauna y la flora lacustres, los conocimientos tradicionales y el instrumental pesquero, las acciones públicas orientadas a la regulación de la pesca y el control de la vegetación acuática.

LOS PECES Y OTRAS ESPECIES SIGNIFICATIVAS











La fauna de la laguna de Pátzcuaro es el resultado de un largo proceso de aislamiento reproductivo y formación de nuevas especies, que se traduce en un alto número y una gran diversidad de especies endémicas, es decir, que aquí existen condiciones muy claras que explican por qué la pesca ha sido históricamente multiespecífica.

En la época prehispánica, según fuentes disponibles, había en la laguna 12 especies de peces nativos, dos de ellos al parecer ya extintos, a los que se les denominaba *hacínmaran* y *charóe* (Alcalá, 2000: 29). Actualmente hay diez especies nativas y cuatro introducidas o exóticas, que hacen un total de 14 especies de peces; además, también nativas, hay dos especies anfibias (rana o *kuanasi* y ajolote o *achójki*), un reptil (tortuga o *kutu*) y un camaroncito, acocil o *xapitu*, que son de interés en la pesca. De las 12 especies nativas aprovechadas para la pesca, ocho de ellas son endémicas (Toledo *et al.*, 1980; Argueta *et al.*, 1986; Toledo y Argueta, 1993; Argueta, 2008).

Dicha actividad se efectuaba con diversas variantes en función del pez a capturar, del “arte de pesca” utilizado y los conocimientos asociados a ambos.





Frente a esa diversidad de especies, en las veinticinco comunidades ribereñas y en las siete islas de la laguna de Pátzcuaro se realizaba la pesca como actividad principal hasta el último tercio del siglo xx, y la especie más importante por su sabor, precio y preferencias fue y es el pez blanco. No sólo es la especie

Tabla 1
Especies de peces nativos de la laguna de Pátzcuaro

Familia	Especie	Nombre en español	Nombre purhépecha	
Cyprinidae	<i>Algansea lacustris</i>	Sardina	<i>Akumura</i> Endémica: Pátzcuaro	 30 cm
Goodeidae	<i>Allophorus robustus</i>	?	<i>Cheua</i> No endémica	 18-20 cm
	<i>Allotoca diazi</i>	?	<i>Choromu</i> Endémica: Pátzcuaro y Zirahuén	 6-8 cm
	<i>Allotoca dugesii</i>	Tiro	<i>Tirhu</i> Endémica: Pátzcuaro, río de Morelia y lago de Cuitzeo	 4-5 cm
	<i>Skiffia lermae</i>	Tiro	<i>Tirhu sapichu</i> Endémica: Pátzcuaro, Zirahuén y cuenca del Lerma	 4-5 cm
	<i>Goodea atripinnis luitpoldi</i>	Tiro	<i>Tirhu pitsupiti</i> No precisa	 13-15 cm
Atherinidae	<i>Menidia estor estor</i>	Pescado blanco	<i>Kurucha urapiti</i> Endémica: Pátzcuaro y Zirahuén	 30 cm
	<i>Menidia attenuata</i>	Charal prieto	<i>K'uerepo turhipiti</i> No precisa	 8-10 cm
	<i>Menidia grandocule</i>	Charal blanco	<i>K'uerepo urapiti</i> Endémica: Pátzcuaro	 12-14 cm
	<i>Menidia patzcuare</i>	Charal pinto	<i>K'uerepo</i> Endémica: Pátzcuaro	 8-10 cm



Fuente: archivo personal de AAV.

Tabla 2
Especies introducidas en la laguna de Pátzcuaro

Familia	Especie	Nombre en español	Nombre purhépecha	
Centrarchidae	<i>Micropterus salmoides</i>	Trucha	<i>Kurucha trucha</i> Introducida en 1933	 35-40 cm
Cyprinidae	<i>Cyprinus carpio espectralis</i>	Carpa de Israel	<i>Kurucha jimhani</i> Introducida en fecha no precisa	 35 cm
	<i>Carasius carasius</i>	Carpa herbívora	<i>Kurucha jimhani</i> Introducida en 1972 (88 000 crías de 10 cm de longitud)	 125 cm
Cichlidae	<i>Oreochromis niloticus</i>	Mojarra	<i>Kurucha jimhani</i> Introducida en 1974	 45 cm

Fuente: archivo personal de AAV.

Tabla 3
Otras especies nativas de importancia cultural

Familia	Especie	Nombre en español	Nombre purhépecha	
Ambystomidae	<i>Ambystoma dumerilii</i>	Ajolote	<i>Achójki</i> Endémico: Pátzcuaro	 20 cm
Astacidae	<i>Cambarellus montezumae</i>	Acocil	<i>Xapitu</i> No precisa	 3.5 cm

Fuente: archivo personal de AAV.

pesquera más importante y una de las distintivas de la laguna de Pátzcuaro, sino que es la especie pesquera de agua dulce más sabrosa, importante y de mayor precio en todo el país. Los cambios en la captura de esta especie no sólo se refieren al volumen de la pesca, sino también al tamaño promedio de los individuos, que han sufrido una marcada tendencia al decremento, tal como lo aseveran los pescadores.

En las siguientes tablas, se ilustra cada especie de pez, incluyendo el tamaño promedio de cada una, según mediciones que hizo durante varios años el biólogo Mateo Rosas y que reportó en 1976. Las figuras muestran que la mayoría de las especies nativas son pequeñas (entre 3 y 25 cm), excepto la acúmara y el pescado blanco, que son de tamaño mediano (entre 26 y 45 cm). Por el contrario, las especies introducidas son todas grandes y muy grandes (más de 45 cm), excepto la trucha, que es de talla mediana. Actualmente ya no pueden verse las tallas que se registran en ese estudio, los ejemplares que hoy se obtienen son menores a causa de un ecosistema muy dañado, de una competencia muy aguda entre especies y una pesquería muy abatida. Ese cambio en el tamaño de las tallas, ocurrido en unas cuantas décadas, es una medida indirecta del deterioro ambiental de este vaso lacustre.

Como una muestra de las tallas que alcanzaba el pez blanco hace algunas décadas, pueden verse dos de las fotografías históricas obtenidas por Justin Locke, publicadas en la revista *National Geographic* en octubre de 1952. A finales de 2011, al presentar una exposición de fotografías del lago y de su producción, un par de pescadores de Ihuatzio reaccionaron al ver estas dos imágenes de las sartas de pescado blanco del tamaño del antebrazo del pescador, comentando con vehemencia que hacia principios de los años setenta todavía era frecuente capturar peces de ese tamaño.

La importancia de la diversidad de la fauna acuática de la laguna de Pátzcuaro destaca como uno de los aspectos que guían la Norma Oficial Mexicana NOM-036-SAG/PESC-2015, denominada “Pesca responsable en el Lago de Pátzcuaro” (DOF, 2015). Disposiciones como ésa, no obstante las condiciones adversas y una larga cauda de planes fallidos, están orientadas al repoblamiento de especies nativas.

La vegetación acuática también ha desempeñado un importante papel en el modo de vida lacustre. Existen diferentes grupos y especies que son aprovechados por hábiles artesanos en la elaboración de diversos objetos de uso doméstico,

así como para la comercialización. Entre ellas las *hidrófitas emergentes*, que son las plantas que crecen en las orillas del lago y hasta dos metros de profundidad y que constituyen los grandes tulares del lago. Las *hidrófitas de hojas flotantes*, que se arraigan al fondo de la laguna, presentes en zonas de baja profundidad y poco turbias, como las ninfeas. Las *hidrófitas sumergidas*, que habitan en zonas un poco más profundas que las anteriores, como la cola de zorro, entre otras. Las *hidrófitas libremente flotadoras*, que se establecen irregularmente, favorecidas por las actividades humanas, la dirección del viento y las corrientes, como el lirio (Caballero *et al.*, 1981; Chacón, 1992).

El lirio acuático, una especie de la familia Pontederiaceae, considerada como una de las cien plantas invasoras más dañinas del mundo (Lowe *et al.*, 2000), llamada también lirio, cucharilla, tamborcillo, lirio azul o pato (*Eichornia crassipes*), es de origen amazónico. Miranda y Lot (1999) señalan que fue introducida a los lagos del altiplano mexicano en 1898 por órdenes de Carlos Pacheco, en ese entonces ministro de Fomento. Destacan también que el primer registro de su presencia en México lo hizo Manuel Urbina (1903). Efectivamente, Urbina escribió un pequeño artículo titulado “Informe sobre dos plantas” en el cual da cuenta de la presencia del lirio azul en México y en el lago de Xochimilco. De los lagos del valle de México pasó a la cuenca del Lerma y de ahí a la laguna de Pátzcuaro, se dice que en 1907.

Cervantes y Rojas (2000), basados en la revisión de numerosos documentos, señalan que la introducción del lirio azul en México pudo haber ocurrido entre 1880 y 1891, y que el propósito de la misma no fue ornamental sino con dos finalidades: como abono verde en la agricultura chinampera y como un elemento de la tecnología piscícola del porfiriato. Destacan que a pocos años de introducido se configuró como plaga en la cuenca del Lerma y se destinaron cuantiosos recursos para su combate. Retomaremos este tema en apartados posteriores.

LOS CONOCIMIENTOS Y EL INSTRUMENTAL PESQUERO

Los saberes asociados a la pesca son muy diversos e interesantes. Por ejemplo, el relativo a la pesca con la *cheremekua*, o red agallera, que se tiende como una

cortina muy cerca de la superficie o a mayor profundidad del lago, dependiendo del ciclo lunar (Argueta *et al.*, 1986). Otro caso interesante es el del manejo de las redes de “pala”, que aprovechan el comportamiento de los pequeños cardúmenes; y otro, sin agotar los casos, es el conocimiento de la conducta de la trucha a la cual se le hacen “caminos” entre los tulares, los cuales desembocan en la *umékata*, donde se le captura con el arpón o fisga.

Para realizar su actividad pesquera, los pobladores de la laguna necesitan conocer muy bien el lugar o hábitat de cada especie. Este conocimiento y sus experiencias se transmiten al interior de la familia; aunque es una actividad predominantemente masculina, la participación de la mujer está presente en la pesca misma, pero sobre todo en la preparación y venta del producto.

Cuando los pescadores acuden a los parajes de la orilla o del lago, donde los peces concurren para reproducirse o para buscar alimento, con frecuencia los reconocen por su aroma, “porque el agua huele”, por la presencia del algún zacate o de tule, o de cierto tipo de piedras.

Según testimonios recabados en la década de 1980, los pescadores saben “que el pez blanco pone la huevera o *iarata* en ‘lugares poco profundos’, donde no está hondo, donde hay piedra negra con algo de lama, en donde queda la huevera depositada, la cual es de color amarillo claro, como el color de la miel de colmena, y de mayor tamaño que el de la huevera de charal”. Tatá Rafael Jacinto, de Ihuatzio, afirmó que el pez blanco es buen nadador en aguas abiertas con poca vegetación, las cuales son de su preferencia sobre todo en áreas donde el piso es más firme. Señala que el pez blanco es más abundante en las cercanías de las islas de Tecuena y Yunuen y hacia el rumbo de San Andrés Tziróndaro.

En esos mismos años, tatá Santiago Fraga, de Santiaguito, y naná Guadalupe Contreras, de Ihuatzio, coincidieron en señalar que el charal “vive en lugares planos y poco profundos, así como en playitas con poca vegetación, donde se alimenta de camarón chiquito”. Sus sitios de reproducción son lugares cercanos a la orilla, en tierras arenosas como las de Santiaguito o Ihuatzio.

Se entiende bien que el zacate se debe rozar (es decir, cortar) para poder poner las redes, pero éste nunca se corta del todo porque cuando sopla el viento fuerte, como en enero y febrero, toda la huevera la echa para afuera, pues no tiene donde detenerse. Para evitar que la huevera quede expuesta en las orillas, los

pescadores colocan piedras grandes o varas a las que atraviesan plantas fibrosas para que ahí, a manera de barra de contención, quede resguardada la huevera.

De la acúmara dicen que “es un pez de media agua, con respecto a la profundidad del lago, se sabe que es omnívoro, pero prefiere comer algas filamentosas y, a su vez, sirve de alimento a la trucha”. En su época de reproducción, que va de enero a abril, Pablo Quiroz señaló la peculiaridad de la acúmara, que suele “revolcarse contenta en la arena y excitarse para poner la huevera, la cual no queda toda juntita”. El lugar donde abunda este pez es en Chupícuaro. En relación con esta especie, hemos registrado testimonios que de manera recurrente, señalan una importante relación entre la acúmara y el cerro ubicado en la porción norte de la cuenca al que se le conoce con el mismo nombre (*Akumara juata*). De allá, se dice, proviene la acúmara. Esto lo sostienen con base en la observación de la llegada de agua con restos de vegetación de las partes altas, cambios que asocian directamente con la mayor abundancia de esta también muy preciada especie.

El *tirhú* y la *chehua*, además del *choromu* y el panza azul, se encuentran en lugares con mucha hierba y fondo lodoso; a decir también de tatá Pablo Quiroz, requieren del agua caliente de los meses de mayo a junio, se ubican por la isla de Jarácuaro y son todos ellos de hábitos semejantes. Distinguen claramente que este grupo de peces “tienen otra forma de criarse, hacen los pescaditos y en un ratito todos salen” para referirse a la reproducción vivípara de éstos.

Por supuesto que los peces introducidos no se han escapado a su gran capacidad de observación. Respecto a la trucha, los pescadores comentan que vive en lugares con abundancia de vegetación, entre el tule, la chuspata y otros zacates que crecen en lugares de fondo suave y poco profundo, es un gran carnívoro que come pescado blanco, cuerepo, acúmara, tirhus. Describen que “la trucha trae sus dientitos y cuando la abrimos vemos cuerepitos y hartos pescaditos en su panza”. La tilapia se localiza, señalan, preferentemente en sitios poco profundos, cerca de Tsocurio y adelante del ojo de agua de Tzintzuntzan, “donde el agua está caliente, cerca de las playas, ahí construyen algo semejante a un nido”. Con respecto a la carpa, se sabe que para poner su *iarhata* o huevera, busca una planta acuática que llaman *paxkurinda* u hojilla, y por debajo de las hojas de esta planta deposita la huevera. También a esta especie le gustan la vegetación y los lugares con lodo, por lo que se le encuentra más en la zona entre las islas Urandenes y la isla de

Jarácuaro. Los pescadores también reconocen que la carpa, por su tamaño, movimiento y forma de alimentarse, de recursos adheridos al suelo del lago, es un pez que contribuye a aumentar la turbidez del agua (tabla 1).

VEDAS Y DECOMISOS, COMBATE AL LIRIO Y SUSTITUCIÓN DEL INSTRUMENTAL PESQUERO

En torno al recurso pesquero, al lirio acuático y al instrumental pesquero, revisemos tres de las políticas públicas aplicadas desde diversos organismos e instituciones.

Vedas y decomisos

Frente a las voces de alarma sobre el decremento de las pesquerías del pez blanco y los charales, hechas por los propios pescadores y por diversos agentes institucionales, la decisión federal fue establecer una veda temporal. La primera noticia que podemos documentar sobre un decreto de veda a la pesca en la laguna de Pátzcuaro, se dio a conocer en la prensa estatal el 4 de julio de 1972. La Subsecretaría de Pesca y la Dirección General de Regiones Pesqueras, dependientes de la Secretaría de Industria y Comercio, emitieron el decreto para todos los litorales, lagos y ríos de la república. El decreto señala específicamente en el caso del Lago de Pátzcuaro, la veda del pez blanco entre el 1 de julio y el 15 de agosto, y la del charal en los meses de marzo, abril y mayo. Agrega la nota: “La Oficina de Pesca que opera en la ciudad de Pátzcuaro vigilará severamente el cumplimiento de tales medidas, en colaboración con las autoridades del Gobierno del Estado y del Municipio”.

Un mes después, una nota de prensa cabecea lo siguiente: “Inútil veda del pescado blanco”, en la que señala que hay más demanda que oferta del pez blanco al igual que del charal, y que ya se está vendiendo charal de Cuitzeo como si fuera de Pátzcuaro. Se menciona que la Subsecretaría de Pesca tiene el proyecto de establecer una planta congeladora de lobina en la ciudad de Pátzcuaro a fin de

propiciar la pesca intensiva de esa especie hasta lograr su extinción, pero no se da una fecha para su creación.

Tres años después la prensa vuelve a ocuparse del tema informando: “En plena cuaresma establecen veda de pesca en Pátzcuaro”. La nota señala que en esos momentos había 175 pescadores registrados y que el pez blanco alcanzaba el precio de 125 pesos el kilogramo, mientras que a los pescadores se les pagaba a 50 pesos el kilogramo.

El 18 de febrero de 2000 la Semarnap emite el aviso para el establecimiento de una veda temporal para la captura de todas las especies de peces y anfibios en aguas de jurisdicción federal del lago de Pátzcuaro. Esta regulación se basó en estudios llevados a cabo por el Instituto Nacional de Pesca, los cuales concluyen que la época de reproducción del pez blanco (*Chirostoma estor*), charal blanco (*Chirostoma grandocule*), charal pinto (*Chirostoma patzcuaro*), charal prieto (*Chirostoma attenuatum*) y charal (*Chirostoma humboldtianum*), se lleva a cabo todo el año, acentuándose generalmente de marzo a mayo; que las especies de peces conocidas como tiro (*Goodea luitpoldii* y *G. atripinnis*), chegua (*Alloophorus robustus*) y choromu (*Neophorus diazi*), se reproducen de febrero a julio; que la lobina (*Micropterus salmoides*) se reproduce de febrero a mayo; que las carpas de la familia Cyprinidae, representadas en la laguna por la acúmara (*Algansea lacustris*) y la carpa común (*Cyprinus carpio*), se reproducen de noviembre a junio la primera y de febrero a octubre la segunda; que la tilapia (*Oreochromis aureus*) se reproduce varias veces durante el año con un periodo de mayor intensidad reproductiva que se presenta durante los meses de marzo a junio; y que la especie de anfibio conocido como achoque (*Ambystoma dumerilli*) presenta dos periodos de reproducción al año, que comprenden los meses de febrero a abril y de agosto a octubre. Basándose en esta información (totalmente discutible), se establece la veda temporal para la captura de todas las especies de peces y anfibios existentes en las aguas de jurisdicción federal del lago de Pátzcuaro, Michoacán, durante los periodos del 1 de marzo al 8 de abril y del 25 de abril al 31 de mayo, ambos periodos del año 2000. Meses que, no está demás recordarlo, coinciden con el periodo de la cuaresma y la Semana Santa, por lo que se eleva el consumo —y por lo tanto— la demanda de pescado.

Tabla 4
Instrumental pesquero en la laguna de Pátzcuaro

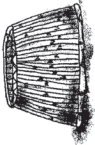


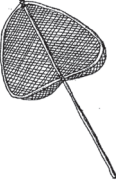

	Nombre	Características	Uso o desuso
	Tsiakiata	Pequeña cesta o “chunde”, sin fondo que se utilizaba para acorralar peces pequeños en zonas de fondo bajo. Una vez acorralados, los peces se atrapaban con la mano.	
	Uiripo	Red con mango de madera, de boca rectangular y malla fina. Arte complementaria que servía para llevar a los peces hacia una red situada frente a ella, que podía ser cualquiera de las dos anteriores u otro <i>uiripo</i> .	
Artes selectivas para captura de especies nativas. Uso individual	Tupirita	Red con mango de madera, de boca rectangular y malla más fina que el <i>uiripo</i> . Al igual que el <i>uiripo</i> es una red que se sumergía y se arrastraba en el fondo para encontrarse con otra que “acarrea” los peces hacia la primera.	Desuso 
	Tsiurho	Red con mango de madera, de boca triangular y malla fina. Es una red que se usaba igual que el <i>uiripo</i> y la <i>tupirita</i> , pero también como la <i>parakata</i> , es decir, sumergiendo la red y sacándola rápidamente.	
	Parakata	Red de mango de madera, de boca elíptica con malla gruesa, utilizada para la captura de <i>kuerepos</i> a mediana profundidad. Utilizada en forma similar al <i>tsiurho</i> .	

Tabla 4 (continuación)
Instrumental pesquero en la laguna de Pátzcuaro


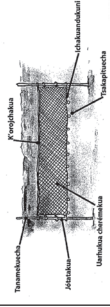
	Nombre	Características	Uso o desuso	
	Atarakua	Arpón o fisga con punta de hierro o <i>kenieja</i> . Se usa lanzándola con el <i>tsipak'i</i> o bien en forma fija, complementada con la <i>umekata</i> o casita. El arpón va fijo a una vara de carrizo de dos a tres metros de largo. Utilizada también para la cacería de aves acuáticas.	Uso vigente	
Artes selectivas para captura de especies nativas.	Kurucha jupirakua	Anzuelo de metal atado a un hilo de nylon que se maneja a través de una vara de carrizo de tres metros. El señuelo puede ser de pelo de caballo, y si se usa carnada se prefieren acociles y larvas de rana. En ocasiones se utiliza un flotador llamado <i>pirikata</i> y en estos casos se usan como carnada sanguijuelas, larvas de rana y pequeños peces.	Uso vigente	
Uso individual	Cheremekua	Red fija que se dispone a manera de cortina unas veces con a flotadores o sujeta mediante largas varas al fondo del lago. La altura de la red varía en función del ciclo lunar. Hay grandes y pequeñas: las primeras miden de quince a veinte metros de longitud y hasta un metro de ancho, con malla de uno y medio a dos dedos de abertura; las pequeñas tienen de dos a tres metros de largo y de treinta a cincuenta centímetros de ancho, la malla tiene un centímetro de abertura.		

Tabla 4 (continuación)
Instrumental pesquero en la laguna de Pátzcuaro

	Nombre	Características	Uso o desuso
Artes selectivas para captura de especies nativas. Uso individual	Uarhokua kéri	Formada por dos grandes trozos de red conocidos como brazos o alas que se unen en una tercera red de malla más fina que es la bolsa o “copo”. Se elabora desde cien hasta doscientos metros de largo y se utiliza para especies endémicas e introducidas. Por su tamaño, se requiere de la participación de más de cuatro pescadores.	Actualmente su uso está sujeto a regulaciones oficiales.

Fuente: archivo personal de AAV.

El aviso emitido en la Semarnap el 18 de febrero fue publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 25 de ese mismo mes y la veda entró en vigor unos cuantos días después, el 1 de marzo de 2000; esta regulación derogó lo publicado el 30 de abril de 1998 en el *Diario Oficial de la Federación*, que limitaba la veda del 1 de marzo al 31 de mayo.

Éste fue el aviso de veda que, sin ser consultado ni informado de manera amplia a los pescadores, dio origen al decomiso de redes por parte de la Profepa y al drama del encarcelamiento y la condena, injusta y desmesurada, de veinte años de prisión en contra de Aurelio Guzmán Mateo, de Janitzio, y de Leocadio Ascencio Amaya, de Puácuaro, quienes dos años después fueron indultados; también se liberaron órdenes de aprehensión contra Galdino Quiroz Mateo, de Janitzio, y Gamaliel Ascencio Amaya, de Puácuaro. Ello generó y acentuó una fuerte crisis entre pescadores e instituciones federales y estatales.

Cuando entrevistamos, unos años después, a Aurelio Guzmán Mateo en Janitzio, nos decía que la veda era arbitraria y los decomisos actos autoritarios, pero que no era sencillo discutir con los del gobierno.

El episodio fue cubierto con amplitud por la prensa estatal y nacional, y pródigamente reseñado y analizado en el texto *La veda en el lago de Pátzcuaro. Historia sin final de una imposición*, de Martínez Sifuentes (2002), por lo que aquí sólo es importante agregar a lo ya dicho, que un par de años después, en 2002, por acuerdo entre pescadores y autoridades estatales, la veda fue suspendida por inoperante.

La nota señala que también se acordaron seis puntos para trabajar en un proyecto integral que contribuyera al rescate del famoso lago, sin ofrecer mayores detalles sobre tales puntos. Jorge Reza Maqueo, entonces subsecretario de Gobierno del estado de Michoacán, dijo, según lo publicado el 1 de marzo de 2002 en un diario de circulación nacional, que “es fundamental tomar en cuenta la opinión de los indígenas pescadores en la toma de decisiones, como en este caso, porque son ellos quienes conocen a fondo la problemática del lago”.

Acorde a los cambios en las regulaciones oficiales, de 2005 a la fecha se han emitido y publicado en el *Diario Oficial de la Federación* instrumentos jurídicos relativos a la pesca en aguas interiores que, para el caso que nos ocupa, se especifican como Norma Oficial Mexicana para la Pesca Responsable del Lago de

Pátzcuaro, que busca recuperar el potencial pesquero y propiciar el repoblamiento de especies nativas. En junio de 2015 se publicó la NOM-036-SAG/PESC-2015 (DOF, 2015), que deroga la norma hasta entonces vigente, publicada el 2 de marzo de 2009. Disposiciones como éstas se han sumado a la lista de otras similares que difícilmente han sido acatadas, ni siquiera conocidas, por los pescadores; situación que puede explicarse con los mismos elementos señalados por Ortiz Paniagua (2004), quien refiere la inexistencia de organizaciones activas de pescadores y de mecanismos institucionales para la regulación de pesquerías. En contraparte se han constituido, de manera intermitente, agrupaciones de pescadores encabezadas por instituciones públicas u organismos políticos, clientelares, que distan mucho de las formas de organización propias de los pescadores locales.

Combate al lirio

Respecto al tema del lirio acuático, la noticia más antigua que hemos registrado sobre la presunta eliminación de esta plaga de la laguna data del año 1960, la cual dice: “Retiran el lirio del lago”, anunciando que entrará en operación por parte de la Secretaría de Marina una draga tipo “Grijalva” (*La Voz de Michoacán*, 30 de abril de 1960). Para ese tiempo ya se estimaba como problema la expansión del lirio acuático y comienzan los planes de combate a través de su extracción mecánica; medio siglo después los resultados del “combate” al lirio no parecen indicar que el problema haya disminuido. A partir de 1960 las tareas de dragado se complementaron con otras, por ejemplo, la constitución de la Comisión de Fomento y Desarrollo del Lago, conformada por el gobierno del estado, la Dirección de Turismo, los Servicios Coordinados de Salubridad, Recursos Hidráulicos, los Clubes Náuticos y los cuatro presidentes municipales de la subregión Lacustre (*La Voz de Michoacán*, 12 de agosto de 1963).

Hacia 1964 se constituyó el Patronato de Erradicación del Lirio, que centró su atención en la extracción mecánica. A esta tarea, en 1969, se suma la Comisión Federal de Electricidad. Una noticia publicada a mediados de ese año señala que la CFE aportaría materiales para la construcción de bolsas para sacar el lirio, además de 190 tambores metálicos de 200 litros de capacidad... “[el lirio es] el

peligro mayor que se abate sobre uno de los lugares más bellos y conocidos de Michoacán” (*La Voz de Michoacán*, 18 de junio de 1969).

Al tema del control de lirio que se anuncia con el aumento de recursos económicos, a mediados de 1969, se agrega otro que a la postre se sumaría a la problemática del deterioro del lago: se proclama la inversión de 12.5 millones de pesos para el “Plan Chupícuaro” de piscicultura. La Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP), responsable del proyecto, se propone incrementar “el desarrollo de la piscicultura mediante la cría y siembra de carpa de Israel y lobina, señalando que las comunidades beneficiadas serán Chupícuaro y Santa Fe de la Laguna” (*La Voz de Michoacán*, 17 de junio de 1969). Simultáneamente, se incrementa la inversión para el “combate al lirio” mediante la extracción mecánica y se insiste en la “siembra” de especies exóticas.

En un nuevo intento de combatir el lirio, ahora mediante el control biológico, el propio Mateo Rosas hace la propuesta de introducir una nueva especie de pez al lago, un ciprínido al que llama pez verde, denominado también amura blanca (*Ctenopharingodon idellus*), que consumiría esta maleza (*Crítica*, 18 de junio y 24 de septiembre 1971).

Hacia mediados de 1971, el Centro de Promoción Piscícola de Pátzcuaro tenía disponible un total de 150 000 crías de esa especie, ya aclimatadas desde cuatro años antes, de las cuales se propuso introducir 100 000 ejemplares de la hoy famosísima carpa herbívora a la laguna de Pátzcuaro, como “solución verde” a la proliferación del lirio (Rosas, 1971).

A pesar de dicho esfuerzo, que por otra parte complicó más aún la vida de las especies nativas, en marzo de 1972, una nota en la prensa estatal volvía a dar cuenta de la amenaza que representaba el lirio, señalando: “El lirio en Pátzcuaro, una amenaza”. Dice que el lirio ocupa un total de 1 011 ha de la superficie total del lago, lo que indica que en un lapso de nueve años, y con la erogación de más de medio millón de pesos, sólo ha habido una disminución de 102 ha (*La Voz de Michoacán*, 1 de marzo de 1972). Todo apunta a que el control biológico basado en la “solución verde” se quedó en promesa.

Mateo Rosas, entonces responsable de la Estación Limnológica, fue una voz participante en esos años. Al hablar de la problemática ambiental ponía el acento en que: “El lago está en peligro, causa azolve y malezas”. Señalaba que

“De no acabar con las malezas acuáticas, si no se protegen las cuencas alta y media contra la deforestación, si no se hace disminuir la producción de trucha, Pátzcuaro y toda la región van a sufrir las consecuencias. El bello lago está envejeciendo aún más por el lirio” (*Crítica*, 23 de septiembre de 1971).

Hacia finales de la década de 1970, en el colmo de las soluciones improvisadas y faltas de reflexión bajo perspectivas biológicas, ecológicas, ambientales y sociales, se “importaron” de las tibias aguas de Chiapas, posiblemente del complejo lagunar de Catazajá, un par de manatíes (hembra y macho) con la peregrina idea de que consumieran el lirio e incluso se reprodujeran en las frías aguas de la laguna de Pátzcuaro (situado a 2000 m de altura y cuya temperatura media mínima en el mes de enero llega a ser de hasta 5 y 4 °C). Se pretendía que este nuevo “instrumento ecológico” acabara con el lirio. A partir de evaluaciones posteriores, podemos decir que la “solución manatí” tampoco produjo los resultados esperados.

En enero de 1980, la prensa anuncia que se retoma la vía mecánica para la erradicación del lirio. Según señala la nota, “El Patronato de la campaña contra el lirio del Lago de Pátzcuaro” envió a las secretarías de Marina y de Recursos Hidráulicos una solicitud de apoyo con una cuadrilla de treinta hombres, para sacar el lirio en las balsas recientemente construidas (*La Voz de Michoacán*, 30 de enero de 1980).¹

En radical contraste, la prensa ha puesto poca atención en recuperar la voz de los pobladores ribereños sobre el tema. Una nota periodística titulada “Baja el nivel del lago de Pátzcuaro” señala que “Una comisión de pescadores vino a Morelia a hablar con el gobernador”, dejando sentir la preocupación por el notable descenso del nivel del lago, lo cual ocasiona escasez en la pesca y peligro de que en algunos lugares la navegación se torne imposible debido a la onda cálida, a la gran cantidad de lirio y carrizo en el lugar (*La Voz de Michoacán*, 9 de abril de 1970). La misma nota señala que “Finalmente dijeron que las autoridades no le han dado verdadera importancia a los problemas del lago que afectan a miles de familias y al turismo”.

¹ En el acucioso texto de Cervantes y Rojas pueden verse las mismas erráticas “soluciones” frente al lirio convertido en plaga, en diversos cuerpos de agua de la cuenca del Lerma, desde principios del siglo xx (Cervantes y Rojas, 2000).

No obstante las acciones para la regulación o erradicación del lirio acuático mediante extracción mecánica o por medios biológicos, considerado como un problema desde la década de 1960, medio siglo después, los resultados indican que el problema no ha sido resuelto y se insiste en las mismas “soluciones” que han demostrado su ineficacia.

A lo largo de esos años, que acumulan ya más de cinco décadas, los pobladores ribereños encontraron que el lirio podía ayudar en la engorda de cerdos, y, por otra parte, el lirio es procesado por organismos ambientalistas locales que lo usan para hacer papel, en tanto que otros dedican sus esfuerzos a la producción de abonos agrícolas a partir del lirio, combinado con melaza y otros componentes, apuntando más a un conjunto de novedosas propuestas de pequeña escala, las cuales sin embargo no cuentan con apoyo institucional.

Sustitución del instrumental pesquero

En las últimas cuatro décadas, pero sobre todo en las dos últimas, se han llevado a cabo acciones mediante programas oficiales, incluyendo la vía del apoyo crediticio para la adquisición de embarcaciones elaboradas con fibra de vidrio. Con ello se ha pretendido la sustitución de las canoas o *icháruta* de madera, que han sido de uso ancestral y producción regional, de la misma manera en la que lo han sido otros instrumentos pesqueros.

Las canoas son valoradas porque se han elaborado de manera ancestral, con materiales locales, reciclables y sustentables, así como por su eficiencia en la pesca y por la seguridad que representan para los pescadores, condiciones que no cumplen las embarcaciones de fibra de vidrio.

La intención de sustituir los materiales de las embarcaciones tendría dos objetivos: aminorar la demanda de la madera necesaria para su construcción y, por otro, aumentar la disponibilidad de embarcaciones para los pescadores (fotografía 1).

La prensa estatal, en 1974, anunciaba el primer Programa de Construcción de Canoas, con el que se pretendieron construir veinte mil de estas embarcaciones para “incrementar la pesca en aguas ribereñas y continentales”, algunas de las

Fotografía 1
Icharbuta navegando en la laguna de Pátzcuaro



Fuente: archivo personal de ACG.

cuales seguramente llegarían a Pátzcuaro, Zirahuén, Cuitzeo y otros lagos (*La Voz de Michoacán*, 19 de marzo de 1974).

Las lanchas de fibra de vidrio introducidas al lago de Pátzcuaro e impuestas a los pescadores por la vía del crédito, además de carecer de la belleza de las canoas de madera, han representado un peligro para desempeñar su “destino”, debido a que, por sus dimensiones y su peso ligero, fácilmente son volteadas por el viento y las olas; se hunden con facilidad, causando accidentes y fallecimientos, ya registrados y denunciados por los pescadores (fotografía 2).

Si bien en las regulaciones oficiales no parecen existir prohibiciones expresas del uso de canoas de madera, las acciones de instituciones públicas vinculadas a la actividad pesquera tienden a regular su uso y a incentivar la sustitución por embarcaciones de fibra de vidrio. Situación que hemos confirmado en testimonios recientes con pescadores ribereños e isleños, quienes asocian esta tendencia

Fotografía 1
Lanchas de fibra de vidrio en el muellecito de Urandén



Fuente: archivo personal de AAV.

al otorgamiento de apoyos o a facilitar créditos para la construcción o adquisición de este tipo de embarcaciones y, por otra parte, de los labradores de canoas que expresan el riesgo que supone el traslado del producto de su trabajo al no contar con la documentación correspondiente según lo establecido por autoridades forestales.

En la revisión de la ya citada Norma Oficial Mexicana para la Pesca en el Lago de Pátzcuaro, publicada en junio de 2015, de su antecesora publicada en 2009 y la correspondiente a seguridad de embarcaciones (NOM-034-SCT4-2009), se puede ver que no existe ninguna disposición vigente que prohíba el uso de canoas de madera. De manera similar, al consultar a nuestro amigo y colega Jaime Navia Antezana, director de GIRA, A.C., y a otros expertos en bosques y aprovechamientos forestales en Michoacán, nos han señalado que no existe normatividad alguna que establezca la prohibición de utilizar parte de los aprovechamientos forestales

en la elaboración de tales instrumentos o que induzca hacia la no utilización de la madera y la elaboración tradicional de canoas de madera para surcar la laguna de Pátzcuaro.

En recorridos por la ribera y en la observación aguas adentro, es común registrar ambos tipos de embarcaciones, de madera y de fibra de vidrio; razones para el uso de unas y otras, o de ambas, las habrá de sobra. Esta coexistencia parecería ser una metáfora de la tensión que se expresa en el complejo ir y venir del cambio y la persistencia.

De lo que no tenemos duda, es que acciones como las descritas en párrafos anteriores, además de haber generado cambios importantes en los procedimientos de elaboración y adquisición de las canoas de madera, también han incidido en el debilitamiento de los vínculos ancestrales entre pescadores lacustres y labradores de canoas de la parte serrana. La disminución en la demanda de este tipo de bienes ha tenido repercusiones en el oficio de labrador de canoas, los *ichárhuta uni* (o *hichárhuta vandari* en la *Relación de Michoacán*).

Esta merma en la demanda de canoas no sólo representa posibilidades disminuidas en la elaboración y venta de estos bienes, sino también disminuye el interés en la transmisión de este conocimiento, de esta práctica.

No obstante estos cambios palpables, cuando es menester hacerse de una canoa de madera, los pescadores van en busca de personas conocidas para solicitar sus servicios; con ellos acuerdan el tamaño, las características, el traslado y las condiciones de pago. Ellos saben que al bajar las canoas al lago, antes de utilizarlas, deberán dejarlas un tiempo en la orilla del lago para “aclimatarlas”, para que se adapten a la humedad de la laguna, para posteriormente darle el acabado final. Es más frecuente identificar este tipo de relaciones entre pescadores y labradores tratándose de canoas pequeñas, no así para las de mayores dimensiones, conocidas como *ichárhuta tephari*, que surcan el lago y son cuidadosamente protegidas para alargar su tiempo de vida útil. Pescadores y labradores de canoas tienen clara la dificultad de encontrar o tener acceso a árboles que cubran las dimensiones que se requieren para este tipo de embarcación.

Es importante que las canoas de madera de pino vuelvan a surcar las aguas del lago, tal como posiblemente lo han hecho los últimos 1200 años, y que las

relaciones de reciprocidad entre el lago y la sierra, entre pescadores y labradores, se reestablezcan mediante el intercambio de bienes como los peces y la *ichárhuta*.

REFLEXIONES FINALES

Hemos querido compartir algo de lo que aprendemos en nuestras conversaciones con los pescadores de la laguna de Pátzcuaro. Nos interesa que a partir de sus testimonios y palabras pueda destacarse la importancia de sus conocimientos y prácticas, de sus preocupaciones, propuestas y decisiones. También hemos consignado información proveniente de otros textos, para que se aprecie tanto la profundidad cultural de los conocimientos y saberes sobre el lago que este pueblo ha gestado a lo largo de centenas de años, así como de la manera más clara posible, la problemática pesquera, ambiental y social en la que se encuentra (en la que nos encontramos) esta región tan significativa del estado de Michoacán.

Tratamos de mostrar que la generación, transmisión y actualización del conocimiento son componentes de una lógica cultural basada en formas de organización social y de trabajo en las cuales la vida familiar y la comunitaria son espacios sociales de gran importancia. Espacios en los que tiene lugar la transmisión de saberes, en un permanente proceso de actualización. A diferencia de otros “destinos” presentes en la zona lacustre, entre los pescadores el habla cotidiana de la lengua p'urhe es un elemento de primera importancia al referirse a los conocimientos y su transmisión, lo cual se refleja no sólo en la manera de denominar a las especies nativas, el instrumental pesquero, los lugares, sino también en conceptos y explicaciones que forman parte del conocimiento tradicional como construcción colectiva. De la misma manera, la inclusión de técnicas, instrumentos, conocimientos, y formas ajenas, no indígenas, ha sido parte de la historia de estos pueblos, los cuales han impulsado procesos culturales de apropiación, reelaboración o resistencia que les dan singularidad y perfil de identidad.

Ninguno de los investigadores que han estudiado la región, ni tampoco los pobladores ribereños y pescadores del lago, tienen duda alguna de que nos encontramos frente a una problemática socioambiental de dimensiones muy amplias, de una gran complejidad, que no admite propuestas improvisadas, ni

unilaterales e impuestas, ni voluntaristas, ni parciales, como tampoco sólo de corto plazo, ya que lo que está en juego es la vida de un pueblo, una cultura y una región.

Se trata de las refinadas relaciones socioambientales en las que los indisolubles vínculos entre naturaleza, cultura y sociedad —sea que se vislumbren desde los pescadores, los funcionarios o los investigadores—, apremian la búsqueda de soluciones, la puesta en marcha de otras maneras de relacionarnos, la generación de políticas públicas culturalmente pertinentes alrededor de un pueblo originario y su ambiente, además de la vida productiva y económica de una región. Si bien al paso del tiempo le han reconocido otras bondades a la laguna, incluso como atractivo para el turismo, no debemos dejar de lado que, históricamente, ha sido fuente de sustento y producción para sus pobladores isleños y ribereños.

La construcción conjunta del diagnóstico y el problema requiere una nueva comprensión de todos los actores sociales, así como el abordaje sistemático desde diversas perspectivas, sin demora en el proceso de diseño y planeación, porque el factor tiempo en este caso es crucial.

Cada uno de esos conocimientos, tanto los que han elaborado y expresado los comuneros y pescadores de la laguna, como los provenientes de instituciones de educación superior o de las instituciones municipales, estatales o federales, provienen de actores sociales y modalidades de generación y transmisión de conocimiento distintas. Las primeras a través de procesos basados en la observación minuciosa y cotidiana, fundados en una amplia temporalidad, y las segundas con despliegue instrumental y análisis, pero en tiempos cortos y no siempre continuos. Consideramos que aunque entre ellos ha prevalecido una situación asimétrica con una tendencia a una mayor valoración de los segundos sobre los primeros, frente a las condiciones de crisis actual, ni unos ni otros deben excluirse.

La propuesta hoy, en una nueva perspectiva, ya no es acercar un conocimiento a otro, aun con la mejor de las intenciones, sino lograr un *diálogo de saberes*, altamente productivo entre ambos sistemas de conocimiento (Argueta, 1997; COMPAS-AGRUCO, 1988; Leff *et al.*, 2002; Leff, 2004). La construcción de dicho diálogo, posible y necesario, supone el intercambio y la articulación específica frente a temas o problemas ambientales definidos o por definir. Tales intercambios deben hacerse sin el peso de las asimetrías, subordinaciones o complacencias

mutuas y paralizantes. Para lograrlo ampliamente, diversos autores han subrayado que se requiere de un proceso de reeducación entre ambos sectores para lograr una enseñanza y aprendizaje mutuos (Haverkort y Hiemstra, 2000:11 y ss; Argueta, Corona y Hersch, 2011).

Queremos subrayar que el diálogo no debe confundirse con la convergencia o la hibridación (es decir, la fusión o amalgama de saberes), o la instrumentalización (es decir, el aprovechamiento de sólo partes de los saberes de un sistema por el otro, sin tomar en consideración sus fundamentos y necesidades).

Frente a todo este panorama, volvemos a proponer que no se insista en políticas de introducción de especies exóticas de peces o de otros animales y plantas, ni en los planes para la sustitución de la tecnología pesquera (redes o embarcaciones), sino en fortalecer las especies de peces nativas, impulsar los conocimientos y las tecnologías locales para fomentar las pesquerías, aprovechar el lirio en lugar de insistir en la errática estrategia de “combatirlo”, y estimular la elaboración de canoas de madera a partir del cultivo de bosques sustentables, además de apoyar el desarrollo local y regional con los P'urhepecha habitantes de la región y que, por encima de todo, busquemos la estructuración de un diálogo de saberes y la construcción social de los problemas para, colectivamente también, proceder a resolverlos.

Finalmente, queremos dejar una reflexión central planteando la siguiente pregunta: ¿el aprovechamiento de los recursos de la laguna y la existencia del pez blanco deben ser considerados como un bien público o como un bien común? La acción institucional parece estar orientada hacia la primera opción, en tanto que en la lógica de los pescadores, la orientación es hacia el bien común, compartido aunque regulado socialmente. Recordemos y tengamos presente siempre, cuando nos propongamos abordar y hacer propuestas sobre la laguna, la pesca y los peces nativos, que los pescadores y pobladores ribereños e isleños han señalado que su derecho a los recursos lacustres dimanar de un *derecho natural de tiempo inmemorial*.

8

El *achojki*: importancia cultural, aprovechamiento, problemática e iniciativas para su conservación

Arturo Argueta Villamar

En el capítulo anterior abordamos la problemática socioambiental de la laguna de Pátzcuaro, particularmente la situación de los peces, la pesca y los pescadores, y la describimos como una etapa o fase muy crítica. Ponemos en duda que sea un desastre ambiental, como muchas voces la han calificado, y proponemos caracterizarla como un verdadero conflicto ambiental entre dos perspectivas de apropiación de los recursos pesqueros y el medio ambiente, entre dos visiones del mundo. En aquel capítulo nos enfocamos en el rico universo de los peces, mientras que en el presente haremos énfasis en uno de sus habitantes más famosos y relevantes: el *achojki* de Pátzcuaro (*Ambystoma dumerilii*) que, resurgiendo en forma de petrograbado, nos muestra su alta capacidad de resistencia y persistencia. Es un pariente del famosísimo *axolotl* (*Ambystoma mexicanum*), con el que guarda muchas semejanzas y por lo cual en algunos puntos nos referiremos a dicha similitud. Veremos que en los esfuerzos actuales por lograr su crianza y reproducción, las experiencias con uno han logrado enseñanzas para el otro.

NOMBRE

Al *achojki* de la laguna de Pátzcuaro se le denomina localmente de las siguientes maneras: *achojki* (p'urhépecha, Argueta, 2008), *achoque* (Huacuz, 2002; Pérez-Saldaña *et al.*, 2006; Argueta, 2008), *achoqui* o marías (Huacuz, 2002) y ajolote (español). Ajolote es un término que se deriva del vocablo náhuatl *axolotl*, que se ha traducido comúnmente como “monstruo de agua”. El muy interesante animalito llamado *achojki* era también un ser venerado por el pueblo P'urhepecha, ya que

formaba parte de sus ideas cosmogónicas, de su cosmovisión (Moreno, 1969; Argueta, 2008; Velarde, 2011).

En el *Diccionario P'urhepecha-Español/Español-P'urhepecha*, Velázquez Gallardo nos presenta dos nombres para diferenciar al ajolote de agua del ajolote de tierra. Al primero le traduce como *achojki*, y agrega las denominaciones *urbúkata itsárhu anapu* y *urbúkata itsírhu*. Para el segundo escribe los nombres *urbúkatsi*, *echékorbeta*, *urbúkata ichériri* o solamente *urbúkat* (Velázquez Gallardo, 1978). Por su parte, Swadesh, en su *Elementos del tarasco antiguo*, traduce *achahki* como renacuajo en las entradas en P'urhepecha, y en las entradas en español se traduce renacuajo como *achóhki* y también como *turhípukandu* (Swadesh, 1969).

La importancia de estos dos seres (*achojki* y *axolotl*) para los pueblos P'urhepecha y mexica reside en un elemento fundante, que es el agua, y tanto para unos como para otros, pues el lago de Pátzcuaro, para los P'urhepecha, y los lagos de Chalco-Xochimilco, Texcoco, Xaltocan y Zumpango, para los mexica, eran el centro del mundo (López Austin, 1981; Argueta y Castilleja, 2018). El *axolotl* (*Ambystoma mexicanum*) también fue una deidad de gran importancia para el pueblo mexica del centro de México (Moreno, 1969). Si el agua y los lagos eran el centro del mundo, los seres que los habitaban eran sagrados y deificados¹ (fotografías 1 y 2).

REPRESENTACIÓN DE UNA DEIDAD

Recientemente, hacia el año 2010, en la parte alta de la isla de Janitzio, en la laguna de Pátzcuaro, se ha encontrado la representación en piedra de un *achojki*. Como lo escribe Tzintia Velarde Mendoza, en un día del año señalado:

¹ Otros parientes del *achojki* y el *axolotl* en Michoacán son el *Ambystoma amblycephalum* Taylor (que habita en Morelia, Pátzcuaro, Quiroga y Tacícuaro), el *A. ordinarium* Taylor (Mil Cumbres, Morelia, Opopeo, Puerto Garnica, Puerto Hondo, San Gregorio y San José de la Cumbre), el *A. tigrinum velasci* Dugès (que vive en Pátzcuaro y Tacícuaro) (Duellman, 1961) y el *A. andersoni* Krebs y Brandon (que habita la laguna de Zacapu).

El *achojki*: importancia cultural

Fotografía 1
Ambystoma mexicanum



Fuente: fotografía de Felipe Barrera.

Fotografía 2
Ambystoma dumerilii



Fuente: archivo personal de AAV.

Fotografía 3
Luis Uriel Hernández Tovar



Fuente: fotografía de Tzintia Velarde Mendoza.

Fotografía 4
Héctor Camarena Campos



Fuente: fotografía de Tzintia Velarde Mendoza.

Los niños Luis Uriel Hernandez Tovar y Héctor Camarena Campos estaban jugando en un terreno baldío al lado de una casa abandonada. Entonces encontraron unos dibujos en las piedras lo cual no les pareció extraño puesto que en Janitzio es muy común encontrar grabados en las piedras, de hecho la gente utiliza petrograbados para la construcción de sus casas (Velarde Mendoza, 2011: 37) (fotografías 3 y 4).

Los petrograbados a los que hace referencia Velarde Mendoza se denominan *janamus*, y en su mayoría son lajas basálticas rectangulares no mayores a 45 × 32 cm, que hoy forman parte tanto de las yácatas de Tzintzuntzan como del convento que los franciscanos construyeron en el mismo lugar. El estudio que Hernández Díaz hizo de ellos señala que tales *janamus* recubrían las yácatas y posteriormente algunos de ellos fueron utilizados en la construcción del convento. Hernández Díaz hace referencia a 58 *janamus* entre ambos sitios, y respecto a las representaciones nos dice:

La mayoría de los diseños no son figurativos sino abstractos, de acuerdo a nuestra percepción cultural. Las categorías formales básicas que resultaron a partir de su clasificación son: espiral, círculo, líneas onduladas alargadas, reticulado, geométrico-figurativo (flor, estrella, letra A) y antropomorfo (Hernández Díaz, 2006: 205).

En el caso del petrograbado del *achojki*, se trata de algo muy distinto: es una gran y voluminosa representación de más de un metro de longitud y sesenta centímetros de ancho, elaborado sobre una roca basáltica. La persona que lo grabó utilizó muy adecuadamente la forma de la roca, poniendo el dorso en la protuberancia longitudinal de ésta, elaboró al detalle las patas, los ojos y la lengua del anfibio. En este modelo los ojos son mucho más grandes que en el animal vivo y están ubicados en la parte superior. Se aprecian claramente también la larga cola de orientación dorso-ventral y la redondeada porción lateral-ventral del animal.

Tzintia Velarde se pregunta:

¿Por qué la figura del achoque fue merecedora de la eternidad? ¿Por qué no el pescado blanco o el murciélago? ¿La atenta observación y enorme conocimiento del

El *achojki*: importancia cultural

achoque por parte del autor sería un caso aislado o un reflejo del conocimiento de la sociedad? (Velarde Mendoza, 2011: 38).

El inusitado reencuentro de este gran petrograbado plantea necesariamente más preguntas: ¿por qué en Janitzio y no en Tzintzuntzan, Jarácuaro o Pacanda? ¿Tuvo fines propiciatorios? ¿Podría tratarse de una representación que se encontraba en un sitio de culto animal? ¿Existen otras figuras similares? Frente a esas preguntas, Velarde afirma:

[...] denota de manera vehemente la importancia que ha tenido el achoque para los pobladores de Janitzio y toda la zona del lago de Pátzcuaro, importancia que tal vez ha existido desde hace muchos siglos y que permanece hasta nuestros días (Velarde Mendoza, 2011: 38).

Al realizar una investigación sobre los petrograbados de las islas de la laguna de Pátzcuaro, para entender la importancia social que tuvieron dichas representaciones, Gómez Mussenth (2010) ofrece un gran conjunto de respuestas. En su texto señala que para los P'urhepecha, “[...] las manifestaciones rupestres son marcadores culturales en donde plasman sus ideas y forma de relacionarse con el entorno” (Gómez Mussenth, 2010). Esta investigadora, en conversación directa con Velarde Mendoza, planteó cuatro posibles razones de la existencia del petrograbado del *achojki*: *a*) importancia en la dieta, por su contenido nutricional y cualidades medicinales; *b*) pesca y caza, muy importantes en la economía de la isla; *c*) pudo haber sido considerado un dios, y *d*) quizás se utilizaba en ceremonias propiciatorias para una buena pesca (Comunicación personal de Gómez Mussenth, en Velarde Mendoza, 2011).

Dicha autora estudió los petrograbados y los petroglifos de las islas de Janitzio, Pacanda, Tecuena, Uranden Morelos, Xarácuaro y Yunuen. Sobre lo relativo a la isla de Janitzio, Gómez Mussenth escribe que es ahí donde son más abundantes y diversos. Por ejemplo,

Hacia el noroeste, en el barrio San Nicolás, hay tres conjuntos. El primero incluye los petrograbados ubicados en la casa donde se encuentra la conocida “Piedra del

Toro” [...]. Este conjunto consta de once petrograbados; dos se encuentran en la entrada de la casa y uno de ellos es la llamada “Piedra del Toro” (JAN-34), nombrada así porque simula la forma de un toro, la cual también tiene grabados espiraloides en su cara norte [...]. Los otros nueve ejemplares (JAN-36 hasta JAN-44) se ubican en el solar de esta casa, sobresaliendo una piedra de 1.95 m por 1.68 m (JAN-36). Esta piedra se puede considerar la principal del grupo debido a que cuenta con el mayor número de diseños y está ubicada al centro del terreno, rodeada de los demás petrograbados que componen el conjunto [...]. *La piedra del achoki (JAN-42) que hace parte de este conjunto, está grabado en la cara superior pero su rostro está dirigido hacia el sur, o está mirando hacia el interior de la isla.* En este conjunto se identificó también la espiral más grande de todas las islas (JAN-40), grabada hacia el lado oeste y ubicada a un lado de la piedra principal (Gómez Mussenth, 2011; cursivas mías).

En la región son bien conocidas las representaciones de coyotes, águilas, ranas, víboras y otras figuras animales, pero hasta ahora no se conocían representaciones antiguas del *achojki*, por lo que su reencuentro motiva un conjunto de ideas sobre su función e importancia.

En otra parte de su texto, Gómez Mussenth reafirma:

Esta representación es importante no solamente porque es la única en todas las islas sino por el tipo de animal que representa, siendo una especie endémica del lago de Pátzcuaro [...], además por el tamaño de su grabado y porque se adecua a la forma de la piedra. Es conocida por los pobladores como “achoki”, forma parte del conjunto de la casa de la piedra del toro, está grabado en la cara superior de la piedra y su rostro mira hacia el sur (interior de la isla). El grabado mide 1 m por 60 cm, el cual se compone de la cabeza, las patas, la cola, el lomo, la lengua y los ojos, se puede diferenciar claramente de otro tipo de reptiles, como los lagartos o las iguanas (Gómez Mussenth, 2010: 116).

La pieza del *achojki*, por su forma y tamaño, es única e irrepetible, comenta la autora citada, o por lo menos, añadido, hasta ahora no se ha re-encontrado nada similar. Ella correlaciona su presencia en Janitzio con la ubicación y tipo de isla que

El *achojki*: importancia cultural

es, puesto que ocupa un sitio central y de gran altura en la laguna, por lo que pudo ser un sitio ceremonial y de congregación, visible desde varios puntos de la ribera.

La gran importancia de Janitzio como sitio privilegiado para el ceremonial se fortalece enormemente con la siguiente evidencia: de un total de 113 *janamus* encontrados en las seis islas estudiadas, 81 se localizaron en Janitzio y ese mismo argumento permite afirmar que estamos ante un petrograbado prehispánico y no uno reciente, como sí lo pueden ser, por ejemplo, las figuras de toros (Gómez Mussenth, 2010). Finalmente, concluye:

El caso del único [petroglifo] zoomorfo que se registró puede indicar una posible deidad o la importancia económica, social y religiosa de este animal para el grupo que la elaboró. Además de que es la representación directa del contexto ambiental y del conocimiento de la fauna lacustre para estos grupos (Gómez Mussenth, 2010: 152).

Otro elemento importante de la representación del *achojki* de la isla de Janitzio es la presencia de la lengua expuesta, como puede verse en las fotografías 5a y 5b. Cuando se describe la anatomía de los *Ambystomatidae*, se afirma que los miembros de esta familia tienen una lengua retráctil, es decir, es una lengua que se proyecta hacia afuera y vuelve a retraerse. En la representación de la deidad,

Fotografía 5 Petroglifo del *achojki* de la isla de Janitzio

a)



b)



Fuente: archivo personal de AAV.

la lengua del animal está afuera de su boca y mandíbulas. Es ahí donde podrían haberse puesto ofrendas propiciatorias, tales como alimentos para el animal dedicado, en reciprocidad por su captura y servicios alimentarios, asumiendo dichas ofrendas como parte de un ceremonial (figura 1).

Figura 1
Calca del *achojki*



Fuente: Gómez Mussenth (2010).

En el sentido de asumirla como deidad, conviene también tener en cuenta que, según los pocos datos de que se dispone sobre la historia natural de este animalito endémico de Pátzcuaro, como ya se ha señalado, es precisamente en las zonas de las islas de Janitzio a Pacanda y en las riberas de las comunidades de Tarerio a Cucuchucho donde se han ubicado algunos de los sitios de crianza del *achojki*, por lo que la representación tendría un sentido de agradecimiento propiciatorio.²

² Para información complementaria sobre animales y deidades, véase Argueta (2008) y Argueta y Altbach (capítulo 2 del presente libro).

SU APROVECHAMIENTO COMO ALIMENTO, MEDICINA Y OTROS USOS

En las pesquerías de aguas continentales generalmente se considera a los peces como el único recurso alimenticio, con notables excepciones como en la obra de Rojas denominada *La cosecha del agua en la cuenca de México* (1992), o la de Williams, *La gente del agua...* (2014); sin embargo, desde el arribo de los pueblos P'urhepecha y mexica a los lagos donde fundaron sus señoríos, el *achojki* del lago de Pátzcuaro, al igual que su pariente el *axolotl* de los lagos centrales, fueron aprovechados como alimento y medicina de gran importancia en sus respectivas regiones, junto a multitud de otros animales y plantas.

Alimento

Por fuentes de carácter arqueológico y etnohistórico sabemos que el *achojki* era consumido como alimento desde los primeros momentos del poblamiento de la laguna de Pátzcuaro, es decir, desde el periodo Preclásico, estimado entre el año 2500 a. C. y el 200 d. C. (Gorenstein y Pollard, 1983; Pollard, 1993; Williams, 2014), también se tienen evidencias de la captura del ajolote de Zacapu en el periodo Clásico (ca. 200-900 d. C.) debidas a los trabajos de Arnauld *et al.* (1993).

Se puede asumir que era muy apreciado por su sabor y suavidad, al igual que el *axolotl*, y seguramente preparado de manera similar a como se consumían los peces del lago de Pátzcuaro: en caldo, cocidos, en tamales y asados, con chile y acompañados con tortillas de maíz.

Mediante la información otorgada a Sahagún por los sabios ancianos que entrevistó para preparar su *Historia general de la Nueva España*, tenemos la gran certeza de que el *axolotl* era un alimento muy apreciado: “Es muy bueno de comer; es comida de señores”, dice Sahagún. En su excelente ensayo sobre el *axolotl*, Moreno de los Arcos (1969: 171) nos ofrece la versión en náhuatl que escribió Sahagún: “*Axólotl*: Yuhquinma cuetzpali, mamae, cuitlapile, cuitlapilpatlactic, camacoiaoac, papaoa, tzotlactic, huel nacaio, nacetetic, nanacaio: haomio, amo cenca omio; qualli yectli, qualoni, ahuiac, tetonal”.

Y a continuación nos presenta su traducción al español: “Es así como lagartija, tiene manos, tiene cola, cola ancha, gran boca, es guedejudo, es brillante, bien carnudo, con carne, mucha carne, sin hueso, no mucho hueso, es bueno, gustoso, es merecimiento de la gente”.

Resulta claro, en esta transcripción que nos ofrece Moreno (1969), el aprecio que se tenía en el mundo lacustre del altiplano central por las cualidades del *axolotl* como alimento, puesto que dice que tienen abundante carne y que ésta es buena y gustosa, es decir, de buen sabor. Una narración similar, que recurrió a la propia sabiduría de los ancianos, nos la ofrece Francisco Hernández en su *Historia natural de la Nueva España*, pero además agrega notas sobre el gusto por el sabor e incluso las formas de preparación:

Suministra un alimento saludable y sabroso, semejante a la carne de anguilas. Se prepara de muchas maneras, fritos, asados o cocidos. Los españoles lo aderezan generalmente con clavos de especia y pimientos de Indias; los mexicanos con el pimiento solo, molido o entero, condimento muy común del que gustan sobremanera (Hernández, 1959 [1571-1576]: 390-391).

Este mismo autor le denomina “axolotl o juego del agua”, y agrega que “tomó su nombre de la forma rara y divertida que tiene” (Hernández, 1959: 390-391).

Una representación muy diversa nos la ofrece Alejandro de Humboldt, y da origen a la otra tendencia, la de ver al *axolotl* y a sus parientes, como el *achojki*, como criaturas aborrecibles y alimento de pobres. Fue él quien comenzó a tratarlo como un alimento poco apetecible y al que solo se recurría a falta de opciones mejores. Dice que al llegar los aztecas al islote de Acocolco: “[...] vivieron por espacio de medio siglo en espantosa miseria, precisados a alimentarse de raíces de plantas acuáticas, insectos y de un reptil problemático llamado *axolotl*” (Humboldt, 1966, citado por Moreno 1969).

El consumo de ajolotes continuó durante toda la época colonial, como lo señala Rojas con base en un texto del fraile Vetancourt (1971 [1697]), así como en Gibson (1967). El primero dice del ajolote que sigue siendo consumido “aunque provoca lujuria”, y el segundo, que era muy demandado y que incluso llegó a escasear y a aumentar de precio en el siglo XVII (Rojas, 1998).

El *achojki*: importancia cultural

En los siglos subsiguientes, incluso en el actual, los registros del uso alimenticio de los ajolotes se pueden encontrar en un gran conjunto de fuentes, tales como las señaladas arriba, y otras como Clavijero (1976 [1780]), Alzate (1831 [1790]), Orozco y Berra (1864), Llamas (1935), Martín del Campo (1955), Toledo *et al.* (1980), Argueta *et al.* (1992); Rojas (1998); Sugiura *et al.* (1998), Albores (1995), García Sánchez (2008), Velarde Mendoza (2011) y muchos otros.

Para confirmar su importancia como alimento no solo bueno y sabroso, sino también con cualidades alimenticias, Huacuz nos dice:

El análisis bromatológico para *A. dumerilii* permitió observar que estas especies son un importante complemento alimenticio en la dieta de quienes los consumen regionalmente, puesto que contienen cantidades importantes de proteínas (54 a 63 % del peso seco), bajo contenido de lípidos y fibras (Huacuz, 2002: 27).

Medicina

La utilización tanto del *achojki* como del *axolotl*, entre otras especies del género *Ambystoma*, como medicina para atender problemas de las vías respiratorias principalmente, aunque también para otros padecimientos o como reforzamiento del estado de salud, como veremos a continuación, es muy antigua, pues se remonta, en algunas referencias, a una medicina ancestral como recurso valioso para tratar padecimientos de las vías respiratorias y la tos, así como para fortalecer a personas desnutridas o en periodo de lactancia (Velarde, 2011; Flores Farfán, 2017).

Después de la expulsión de los jesuitas de la Nueva España en 1767, Francisco Javier Clavijero escribió su obra *Historia antigua de México*, en Bolonia, Italia, en la que dice: “El *axolotl* o ajolote, es un lagarto acuático del lago mexicano”. Le denomina lagarto, aunque lo ubica en la sección titulada: “Peces de los mares, ríos y lagos del Anáhuac”. Señala que “Su carne es comestible y sana, y especialmente provechosa para los héticos y que su tamaño es de un palmo castellano, aunque también los hay de un codo o media vara” (Clavijero, 1976 [1780]).

Unos años después, en la muy importante publicación periódica denominada *Gazeta de Literatura de México*, elaborada por el genial José Antonio Alzate,

que contiene en su mayoría materiales producidos por él mismo, nos dice respecto a la utilización del *axolotl* como recurso para la salud: “Pero lo más importante que tengo que comunicar en beneficio de los hombres, es su eficacia para combatir la tisis, enfermedad que tanto resiste a los medicamentos conocidos” (Alzate, 1831 [1790]: 53). Por experiencia familiar que detalla con precisión, afirma que es útil contra la tisis y señala que algunos médicos de su tiempo recomendaban el consumo de la carne del *axolotl* para el alivio de los hécticos. Y agrega:

Es bien notorio que el conocimiento de los más eficaces remedios no se debe ni a las oficinas de los químicos ni a los conocimientos teóricos del más hábil médico: la experiencia es el Cristóbal Colón que descubre no nuevos mundos sino utilidades más efectivas respecto a la salud (Alzate, 1831 [1790]: 53).

Las monjas dominicas del convento de María Inmaculada de la Salud, asentado hoy en Pátzcuaro, afirman, en su libro *Experiencias de cultivo de achoque* (*Ambystoma dumerilii*) en cautiverio, que “Una de las más antiguas ocupaciones de nuestra comunidad es la elaboración del “jarabe de achoque” [remedio natural] utilizado para enfermedades respiratorias, que es elaborado mediante el aprovechamiento del *A. dumerilii*” (Pérez Saldaña *et al.*, 2006). El convento originalmente se encontraba en Morelia y fue trasladado en 1747 a Pátzcuaro, pero fue algunos años más tarde, se calcula hacia mediados del siglo XIX, cuando se comenzó la elaboración del jarabe de *achojki*, por lo que tendría una antigüedad o se remontaría a un poco más de siglo y medio.

Unos años después, Lumholtz aporta el dato de que la piel del *achojki* se utilizaba para curar el asma. Dicho autor visitó la región P’urhepecha a finales del siglo XIX, por lo tanto, es un buen referente de la antigüedad de esa forma de utilización en la región del lago de Pátzcuaro. Escribe que:

Desde sus cercanías [se refiere a la ciudad de Pátzcuaro] se goza de una hermosa vista del lago, en cuyas sucias y verdigrises aguas se cría la famosa salamandra achoque (especie de *ajolote* o *axolotl*), que a menudo se vende en la plaza de la ciudad. El achoque se come y le sacan de la piel un extracto que se usa como remedio para el asma (Lumholtz, 1904: 435-436).

El *achojki*: importancia cultural

En el ámbito de las patentes, distante de los datos etnográficos mencionados antes, Cuevas Cardona nos dice que hacia 1885, y no para el *achojki* sino para el *axolotl*, se hizo una solicitud ante la Secretaría de Fomento para patentar un “jarabe de ajolotes” (*sic* en plural) como remedio contra enfermedades del pecho y del pulmón (Cuevas Cardona, 2012: 81). Esta interesante nota nos muestra la muy amplia utilización de esta especie para curar diversos padecimientos de las vías respiratorias, de manera que hubo personas interesadas en su patentamiento y amplia comercialización.

Dicha solicitud fue realizada por María del Pilar Ugarte, viuda de Romero, quien argumentaba “que curaba a los tísicos, todas las enfermedades de pecho y pulmones en los niños y personas mayores”. El asunto fue turnado al Consejo Superior de Salubridad, donde afirmaron que el jarabe no tenía sustancias directamente perjudiciales a la salud, pero no aseguraron que curara, porque faltaba la experimentación para probar su eficacia. No obstante, la Secretaría de Fomento, encargada del tema, le otorgó el privilegio de la patente por diez años a cambio de un pago de quince pesos por ese derecho (Cuevas Cardona, 2012).

Huacuz Elías ofrece (en una nota al pie) el dato de que la señora Zamacona, sobrina del médico e historiador Julian Bonavit, le transmitió “que recordaba que las ayudantes del doctor elaboraban jarabe de achoque para venderlo en la farmacia” (Huacuz, 2002: 42). Muy conocido por su obra sobre la historia del Colegio de San Nicolás de Hidalgo, institución central de la actual Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, el doctor Bonavit estuvo activo en Morelia, y al igual que el doctor Mier y otros personajes similares, tenía farmacias muy bien establecidas en Morelia, sobre todo entre las décadas de 1940 y 1950.

Sobre la utilización reciente y actual del *axolotl*, el *achojki* y otros ambystomas como medicina, García Sánchez, con base en testimonios ofrecidos por personas de Xochimilco y San Mateo Atenco, dice que tanto en el valle de Lerma como en el de Toluca se sigue utilizando su carne “para dar de comer a los niños pequeños que padecían anemia o *pali*” (García Sánchez, 2008: 81). Por su parte, Pérez Espinosa, con datos de primera mano, confirma que en San Luis Tlaxialtemalco se utilizaba para curar “el mal infantil llamado *pali* [anemia] y también para curar la hidropesía” (Pérez Espinosa, 1998: 111)

En la búsqueda de las formas de utilización medicinal del *achójki*, en la cual incluimos también al *axolotl* y a otros ambystomas como el del Lerma, se pudieron registrar hasta 28 diferentes “demandas de atención a la salud”, las cuales se escriben de acuerdo a los términos utilizados en la fuente original y se muestran en el cuadro 1, elaborado por Velarde Mendoza, Pérez-Ortiz y Argueta (2017).

Pesquería: interacciones y problemática

Muy pocas fuentes se refieren al *achójki* como recurso pesquero o pesquería, la excepción parece ser la información que ofrece Huacuz al respecto, quien recurrió a la estadística que acopiaba la Subdelegación de Pesca de la Semarnap hasta antes del año 2000, la cual muestra los datos de captura de este anfibio entre los años 1987 y 2000:

Dicha autora afirma:

La captura total por 14 años fue de 27592 kg (en promedio 1971 kg por año), o sea 197086 organismos, considerando que el peso promedio de los organismos es de 0.140 kg equivaldría a 14078 organismos en promedio anual [...]. La mayor captura es realizada por las organizaciones localizadas en la parte norte, en el seno Quiroga y en la porción central (más de 1000 kg), y en las áreas de captura incidental (menos de 100 kg) se localiza en el seno Erongarícuaro. La localización de las áreas de mayor captura podría estar relacionada con la distribución diferencial de la especie en el lago y con la presencia de congregaciones de organismos (Huacuz Elías, 2005: 216).

Es importante destacar dos aspectos de lo que nos ofrece esta autora. El primero es el relativo al tema de la confiabilidad de la información dada la posibilidad del subregistro de la misma. En ese sentido, Huacuz señala que puede ser confiable o no, pero es la única fuente disponible. Dicha información seguramente después del año 2000 pasó a la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa, hoy Sader).

El *achojki*: importancia cultural

Cuadro 1
Usos medicinales del *achojki* y el *axolotl*

Asociación	Condición	Especie	Publicación
Enfermedades respiratorias	Tos	<i>A. dumerilii</i>	Pérez Saldaña, 2006
	Asma		Huacuz Elías, 2002 Pérez Saldaña, 2006
	Gripe	<i>A. dumerilii</i>	“
	Neumonía	<i>A. dumerilii</i>	“
	Expulsión de flemas	<i>A. dumerilii</i>	“
	Bronquitis	<i>A. dumerilii</i>	“
	Pulmonía	<i>A. dumerilii</i>	“
Desnutrición	Dolor de pecho	<i>A. dumerilii</i>	Orozco y Berra, 1864
	Pali o anemia	<i>A. mexicanum, A. dumerilii</i>	Pérez Espinosa, 1998 Huacuz Elías, 2002 García Sánchez, 2008 Velarde, 2011
Filiación cultural	Tristeza	<i>A. dumerilii</i>	Velarde, 2011
	Nervios	<i>A. dumerilii</i>	“
	Corajes	<i>A. dumerilii</i>	“
	Niños hécticos o chillones	<i>A. dumerilii</i>	Huacuz Elías, 2002 Velarde, 2011
Ginecología	Embarazo	<i>A. dumerilii</i>	Velarde, 2011
	Parto		“
	Cuarentena	<i>A. dumerilii</i>	Huacuz Elías, 2002 Velarde, 2011
	“Frío de vagina”	<i>A. mexicanum</i>	“
Fortalecimiento	Vitaminas	<i>A. dumerilii</i>	“
	Sistema inmune	<i>A. dumerilii</i> y <i>A. mexicanum</i>	“
	Debilidad	<i>A. dumerilii</i>	“
Otros	Problemas con la sangre	<i>A. dumerilii</i>	“
	Inflamación del hígado	<i>A. mexicanum</i>	Orozco y Berra, 1864
	Tisis (tuberculosis)	<i>A. mexicanum</i>	Alzate, 1827
	Hidropesía	<i>A. mexicanum</i>	Pérez Espinosa, 1998
	Cáncer	<i>A. mexicanum</i>	“
	Granos en la piel	<i>A. mexicanum</i>	“
	Problemas de riñones	<i>A. dumerilii</i>	“
	Dolor de espalda	<i>A. dumerilii</i> y <i>A. mexicanum</i>	Pérez Espinosa, 1998 Velarde Mendoza, 2011

Fuente: Velarde, Pérez y Argueta (2017).

El segundo aspecto, muy importante, tiene relación con el tema de la representación del *achojki* de la isla de Janitzio y su simbolismo como deidad: las capturas mayores de ejemplares se dieron en el seno Quiroga al norte del lago, que hasta ahora es el de mayor profundidad, y en la zona central del lago, es decir, alrededor de las islas de Yunuen, Pacanda, Tecuena y Janitzio, sitio donde se encontró el petroglifo que describimos en la primera parte de este capítulo (cfr. De Buen, 1944; Chacón, 2000, 2002, entre otros).

Respecto a las interacciones entre la fauna acuática, como fue señalado en el capítulo previo, en la laguna de Pátzcuaro hay actualmente diez especies de peces nativos y cuatro introducidas, para un total de catorce especies de peces; además, también nativa, una especie anfibia más (la *kuanasí* o rana, *Hyla eximia*), un reptil (*kutu*, tortuga o *Kinosterno hirtipes hirtipes*) y un camaroncito (*xapitu*, acocil o *Cambarellus montezumae*, orden Decapoda), que son de interés en la pesca. De las especies nativas aprovechadas para la pesca, ocho son endémicas (Toledo *et al.*, 1980; Argueta *et al.*, 1986; Toledo y Argueta, 1993; Argueta, 2008). El *achojki* o ajolote de Pátzcuaro es también una especie endémica de dicha laguna en el estado de Michoacán (NOM 059-Semarnat, 2001; Huacuz, 2002; Casas Andreu *et al.*, 2003; Shaffer *et al.*, 2004; Pérez Saldaña *et al.*, 2006). Cuando se subraya que una especie de animal o planta es endémica, se está señalando que no existe en ninguna otra parte del país o del planeta, es decir, que solo habita en estado natural en la laguna de Pátzcuaro y en ningún otro lugar.

El *achojki* mantiene interrelaciones con ese conjunto de especies acuáticas. Entre las más importantes deben mencionarse las especies de peces que habitan en el lago, principalmente la familia Atherinopsidae, representada por el pescado blanco y los charales (*Chirostoma estor* (Jordan, 1879), *C. grandocule* (Steindachner, 1896), *C. attenuatum* (Meek 1902), *C. patzcuaro* (Meek 1902), *C. humboldtianum* (Von Bayern y Steindachner, 1895).

El pescado blanco y los charales son las especies consideradas de mayor importancia dentro de las pesquerías del lago de Pátzcuaro (Orbe-Mendoza *et al.*, 2002) y, por lo tanto, entre las pesquerías nacionales de aguas continentales. La familia de peces Goodeidae tiene en la región representantes tales como el tiru (*Goodea atripinnis*), la chegua (*Allophorus robustus*) y el choromo (*Allotoca diazi*) que también contribuyen ampliamente a la pesquería, aunque su explotación es

El *achojki*: importancia cultural

principalmente para consumo local. Otra de las especies de gran importancia es la *akúmara* (*Algansea lacustris*; familia Cyprinidae), ya que no sólo se consume su carne, sino también sus huevecillos (Orbe-Mendoza *et al.* 2002).

La alimentación principal del *achojki* es el acocil, pero también consume otros pequeños crustáceos, anélidos, moluscos (Rosas, 1976) y alevinos de peces. Sin embargo, en un análisis detallado de contenidos estomacales realizado por Huacuz Elías (2002) solamente se encontraron restos del *xapitu* o acocil.

El *achojki* interacciona también con cuatro especies exóticas, introducidas en el lago de Pátzcuaro por varios programas gubernamentales. La lobina (*Micropterus salmoides*, familia Centrarchidae), conocida en Pátzcuaro como trucha, fue introducida al lago en el año de 1933. Debido a su voracidad compitió con el pez blanco en el nivel de carnívoro principal y contribuyó a la disminución de las poblaciones de este (Rosas, 1976), las cuales se han visto muy mermadas en los últimos años.

Hacia la década de 1960, como parte de proyectos de desarrollo rural, se introdujo la carpa de Israel o carpa escamuda (*Cyprinus carpio specularias*, familia Cyprinidae), de hábitos herbívoros, que por su alto índice de conversión, peso y gran talla (alrededor de 32 kg y entre 50 y 60 cm) se suponía tendría un gran papel en la alimentación local y cuya comercialización ayudaría al ingreso de las familias de pescadores.

A principios de 1970 se propuso introducir una nueva especie de pez al lago, otra carpa llamada carpa herbívora, pez verde o amura blanca (*Ctenopharingodon idellus*, familia Cyprinidae), para establecer una nueva forma de combate contra el lirio acuático (*Eichornia crassipes*, familia Pontederiaceae) mediante el control biológico de esa especie vegetal exótica introducida al lago a finales del siglo XIX, cuyas masas compactas hasta ese momento se extraían mecánicamente. Hacia mediados de 1971 se tenían listas en el Centro de Promoción Piscícola de Pátzcuaro (hoy denominado Centro Regional de Investigación Acuícola y Pesquera) un total de ciento cincuenta mil crías de carpa herbívora, ya aclimatadas desde cuatro años antes, de las cuales se propuso introducir cien mil como “solución verde” a la proliferación del lirio (Rosas, 1971; Argueta y Castilleja, 2013).

Finalmente, la tilapia o mojarra (*Oreochromis aureus*, familia Cichlidae) fue introducida en 1974 (Rosas, 1976). Esta especie se caracteriza por un mayor crecimiento en climas tropicales, por lo que en el lago de Pátzcuaro se capturan

individuos pequeños (12-16 cm de longitud patrón; Orbe-Mendoza *et al.*, 2002), lo que dificulta su venta en el mercado. Sin embargo, los pescadores locales usan esta especie para consumo personal y solo en algunas ocasiones la comercializan.

SITUACIÓN ACTUAL E INICIATIVAS PARA SU CONSERVACIÓN

El *achojki* se encuentra actualmente en una situación muy poco favorable, debido a los cambios en la calidad del agua (Chacón, 2000; Orbe Mendoza y Acevedo García, 2002), el cambio de uso de suelo en la ribera (Frías *et al.*, 2010), el azolvamiento y la eutrofización del vaso lacustre (Chacón 2000, 2002; Gómez Tagle, 2002; Argueta y Castilleja, 2008) y, sobre todo, por la introducción de especies exóticas (Orbe Mendoza *et al.*, 2002; Frías *et al.*, 2010; Argueta y Castilleja, 2013, 2018).

La población de esta especie se encuentra muy disminuida y enfrenta serios problemas de supervivencia, como puede verse en los listados nacionales e internacionales de observación sobre las especies en peligro o amenazadas de extinción. Es por ello que está incluida en el anexo II de CITES (especies cuyo comercio debe controlarse). Está también considerada como una especie sujeta a protección especial en la Norma Oficial Mexicana (NOM-ECOL-059). La IUCN la ha incluido en la lista roja como una especie en peligro crítico (IUCN 2009) y la WWF la considera una especie en riesgo (WWF, 2007).

Actualmente existen algunos esfuerzos locales para conservar a los *achojki* mediante su reproducción bajo el sistema de Unidades de Manejo para la Conservación de Vida Silvestre (UMA) o en Predios o Instalaciones que Manejan Vida Silvestre (PIVMS) registradas en la Semarnat, las cuales son las UMA Jimbani Erandi, la UMA Jimbani Tsipekua, la UMA CRIP Pátzcuaro, el PIVMS Xharantani y una UMA o PIVMS en proceso.

La Jimbani Erandi (Nuevo Amanecer)

Los trabajos para lograr la crianza en cautiverio del *achojki* fue una iniciativa original del convento de las monjas dominicas de Pátzcuaro, quienes dieron inicio,

El *achojki*: importancia cultural

según lo relatan ellas mismas, hacia mediados de los años ochenta del siglo pasado (Pérez Saldaña *et al.*, 2006).

Después de un primer impulso dado por el doctor fray Gerardo Guerra y un gran periodo de esfuerzos, reveses y aprendizajes, aprovechando la experiencia de la crianza del *axolotl* (*Ambystoma mexicanum*) en la UMA Umbral Tochipa de la Ciudad de México, en ese momento coordinada por el biólogo Esteban Prado Záyago, se decidió constituir el centro de crianza y conservación bajo la formalidad y denominación de una UMA (Semarnat-UMA-IN-0040-MICH/03). El proyecto de crianza del *achojki* comenzó desde 1985, y tal como lo relatan Pérez Saldaña y colaboradoras, la hoy UMA Jimbani Erandi fue formalizada por Semarnat en el año 2003, y está a cargo de las monjas dominicas dentro de su convento ubicado en la ciudad de Pátzcuaro, por lo que cumple casi cuarenta años de actividades y es, sin duda alguna, el proyecto pionero en la crianza del *achojki* (*Ambystoma dumerilii*) en Michoacán y uno de los más antiguos en la crianza en cautiverio de ambistomidos en México.

En la UMA Jimbani Erandi se hacen y mantienen registros minuciosos de todas sus actividades; se recopila información de la biometría, estado de salud, características morfológicas y enfermedades de los *achojkicha*; se hace también un reporte diario de temperatura; se forman unidades reproductoras compuestas por dos o tres hembras y un macho; se reportan las fechas de ocurrencia de los desoves y eclosiones, y se cuentan los huevos por desove. Después se da seguimiento al crecimiento de las larvas, se registra la talla y, a partir de los tres meses de edad, se pesa y mide a cada individuo. Se administra la alimentación adecuada para sus diferentes etapas de crecimiento, que es una de las aportaciones más importantes de la experiencia de varios años continuos de crianza exitosa, como puede verse en el cuadro 2 (Pérez-Saldaña *et al.*, 2006), y a partir de ello se elaboran los informes anuales, de los cuales hay constancia en la delegación de la Semarnat en Morelia, Michoacán.

Otro de los aportes de la crianza en cautiverio del *achojki* por parte de las monjas dominicas que mantienen la UMA Jimbani Erandi es la observación minuciosa de los periodos de reproducción. Sus datos ofrecen gran evidencia de que el desove y, por lo tanto, el proceso de reproducción en vida silvestre ocurre entre los meses de noviembre a abril, es decir, en un conjunto de seis meses; mientras

Cuadro 2
Alimentación adecuada a las etapas de vida en cautiverio del *achojki*

Etapa de vida	Longitud en cm	Alimentación adecuada
Recién eclosionados a cuatro semanas	0.8 a 1 en la eclosión 1 a 3.5 al final de la etapa	Pulga de agua (<i>Daphnia magna</i> y <i>D. pulex</i>), Gusano de fango (<i>Tubifex tubifex</i>) y <i>Artemia franciscana</i> en su estadio nauplio.
Cuatro a ocho semanas	3.5 a 6	<i>D. pulex</i> , <i>T. tubifex</i> , <i>A. franciscana</i> y Lombriz californiana (<i>Eissenia foetida</i>).
Dos a cuatro meses	6 a 10	<i>D. pulex</i> , <i>T. tubifex</i> , <i>A. franciscana</i> y <i>E. foetida</i> .
Cuatro a seis meses	10 a 15	<i>T. tubifex</i> , <i>E. foetida</i> , peces pequeños y acociles pequeños.
Seis a doce meses (juveniles)	15 a 30	<i>T. tubifex</i> , <i>E. foetida</i> , peces medianos y acociles.
Estado adulto	Hasta 30	<i>T. tubifex</i> , <i>E. foetida</i> , peces medianos y acociles.

Fuente: Pérez-Saldaña *et al.*, 2006.

que en la vida en cautiverio ese periodo se prolonga varios meses más, un total de diez, pues se produce entre los meses de agosto de un año a mayo del siguiente.

Por estos y otros muchos aportes, además de la constatación del trabajo cotidiano que he podido observar cada vez que visito la Jimbani Erandi y converso con sor Ofelia Morales Francisco, sor Juanita Pérez Saldaña, sor María del Carmen Pérez Saldaña y sus hermanas (fotografía 6), de común acuerdo fue posible elaborar el expediente para proponer a la UMA Jimbani Erandi como un importante esfuerzo en la continuidad de esta especie ante el Concurso sobre Conservación de la Naturaleza de la Semarnat, en 2010, en el cual obtuvieron una destacable mención honorífica.

La Jimbani Tsipekua (Nueva Vida)

Se localiza precisamente en la isla de Janitzio y está dirigida, supervisada y atendida por María Victoria Gabriel y su sobrina Paola Silvestre Gabriel. Se registró inicialmente como PIVMS, se ubica en la orilla sur de la isla de Janitzio y los

Fotografía 6
Sor Ofelia con las crías de *achojki* en la Jimbani Erandi



Fuente: archivo personal de AAV.

achojkicha se encuentran en acuarios y estanques, como los que se muestran en las fotografías 7 y 8.

En abril de 2009 llegaron a este sitio setecientas crías de *achojki* de un mes de edad, provenientes en ese momento del CRIP-Pátzcuaro (hoy Centro Regional de Investigación Acuícola y Pesquera, CRIAP, Inapesca).

Han tenido algunos problemas de saqueo, así como de depredación por parte de pájaros como el zanate (*Quiscalus mexicanus*) e infecciones y rompimiento de tinas, pero a pesar de los problemas, este centro ha seguido adelante, ya que en entre junio y julio de 2010 hubo cinco oviposiciones, de las cuales se obtuvo un total de 628 individuos vivos con tallas diversas, que van desde los 0.8 hasta los 1.8 cm de longitud total de cabeza a cola, y el promedio de longitud de las larvas es de 1.01 cm. Los individuos están distribuidos en siete cubetas con una densidad promedio de 0.12 ind/cm². Las larvas se mantienen en agua de la llave directa, sin tratamiento ni solución salina agregada. La dieta de las larvas está constituida por pulga de agua (*Daphnia* sp.) que es colada en una red (cfr. Velarde, 2011).

Fotografía 7

Estanques para el *achojki* de la UMA Jimbani Tsipekua, en la isla de Janitzio



Foto: archivo personal de AAV.

Fotografía 8

Achójki de la UMA Jimbani Tsipekua, isla de Janitzio



Foto: archivo personal de AAV.

El *achojki*: importancia cultural

Sin embargo, tanto los problemas personales como las dificultades técnicas y materiales que enfrentaron provocaron que se establezca un receso en los trabajos de esta PIVMS, la cual visitamos a mediados de mayo de 2023.

En fecha más reciente, el CRIAP Pátzcuaro, del Inapesca, comenzó un programa de manejo y aprovechamiento de esta especie, para lo cual solicitó y obtuvo en 2016 el registro de una UMA-Semarnat, que tiene los siguientes objetivos:

- Contribuir en la reproducción del achoque (*A. dumerilii*), en condiciones de laboratorio.
- Contribuir en la recuperación de la población natural de achoque (*A. dumerilii*).
- Generar investigación sobre la biología y manejo de la especie, que nos permita contribuir en la sustentabilidad y en su conservación.

Se trata de un esfuerzo institucional a cargo del biólogo Daniel Hernández, apoyado por Andrés Arellano, director del CRIAP, en donde se desarrollará tecnología y conocimiento para su cultivo intensivo. La nota comenta que:

[...] el achoque *A. dumerilii* es una especie fácilmente adaptable al cautiverio con alto potencial reproductivo, lo cual permite considerarla como una especie con un alto potencial acuícola, por lo que el objetivo principal del CRIAP-Pátzcuaro es generar conocimientos sobre el manejo y la reproducción *ex situ* del achoque (*A. dumerilii*), para desarrollar una tecnología para su cultivo y posteriormente transferirla a los habitantes de la ribera del lago y de esta manera contribuir en la recuperación y conservación de la especie y de su hábitat (Inapesca, 2022).

Quizá las más reciente actividad en este sentido sea el establecimiento de la PIVMS Xharantani (traducido como ‘aparece’ o ‘reaparece’), un muy interesante y prometedor esfuerzo de Gerardo León y su hijo homónimo, establecido también en la ciudad de Pátzcuaro. Gerardo León padre cuenta con una gran experiencia al haber trabajado durante varios años precisamente en el CRIP (hoy CRIAP) de Pátzcuaro, Michoacán (fotografía 9).

Fotografía 9
Cartel de la PIMVS Xarhantani

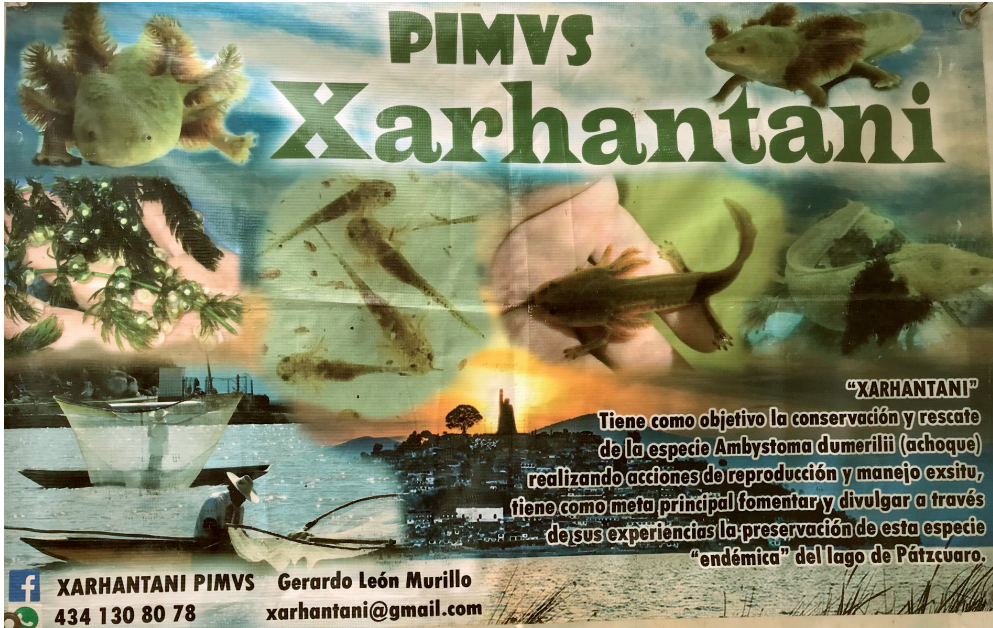


Foto: archivo personal de AAV.

PALABRAS FINALES

Sin duda alguna se requieren más iniciativas locales e institucionales de conservación para la continuidad de la vida del *achojki*, tales como las que actualmente se desarrollan en Pátzcuaro y Janitzio, y más personas entusiastas y dispuestas a establecer un equipo de trabajo para realizar un esfuerzo constante, de largo plazo, organización y coordinación, para poder preservar la especie; personas interesadas en la crianza y recuperación del *achojki*, dispuestas a dar su tiempo y unir esfuerzos con naturalistas y biólogos/os dedicados al estudio y cuidado de la especie. Las UMA constituyen un reservorio genético de las especies y son un buen incentivo para las personas que las poseen, pero también deben desarrollarse proyectos de protección del hábitat natural y de la conservación de los paisajes bio-culturales, para evitar la extinción de esta importante especie, y, como esperamos

El *achojki*: importancia cultural

sea evidente, impulsar la necesaria reconstitución de este importante, bello y gran espacio lacustre, hogar único en el planeta del *achojki* y muchas especies de peces también endémicos de la laguna de Pátzcuaro, como la llaman los P'urhepecha, pescadores y agricultores, habitantes ancestrales de sus islas y riberas.

En este capítulo hemos revisado las formas en que muy diversas personas e instituciones asumen la tarea de impulsar la conservación de una especie muy significativa e importante y a la par, de un gran patrimonio o legado biocultural como la laguna de Pátzcuaro. En conexión con el mismo propósito, pero en otra temática objeto del siguiente capítulo, existen muy importantes esfuerzos por redimensionar la importancia de los territorios, los caminos y veredas que los unen, los recorridos que deben hacerse para llegar de uno a otro lugar, el tejido de las interrelaciones ceremoniales entre las diversas poblaciones, sus historias y espacios, como veremos en el siguiente capítulo.

TERCERA PARTE

Nuevos proyectos, nuevas perspectivas

Encuentros, visitas y encaminamientos: integración y articulación del espacio

Aída Castilleja González

En el conjunto de los capítulos podemos identificar y tejer relaciones, bien sea por sus temáticas o por la manera de abordarlas. El capítulo precedente abona a explicar, a partir del *achojki*, la importancia pretérita y actual de elementos que forman parte de conocimientos y prácticas compartidas; tratándose de un animal acuático endémico de la laguna, el ámbito en el que éstos confluyen se constituye fundamentalmente por pueblos ribereños e isleños. Este capítulo busca aportar elementos para explicar ámbitos de interrelación de mayor amplitud que posibiliten y diversifiquen interacciones en y a partir de prácticas rituales de distinta índole y temporalidad: los recorridos y trayectos son expresión concreta de esos vínculos intra e intercomunitarios. A partir de ellos es viable identificar prácticas que denotan elementos comunes derivados de la historia de las instituciones, de vecindades y tierras en propiedad colectiva, de la organización comunitaria, de las prácticas que configuran la vida social y la distribución y relaciones entre centros de población. Relaciones, recorridos y trayectos son expresión de la organización del espacio al interior de cada pueblo o ranchería, de la relación con parajes en el cerro, en la laguna, en otros pueblos y ciudades, así como de vínculos con espacios más distantes donde se ubica algún santuario o comunidad a la que es menester acudir.

DIFERENCIACIÓN E INTEGRACIÓN DEL ESPACIO

En el conjunto de prácticas de uso y apropiación del espacio donde tiene lugar la vida social de los pueblos estudiados es viable identificar acciones que definen dinámicas que abonan a la explicación de la manera en la que se configura el espacio en los ámbitos intra e intercomunitarios: la diferenciación, la integración

y la articulación del espacio. En el capítulo 4, “Ciudades, pueblos y ranchos: una triada en la organización del espacio”, quedó expuesta la heterogeneidad de asentamientos y el patrón de distribución; los componentes de esta triada, recordemos, se distinguen por su tamaño, su composición étnica y por la jerarquía que se reconoce entre ellos. Tan relevante es marcar la singularidad y diferencia de cada centro de población como establecer y explicar relaciones entre ellos; cuando predominan relaciones horizontales hablamos de procesos de integración, en tanto que tratándose de relaciones verticales, marcadas por jerarquías diferenciadas, nos referimos a procesos de articulación. El análisis de espacios y trayectos, a lo largo del ciclo anual, permite identificar una cierta manera de organización del espacio en el ámbito supralocal, en la cual la jerarquía de lugares y la relación entre ellos marca límites, define centralidad y periferia y delinea formas de articulación, integración y distinción en el ámbito del pueblo, de su entorno y entre comunidades vecinas y pueblos y ciudades que concentran funciones administrativas y económicas. Estas prácticas son factores en la constitución del sentido de territorio, que si bien se refiere fundamentalmente al espacio en el ámbito local, posibilita el análisis de elementos comunes, maneras culturalmente compartidas o diferenciadas de construir espacios, de reconocer territorios en esta región en la que, como comentamos en el capítulo 4, las contigüidades o vecindades suelen ser estrechas, por lo que estos traslados se hacen caminando, a caballo o en algún vehículo por la red de caminos vecinales y carreteras y, en el caso de los lagos de Zirahuén y Pátzcuaro, en canoas o lanchas. Ello ocurre durante la jornada diaria para ir de un lugar a otro, en el tránsito al llegar a parajes de aprovechamiento productivo, incluyendo los de la laguna (agrícola, forestal, ganadero, para la recolección o la pesca), para abasto de bienes y servicios o bien en ocasión de celebraciones religiosas. En este documento destacamos traslados de este último tipo, que suelen ser colectivos y suponen distinto grado de organización; en ellos se distinguen lugares significativos que marcan umbrales del pueblo, linderos de tierras de propiedad social y otros a los que se les atribuye un sentido sagrado.

Lugares como el templo; las casas de los encargados del culto; parajes considerados relevantes en los cerros por ser el sitio donde mana agua, donde se encuentra una determinada peña o cañada o donde crecen determinados árboles o flores que se seleccionan para su recolección; los caminos o senderos; el emplazamiento

de santuarios donde residen imágenes portentosas, son espacios que se vinculan entre sí mediante traslados, sean estos recurrentes o no, de trayecto fijo o definidos por los encargados en turno algún culto público o adaptados a las circunstancias de tiempo y lugar. Estos recorridos rituales toman la forma de procesiones, ya sea en el atrio o por las calles del pueblo en distintos momentos del año, o de peregrinaciones a santuarios próximos o distantes. Un tipo de recorrido singular es el que, en el marco de la celebración anual del Fuego Nuevo, se lleva a cabo con la finalidad de trasladar el fuego desde la comunidad que fue sede de la celebración el año inmediato anterior al pueblo donde tendrá lugar la ceremonia el 1 de febrero del año en curso. Asociados a estos recorridos, hay desplazamientos que implican salidas, retornos y estancias en el cerro, en la comunidad visitada o en el santuario, siempre en apego a prescripciones ceremoniales.

La vida social y ceremonial de los pueblos P'urhepecha ha estado históricamente estructurada en la confluencia, no siempre afable, entre lo dictado por la jerarquía eclesiástica y las prácticas, organización y creencias propias de estos pueblos, confluencia en la que se han gestado complejos procesos de desplazamiento, apropiación, elaboración y reelaboración cultural. Si bien el ciclo ritual anual en los pueblos estudiados está regido por el santoral católico, la impronta del ciclo agrícola, estructurado por el cultivo del maíz de temporal, se deja sentir en las ofrendas, en las secuencias, en los tiempos y en los lugares involucrados en el ceremonial. La división del año en temporada de lluvias y de secas está también asociada al ritmo de reproducción de muy diversas especies de la flora y fauna silvestre que forman parte de acciones rituales vinculadas a un sentido propiciatorio y de fertilidad. A este conjunto de festividades se suma la ahora llamada *Kurbíkuaeri K'uínchekua* (Fuego Nuevo), que se distingue por tratarse de una celebración relativamente reciente que, desde 1983 y con un claro acento de reivindicación étnica sin intervención de autoridades eclesiásticas, se ha llevado a cabo en un total de cuarenta comunidades, alternando entre las ubicadas en la porción serrana, lacustre, de la Cañada de los Once Pueblos y de la Ciénega de Zacapu. De esta última celebración, para los fines de este capítulo, la atención se centrará en la caminata cuyo objetivo es trasladar el Fuego Viejo a la nueva sede, donde se apagará el 31 de enero, para ser encendido el 1 de febrero por la noche para marcar el inicio de un nuevo ciclo.

Sin ahondar en el tema, por razones de espacio, baste mencionar que en cualesquiera de estos escenarios las relaciones sociales sustentadas en el parentesco y en el patrón de residencia constituyen un telón de fondo siempre presente. Relaciones definidas por género, generación y grado de parentesco en las cuales la reciprocidad opera como un principio en la manera en la que éstas se activan en contextos ceremoniales. La vida comunitaria en pueblos P'urhepecha, de manera similar a como ha sido documentado en otras latitudes del área mesoamericana, se sustenta en un sistema normativo en el cual el principio de reciprocidad tiene un papel central en la cohesión y dinámica del tejido social y que, de manera específica, se expresa en el sistema de cargos. La reciprocidad no se limita a las relaciones sociales que definen y cohesionan la vida comunitaria en el presente; se extiende a la interacción que se entabla con la divinidad, con los difuntos y con la naturaleza, que es considerada —ésta última— como entidad animada y sagrada. De ahí el carácter propiciatorio que adquieren las prácticas rituales en tiempos, ámbitos o parajes específicos, como claramente sucede con los manantiales o algún sitio en los cerros que se tiene como lugar sagrado (Broda, 2001; Good, 2004: 155; Barabas, 2004: 23).

Sin adoptar formas de organización colectiva y ritualizadas de la relación entre comunidades como las descritas en los siguientes párrafos, no podemos dejar de mencionar que las constantes visitas entre gente de comunidades de la región suele intensificarse a lo largo del calendario de las fiestas patronales. Estas visitas están fincadas no sólo en la devoción a la imagen objeto del culto, sino en las relaciones de parentesco entre personas de distintas comunidades. Estas relaciones forman parte de lo que se conoce como acompañamiento o ayudanza y, aunque son más intensas entre quienes viven en un mismo pueblo, se extienden a quienes residen en poblaciones o ciudades cercanas.

TRASLADOS Y RECORRIDOS: EL MARCAJE DEL ADENTRO Y DEL AFUERA

Del conjunto de recorridos que se despliegan a lo largo del año podemos identificar aquellos que se dan al interior del espacio comunitario y aquellos que salen de éste, vinculando pueblos y ciudades dentro y fuera de la región. En unos y

otros, los lugares comprometidos marcan diferencias, singularidades y jerarquías. Procesiones y peregrinaciones¹ conllevan rituales de umbral que, según lo señala Barabas (2004: 26), marcan diferencias y delimitan el espacio que conforma el trayecto, prescriben conductas específicas: lanzamiento de cohetes al llegar o salir de algún lugar o cambiar la dirección del trayecto, instalación de alguna ermita o altar efímero, llegada o salida de un paraje donde se ubica alguna piedra, árbol o accidente topográfico, algún sitio que es reconocido como lindero agrario, por mencionar algunos. Cabe señalar que si bien es claro que la red de carreteras ha modificado de manera paulatina las rutas de los traslados para distintos fines, tratándose de traslados y recorridos ritualizados suele mantenerse el reconocimiento y práctica de hacerlos caminando, sobre todo cuando el trayecto es del lugar de procedencia al lugar de destino.

Lejos de pretender mostrar un recuento exhaustivo de traslados y recorridos ritualizados, nos interesa mostrar elementos a partir de los cuales se identifican variantes destacadas y elementos comunes entre ellos.

Recorridos en el ámbito intracomunitario

Estos traslados delimitan rutas fijas, recurrentes, ya sea en el área de la traza del pueblo o hacia algún paraje del cerro, como claramente sucede cuando llega el tiempo de ir a limpiar el área de algún manantial, a seleccionar y cortar el tronco que será sostén de alguno de los elementos que forman parte del ceremonial o a recordar el lugar donde se manifestó alguna imagen milagrosa. Otros varían en función del sitio en el que reside quien está a cargo de la organización de un determinado culto o de los parajes donde habrán de colectarse flores, hojas, troncos o panales silvestres como parte de las secuencias de las acciones rituales.

¹ La peregrinación se distingue de la procesión por el hecho de que la primera implica rebasar lo que se considera el ámbito propio de cada pueblo, en tanto que la procesión suele ser un desplazamiento que se da dentro de los límites del espacio del pueblo (Báez-Jorge, 1998: 71-73).

Fotografía 1

La bajada de los panaleros, en la víspera del Corpus.
Inicio del trayecto de la cofradía a la plaza del pueblo. Cherán, 2015



Fuente: archivo personal de ACG.

Procesiones

Las procesiones son recorridos cuyo trayecto se circunscribe al área del pueblo, ya sea en su interior o hacia su periferia (Báez-Jorge, 1998: 71-73): marcan el adentro y el afuera y las unidades socioterritoriales que lo constituyen, como claramente es el caso de mitades o barrios en los que se subdivide el pueblo. El trayecto de estas procesiones suele seguir un trazo levógiro fijo y el templo marca el punto de salida y de llegada. Algunos recorridos se limitan al área del atrio, mientras que otros transitan por las calles del pueblo, en cuyo caso el trazo

garantiza que atraviese por los barrios o que toque, así sea de manera tangencial, cada una de estas subdivisiones.² Otras más vinculan la periferia del pueblo, marcada por un sitio en particular en la parte más alta o en su límite, con el centro del pueblo representado por el templo.

En cualquiera de estas procesiones el trayecto se define en función de las calles y cruces donde confluyen barrios, pero también por la ubicación de la casa del carguero en turno o de algún representante de oficio (como sucede en las procesiones del Corpus Christi) o para recordar algún pasaje de la vida de Jesús (la pasión de Cristo, el Viacrucis, las posadas o el Nacimiento). El tronar de cohetes va marcando el recorrido, la salida del templo o de la casa del carguero, el punto de llegada a alguna esquina para señalar el cambio de dirección.

Las procesiones son alineamientos que se mantienen a lo largo del recorrido, generalmente están encabezadas por una imagen religiosa flanqueada por filas que delimitan claramente un espacio que resguarda a la imagen que va precedida por mujeres que portan el copal encendido; estas filas tienen un orden claramente establecido que distingue, en su caso, a la autoridad eclesiástica, a los encargados del culto, a mujeres y hombres; hay además feligreses que optan por caminar fuera de las filas en tanto que otros observan desde la calle o sus casas el paso de la procesión. Al final, cerrando el paso de la procesión, una banda entona piezas distintivas de la devoción en cuestión o bien otras de uso generalizado para este tipo de recorridos.

Otras procesiones ligan la periferia con el centro, marcado por el templo. La periferia es el umbral que marca el adentro y el afuera del pueblo. Parten de un lugar identificado como la orilla del pueblo para llegar al templo en línea lo más recta posible. Las procesiones que se llevan a cabo en la víspera de la fiesta patronal tienen estas características, ya sea para llevar las velas al templo (conocidas también como “bajada de la cera”) o cuando se trata de recibir a peregrinos que llegan de pueblos vecinos. Es el umbral donde la peregrinación se torna en procesión.

² Los desfiles cívicos suelen tener el mismo recorrido que este tipo de procesiones, saliendo y regresando a la plaza del pueblo, frente a la sede de las autoridades civiles. La organización está a cargo de las autoridades escolares y civiles.

Hay otras procesiones que, manteniéndose en la traza del pueblo, no tienen un trayecto fijo; aunque suelen tener como punto de llegada o de salida el templo, estas se dirigen o proceden de la casa del carguero en turno. En este tipo de procesiones también se inscriben aquellas que van de una casa a otra rotando la custodia de la imagen entre quienes comparten la organización del culto. Tienen alineamientos similares a las ya descritas, aunque el número de sus integrantes es menor; en ellas participan familiares y vecinos del carguero en turno, y se suman quienes de manera voluntaria quieran acompañar el traslado de la imagen. La finalidad de estos traslados es la de marcar el inicio, la alternancia o rotación o el fin del cumplimiento de la organización del culto durante un ciclo. La dirección de estos recorridos, que también se marcan con el tronar de los cohetes, la definen quienes encabezan el culto.

Las procesiones contrastan con otros recorridos comunes en ocasión de celebraciones familiares, principalmente bodas. Son recorridos mediante los cuales sale al espacio público el cumplimiento de compromisos que se entretajan en la celebración de algún matrimonio. Traslados entre la casa del novio y la de la novia, entre éstas y la casa de padrinos de bautizo por ambas partes. En estos recorridos participan, en un ambiente claramente festivo marcado por la música, integrantes de las familias que se han emparentado.

Traslados al cerro

Este primer rubro de recorridos —al interior de la comunidad, pero fuera del espacio de residencia— incluye traslados para llegar a ciertos manantiales (Castilleja, 1992) o los que se llevan a cabo para coleccionar elementos del entorno natural que se integran al ritual —generalmente como ofrenda— y que, en sí mismos, implican ciertas formas de organización: recolección de flores, panales silvestres, troncos y ramas, o la cacería del venado. Con excepción de los traslados a los manantiales para llevar a cabo parte de la acción ritual, en el resto de este tipo de recorridos la participación es fundamentalmente masculina y los jóvenes tienen un lugar destacado.

En este tipo de traslados es importante el umbral que marca salida del pueblo para dirigirse al espacio del cerro, que se distingue del área de uso agrícola que generalmente rodea la traza del pueblo. Este otro umbral, entre las tierras de uso agrícola y el cerro donde predominan áreas de bosques de uso común, suele ser el lugar donde hombres y mujeres de distintas edades esperan, con música, cohetes y comida, a quienes han subido a los cerros en busca de panales silvestres, del tronco que será utilizado como palo encebado (en la celebración del Corpus Christi) o que dará sostén a algún elemento distintivo de la casa del carguero en turno (en la celebración de Navidad, la colocación de una estrella o Belén). Estos traslados no siempre van encabezados por alguna imagen religiosa y tampoco tienen alineamientos fijos. El lugar destacado lo ocupan los elementos que se trajeron del cerro: agua, troncos, flores, venado. Este tipo de recorridos se ha modificado de manera importante en pueblos donde se han alzado cercas que delimitan tierras en propiedad privada, como claramente sucede en el caso de huertas de aguacate.

Aunque existen variaciones entre los pueblos en función de los elementos que se traen del cerro, podemos observar aspectos recurrentes que permiten identificar la manera en la que se establece y marca el umbral; marcaje no sólo definido por la precisión de algún lugar, sino por las conductas que asumen quienes participan en este tipo de acciones rituales, lo que establece diferencias significativas entre quienes salen y quienes esperan, entre las conductas permitidas o esperadas en el cerro y el orden que asumen apenas regresan. Así lo hemos observado en el caso de la ofrenda para las ánimas en el pueblo de Uricho y en el de los panaleros de Cherán (Castilleja, 2011; Argueta y Castilleja, 2012).

Estos traslados marcan el adentro y el afuera en el ámbito comunitario; señalan diferencias, umbrales, pero también vías de integración de un espacio que es simbolizado, reconocido como propio y que constituye un referente de diferencia frente a vecinos. La distinción entre el pueblo y el cerro no opera como par en oposición, sino como componentes de un mismo espacio que se constituye en territorio.

Recorridos fuera del ámbito comunitario: inter y supracomunitarios

A este tipo de traslados corresponden aquellos que adoptan la forma de peregrinación y se llevan a cabo para entablar y mantener relaciones entre comunidades vecinas y con lugares donde residen imágenes religiosas portentosas. Marcan una clara distinción entre el espacio comunitario y el externo a éste; una diferencia que se marca por relaciones horizontales y verticales. En el primer caso se trata de visitas mutuas, las relaciones son fundamentalmente horizontales y tienen un sentido de reciprocidad; el traslado de ida y retorno suele ser de un día, aunque hay ocasiones en las que la estancia se prolonga por dos o tres días. En el segundo caso, la relación fluye en una sola dirección y marca una jerarquía entre el lugar donde se ubica el santuario y el de procedencia de los peregrinos. Los traslados llegan a ser de hasta siete días (como sucede en la peregrinación al santuario de Carácuaro enclavado en Tierra Caliente al sur de la entidad), aunque hay algunos que tienen menor duración. En ambos casos los recorridos pueden hacerse caminando — como en un inicio todos lo fueron— o en vehículos; es común que se privilegie la llegada a pie al santuario por el sentido de sacrificio que ello conlleva.

Visitas intercomunitarias

Mediante estos traslados se activan relaciones entre comunidades vecinas que pueden ser muy próximas entre sí o tener mayor distancia física de por medio, aunque cercana en términos sociales y de afinidad étnica. Estas visitas mutuas suelen involucrar la participación de imágenes religiosas, entre las cuales también se conciben relaciones de afinidad o parentesco, y las fechas de los encuentros generalmente tienen relación con la celebración de fiestas patronales de uno y otro pueblo que se vincula, o de celebraciones cuyo sentido se comparte entre un número variable de comunidades, como sucede en ocasión de la fiesta de Corpus Christi (Castilleja, 2004). El primer caso corresponde a traslados que requieren de una organización tanto de quienes visitan como de la comunidad a la que acuden en ocasión de la fecha prescrita. A la llegada, los primeros forman un solo grupo (entre quienes hayan llegado caminando o en vehículo) y son recibidos por

los encargados del culto en un punto que marca la orilla del pueblo. El primer encuentro se transforma en un saludo ceremonial: se colocan las imágenes una frente a la otra en señal de saludo y luego se saludan quienes encabezan uno y otro grupo. A partir de ese punto, en señal de deferencia, hay un intercambio entre quienes cargan las imágenes: los visitantes cargan a la imagen del pueblo y quienes reciben cargan la imagen que encabeza a los visitantes. Esta misma secuencia se cumple cuando llega el tiempo de la celebración de la imagen visitante; quienes reciben tendrán que cumplir con el compromiso de la visita. Así sucede con la visita de la imagen peregrina de la virgen que reside en la basílica de la Salud de Pátzcuaro cuando, año con año y siguiendo el trayecto reconocido como el camino real, acude a Cuanajo, donde es recibida el 8 de marzo por la Virgen de la Natividad; la organización de esta peregrinación ha sido asumida por personas oriundas de Cuanajo que residen en la ciudad de Pátzcuaro.

Otro es el caso de la visita entre Comachuén y San Ángel Zurumucapio, donde no sólo se reconoce una relación de vecindad, sino de hermanamiento entre sus respectivos santos patronos. San Ángel Zurumucapio, encabezado por su santo patrono San Miguel, acude a Comachuén; llegan en la víspera de la fiesta patronal en honor a la Virgen de la Asunción (15 de agosto). En su momento, Comachuén, encabezado y representado por la Virgen de la Asunción, retribuye la visita a San Ángel Zurumucapio en ocasión de la fiesta patronal de éste último, que tiene lugar el 29 de septiembre. Esta añeja relación explica también las relaciones de parentesco que existen entre estas dos comunidades, una enclavada en la porción serrana y otra en el área de transición a la tierra caliente, al sur de la región purépecha (Cervera, 2004).

Otra de las festividades que activa visitas recíprocas es la celebración de Corpus Christi, también conocida como la fiesta de los oficios. La fecha marcada en el calendario de la liturgia católica no corresponde a la fecha de esta celebración en todos los pueblos de región. El día de la celebración se difiere en función de secuencias claramente reconocidas entre un determinado conjunto de pueblos; ello tiene la finalidad de posibilitar las visitas recíprocas que, para esta fiesta, también tiene un sentido de intercambio de bienes que se producen y distinguen a uno y otro pueblo (Castilleja, 2004). Si bien no se da un recibimiento pautado

Fotografía 2
Peregrinación de Pátzcuaro a Cuanajo en la visita
de la imagen peregrina de la Virgen de la Salud a la Virgen de la Natividad
(marzo 2007)



Fuente: archivo personal de ACG.

ritualmente como en el caso descrito de Comachuén y San Ángel Zurumucapio, está claramente reconocida y es muy relevante la visita de quienes acuden desde comunidades vecinas y, particularmente, las que forman parte de un mismo circuito. Así, por ejemplo, en la porción del lago la celebración del Corpus inicia el Jueves de Corpus en el pueblo cabecera de Erongarícuaro; a partir de ésta, en los domingos y jueves sucesivos se celebra en Jarácuaro, Napízaro, Uricho, Puácuaro y Arócutin. En estas celebraciones los oficios que distinguen a cada uno de estos pueblos tienen un lugar de primer orden, sin que ello deje en posición de menor importancia el cultivo del maíz con sus colores y variedades propios de cada lugar.

Peregrinaciones a santuarios dentro o fuera de la región

Este tipo de traslados liga el lugar de residencia de los devotos con el santuario donde reside una imagen de Cristo o de alguna advocación mariana; marca una jerarquía en la cual el santuario se erige como el lugar principal donde convergen peregrinos de muy diversas procedencias. Los santuarios de mayor relevancia entre los pueblos de la región son la basílica de la Virgen de la Salud en Pátzcuaro; el templo del Señor de los Milagros en San Juan Nuevo; el templo de la Virgen del Rosario en el pueblo de Apo; el templo de la Virgen de Acahuato en el pueblo del mismo nombre, muy cercano a la ciudad de Apatzingán, el templo del Señor de Carácuaro en el pueblo del mismo nombre en la tierra caliente del Balsas medio, y el templo del Señor de Araró en la ribera del lago de Cuitzeo. Además de estos santuarios, devotos de pueblos de la región acuden a otros destinos de peregrinación fuera de la entidad, como en los estados de Guanajuato, Zacatecas, Jalisco. Si bien las fechas de las peregrinaciones varían, la mayoría de las dedicadas a imágenes de Cristo ocurren antes del inicio de la Cuaresma o durante ésta, con excepción de la del Señor de los Milagros de San Juan, cuya fecha más destacada es el 14 de septiembre. Las peregrinaciones a templos del culto mariano están marcadas por la fecha del calendario católico.

Algunas de estas devociones han generado lo que podríamos considerar un sistema de santuarios distribuidos en distintos puntos de la región. A ellos acuden creyentes en fechas establecidas tanto por los peregrinos como por la jerarquía eclesiástica. Cada culto, incluida la peregrinación, tiene su propio protocolo: las llegadas, las maneras de entrar al templo y presentar sus ruegos y ofrendas, el registro de las reliquias que llevan consigo los peregrinos, la manera de postrarse frente a la imagen. Ello corresponde a lo que Prat i Carós ha señalado en torno a los santuarios al considerarlos como espacios de interacción social y simbólica (1989: 213). Es el caso, por ejemplo, de los templos en honor al Señor de los Milagros, que se ubican —además del de San Juan Nuevo que se reconoce como el principal— en el pueblo de Zopoco y Carapan, en la Cañada de los Once Pueblos y en San Felipe de los Herreros y Ocumicho, en la sierra. En estos lugares los peregrinos acuden, a uno u otro, el 14 de septiembre, en tanto que optan por visitar al Señor de los Milagros en la Octava, que se celebra ocho días después; en

esta fecha es mayor la afluencia de devotos procedentes de pueblos de la región p'urhepecha. Otro caso similar es el de los templos erigidos en honor al Señor de Carácuaro, uno de ellos ubicado en la ciudad de Pátzcuaro y otro en Santa Fe de la Laguna.³ No obstante, a estos santuarios no sólo acuden peregrinos que proceden de comunidades de la región, en ellos es viable distinguir la manera particular en la que estas comunidades rinden culto a la imagen venerada.

En los santuarios, el control del culto y de la imagen por parte de la jerarquía eclesiástica suele generar tensiones frente a la manera de ejercer la devoción por parte de los peregrinos, quienes suelen estar organizados en cofradías, como claramente sucede en los cultos al Señor de Carácuaro, del Señor de Araró o del Señor de los Milagros; el primero ubicado en el pueblo de Carácuaro, en el municipio del mismo nombre; el segundo en Araró, municipio de Zinapécuaro, y el último de ellos en el pueblo de San Juan Parangaricutiro, uno de los pueblos reubicados luego de la erupción del volcán Parícutín en 1943. En diversos poblados de la región, los cultos a estas imágenes tienen correlatos locales que incluyen imágenes a las que se les reconoce como reliquias, donde residen creyentes o miembros de las respectivas cofradías. Se trata, en palabras de Báez-Jorge (1998), de hechos religiosos inscritos en la religiosidad popular y, como tales, escapan o se mantienen en tensión frente al control de la jerarquía eclesiástica. En el conjunto de peregrinaciones es viable identificar grados distintos de control del culto por parte de la jerarquía religiosa, tanto en lo que se refiere al culto en el lugar del santuario a donde acuden los peregrinos como aquellas acciones rituales que llevan a cabo durante el lapso que transcurre entre un año y otro de la peregrinación.

Comúnmente las imágenes sagradas de los santuarios se distinguen por su fuerza milagrosa, reconocida por devotos de las diversas colectividades que acuden a ellos; las más de ellas se remontan a tradiciones añejas que se expresan en la dimensión temporal “así ha sido siempre”, en tanto que otras se originaron por

³ Hace alrededor de doce años, luego de un rayo que cayó en un paraje a la orilla del pueblo, la gente reconoció en una roca partida por ese rayo la silueta de una imagen en cruz a la que poco después identificaron como el Señor de Carácuaro. Tiempo después se erigió un templo y ahora es destino de peregrinaciones y lugar de culto a esta imagen. En un principio, la jerarquía eclesiástica se resistió a reconocer este acto considerado milagroso por sus devotos.

la manifestación milagrosa de la imagen o por algún hecho en la historia local. Los peregrinos llegan en cumplimiento de una obligación asumida de manera colectiva o individual: para pagar una manda, presentar sus rogativas o simplemente para visitar a la imagen y refrendar la devoción. Al peregrinar, en palabras de Báez-Jorge, el creyente "...se suma a un acto que vincula el tiempo y el espacio y funciona como puente mediador entre las expresiones individuales de la fe y los lugares santos" (1998: 71). De esta manera, la diada santuarios y peregrinaciones configura un ámbito supracomunitario —regional o nacional— cargado de un sentido numinoso que rebasa los linderos de lo inmediato y de lo cotidiano.

Como rituales colectivos, además de distinguir el espacio de procedencia del de destino, donde reside la imagen venerada, marcan territorios de mayor amplitud —históricos, étnicos, cúlticos— que establecen circuitos y marcan rumbos y caminos sagrados hacia el santuario que alberga al numen venerado, dentro de lo que podemos reconocer como regiones devocionales (Barabas, 2004: 27). Así lo observamos en la procedencia y diversidad de peregrinos que acuden al santuario del Señor de los Milagros en San Juan Parangaricutiro, cuyo culto marca un amplio ámbito devocional que se articula con otros ciclos de peregrinación que incluyen el santuario del Señor de Chalma (Estado de México) o el de la Virgen de San Juan de los Lagos (Jalisco). Evidencias como las que presento en este apartado confirman que los santuarios son centros de articulación al interior de las regiones y entre ellas, sean o no vecinas.

Aunque no hay aquí lugar para profundizar en el sentido sacrificial de la peregrinación como factor que ha llevado a explicarlas como rituales de paso, poniendo énfasis en el cambio de estado del peregrino antes y después de la peregrinación, al ser considerada un espacio y un tiempo liminal y de transformación del sujeto en el trayecto (Turner, 1978), hemos observado que la transformación no sólo se da en el peregrino, sino que también se condensa en el sentido sagrado de la imagen. Así se observa en las acciones rituales vinculadas al culto del Señor de Carácuaro en los pueblos lacustres de Uricho y Jarácuaro: el traslado del lugar de procedencia al santuario y su regreso marca una suerte de transferencia del poder de la imagen que reside en el santuario a la reliquia que es portada por los peregrinos, de tal manera que a su regreso al pueblo, ésta llega con mayor fuerza o con una fuerza renovada que se expresa en las procesiones

a su regreso y en la renovación del altar donde se alojará a lo largo del año hasta que llegue el momento de volver al santuario.

Las visitas a los santuarios implican traslados —de distancias y tiempos variables— que adquieren el carácter de peregrinación. Su organización se rige por normas en las que tan importante es aquello que debe cumplirse como el lugar donde debe llevarse a cabo: marcar la salida y el regreso de peregrinos involucra al templo del lugar de residencia de peregrinos. Allí deben llevar la imagen —réplica de aquella que reside en el santuario— y de ahí sale para llegar a la orilla del pueblo, donde es despedida por quienes no se sumarán a la peregrinación. Ese punto que marca la salida es el mismo que marca el sentido inverso cuando la imagen regresa al pueblo: es el punto de entrada al lugar donde se ubica el santuario y donde se reúnen quienes, formando parte de un mismo grupo, llegan por distintos medios y a distintos tiempos. La organización de la peregrinación requiere de la planificación de los tiempos de traslado (a pie, en bicicleta o en vehículo automotor); la definición de la ruta (veredas atravesando los cerros, caminos reales o vecinales, carreteras); el lugar donde descansan durante la jornada o donde pernoctarán en el trayecto y durante la estancia en el santuario; la organización de las danzas que son presentadas a manera de ofrenda. Ello no excluye otros traslados que, a nivel familiar o individual, se suman a las romerías.

Hay peregrinaciones que se llevan a cabo en el contexto de la celebración de alguna imagen patronal. Se distinguen de las descritas en el apartado sobre recorridos intercomunitarios por el hecho de no tratarse de visitas recíprocas. Es decir, estos recorridos sólo tienen una dirección: del pueblo de procedencia de los peregrinos al lugar donde reside la devoción en cuestión. Los feligreses suelen llegar con réplicas —también llamadas reliquias— de la imagen que reside en el santuario. Es el caso, entre otras, de peregrinaciones que llegan al pueblo isleño de Jarácuaro procedentes de Pichátaro, Uricho, Comachuén, cuando llega el tiempo de la celebración en honor al Señor de la Misericordia el 22 de enero de cada año.⁴

⁴ En el pueblo de Erongarícuaro, cabecera municipal y de parroquia a la que pertenece Jarácuaro, el Señor de la Misericordia también es una imagen de mucha importancia. Su celebración es fiesta patronal del pueblo; en Jarácuaro, aunque la fiesta patronal

En otros puntos de la geografía p'urhepecha, el día del Señor de la Ascensión, en el pueblo de Huáncito —en la Cañada de los Once Pueblos— y en Quinceo —en la Sierra— tiene lugar la convergencia de peregrinos que proceden de pueblos vecinos. Se congregan en cada uno de estos templos llevando consigo su respectiva imagen patronal. Congregar a los santos en un mismo recinto tiene una carga simbólica importante. En el caso de Huáncito, los pueblos que acuden son principalmente los de la Cañada de los Once Pueblos; se dice que los santos tienen que pasar la noche en el templo acompañados apenas por unos cuantos feligreses. La llegada de los santos de cada pueblo sigue un recorrido claramente pautado, marcando el templo de Huáncito como centro. Así, Uren, el pueblo ubicado en el punto más distante al poniente, inicia el recorrido encabezado por su respectivo santo patrón para pasar de manera sucesiva por cada uno de los otros pueblos antes de llegar a Huáncito. Este recorrido se replica con los pueblos ubicados al oriente iniciando en Carapan. El tronido de los cohetes va anunciando la proximidad a Huáncito con la finalidad de que los santos lleguen de manera simultánea. A decir de quienes llevan a los santos, éstos se reúnen para conversar sobre sus pueblos y pernoctan en el templo; entre ellos hablan de sus problemas y la manera de resolverlos. Para los pueblos de la región, la celebración del Jueves de la Ascensión es altamente significativa porque es el día cuando el “cielo se abre”. Mientras las imágenes religiosas se mantienen en el templo, afuera del templo permanecen quienes los llevaron a Huáncito y los regresarán a su respectivo pueblo al siguiente día.

El fenómeno, como proceso de integración y articulación del espacio a través de la acción ritual, deja ver con claridad, por lo menos, dos niveles de organización del espacio y la manera en la que éste es percibido e interpretado: el culto en el santuario que se erige como lugar central de una región de mayor o menor extensión, definida por el conjunto de lugares de procedencia de los peregrinos, y cuya continuidad territorial se expresa en la importancia que se asigna al traslado,

tiene lugar en junio por estar dedicada a San Pedro, la fiesta en honor al Señor de la Misericordia tiene también un lugar importante en su ciclo anual. Hay elementos interesantes entre la celebración de esta imagen en Erongarícuaro y en Jarácuaro. Entre ellos destaca el carácter indígena que se asume en este último caso.

Fotografía 3
Peregrinos de Santa Clara regresando del santuario de Carácuaro, 2007



Fuente: archivo personal de ACG.

y el culto en el ámbito local, entendido como el lugar de residencia habitual de los peregrinos, donde se gestan modalidades propias de organización en función de la vida social del ámbito comunitario; entre estos dos niveles fluye una suerte de transferencia del poder milagroso de la imagen que radica en el santuario y de la réplica de ésta que está a cargo de los devotos a lo largo del año.

Estos dos niveles y la interacción entre ellos deja ver, por un lado, las normas marcadas por la Iglesia católica para definir la articulación y la jerarquización del espacio, y por otro, la manera en la que ello es percibido y apropiado por los propios peregrinos. Sallnow (1987) plantea que los santuarios y las peregrinaciones que fluyen hacia ellos se erigen en paisajes sagrados, y a través de estos últimos las relaciones de dominación son legitimadas mediante la articulación entre un centro de mayor poder —el santuario— con otros que se ubican en posiciones intermedias e inferiores y que corresponden a los lugares de procedencia de los peregrinos. Son, a la vez, un medio para resistir dicha dominación, que se expresa en las modalidades particulares de apropiación de estos cultos y espacios (1987: 267).

El traslado del fuego en el marco de la celebración del Fuego Nuevo

Distinguiéndose de los traslados y recorridos mencionados en los apartados precedentes, es importante hacer mención de otra celebración que ha sido organizada, de manera explícita, para reconocer, favorecer y fortalecer vínculos entre comunidades. Nos referimos al Año Nuevo P'urhepecha, ahora conocida como *Kurhíkuaeri K'uínchekua* (Fuego Nuevo), que se lleva a cabo el 1 de febrero de cada año. Sin ahondar en la descripción de organización y desarrollo de la celebración, para lo que quienes han formado parte de dichos procesos tendrán mayores elementos y conocimiento al respecto, aquí he de compartir mi experiencia en más de seis ocasiones en el traslado del fuego desde la comunidad que fuera la sede en el año inmediato anterior a aquella donde tendrá lugar la celebración el año en curso. A partir de estas experiencias, he podido identificar elementos compartidos con traslados como los descritos en apartados precedentes y que forman parte de una misma lógica cultural, en tanto que otros son claramente contrastantes porque lo que está en el centro no es una imagen vinculada al culto

católico ni a la jerarquía eclesiástica como tampoco un destino fijo del traslado, sino el fuego y otros símbolos manados de un sentido múltiple de lo sagrado en la propia manera de concebir el mundo.

Esta celebración tuvo su origen en los primeros años de la década de 1980; Tzintzuntzan fue, en 1983, la primera sede del entonces llamado P'urhépecheri *Jimbani Uexurbini* (Año Nuevo Purépecha) y que actualmente ha reivindicado el nombre de *Kurbikuaeri K'uínchekua* (Fuego Nuevo), por ser éste el elemento que marca el paso de un ciclo a otro. Desde entonces a la fecha se ha llevado a cabo de manera ininterrumpida, con excepción de los años 2021 y 2022 debido a las condiciones impuestas por la pandemia por COVID-19. Esta interrupción dio lugar a tensiones y conflictos por las dificultades en el cumplimiento de compromisos tenidos como habituales; además, explica los dos espacios que han quedado sin inscripción del símbolo de las comunidades en turno, vacío que será resarcido en función de los acuerdos que para el caso deban asumirse.

Esta celebración surgió por iniciativa de un grupo de intelectuales P'urhepecha nacidos en muy diversos pueblos de la región y con la participación de investigadores adscritos a instituciones académicas vinculados todos ellos al Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas, cuya sede fue el Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina (Crefal) en la ciudad de Pátzcuaro (Ojeda, 2017: 267). La propuesta surgió como estrategia en la búsqueda de alternativas a los constantes y crecientes conflictos entre comunidades, los más de ellos derivados de disputas por linderos agrarios. El reconocimiento de un *nosotros* llevó a idear una festividad anual que diera cuenta de elementos compartidos, comunes, y que tuviera sedes consecutivas como medio para entrelazar en su organización a representantes y líderes locales de las comunidades factibles de ser seleccionadas como sede de la festividad. Es una celebración que sin dejar de tener tintes esencialistas y referencias constantes a la *Relación de Michoacán* que apelan a la ancestralidad, se asume como estrategia vigente y constantemente actualizada de reconocimiento mutuo y reivindicación identitaria, por lo que tiene un claro acento de etnicidad, entendida como la dimensión política de una identidad sustentada en el origen étnico. Es, en palabras de Eduardo Zárate, un ritual político.

Esta festividad ha mantenido como finalidad expresa la de promover espacios de convivencia y organización compartida entre comunidades. La organización la

encabeza el grupo de cargueros formado por quienes han estado al frente de la celebración en sus respectivas comunidades, por lo que el número de integrantes aumenta año con año. Son ellos quienes eligen la comunidad a la que se le habrá de asignar la siguiente sede y quienes, a lo largo del año, se reúnen para compartir, analizar información, orientar a quienes serán los nuevos cargueros y tomar las decisiones que correspondan. Para elegir a la comunidad que habrá de ser la sede, se toman en cuenta las solicitudes que se presentan ante este cuerpo de autoridades, las condiciones de las comunidades solicitantes, su ubicación, entre otros factores. La región está dividida en cuatro áreas representadas en la bandera P'urhepecha (Sierra, Laguna, Cañada de los Once Pueblos y Ciénega de Zacapu); al momento de elegir la sede se procura alternancia equilibrada de esta subdivisión. La geografía de la región se reconoce y condensa en el diseño, colores y símbolos de la bandera y de la celebración.

El símbolo central de esta celebración, que no el único, es el fuego, que junto con la bandera forma un conjunto de símbolos completado por la piedra calendario, la punta de flecha de obsidiana, el guaje maqueado, una figura de perro. La foto del padre Agustín García Alcaraz se integra para honrar su memoria como persona clave en el inicio de esta celebración. La piedra calendario es una piedra labrada de forma piramidal en la que, al paso de cada celebración, la comunidad sede deja su impronta mediante un símbolo que se graba en una porción de la piedra claramente delimitado; el tamaño de la piedra calendario está calculado para dejar inscritos un total de 52 símbolos, número de años que equivale a un siglo en la cuenta del tiempo p'urhepecha. Otros símbolos se han ido integrando, lo que ha requerido la toma de acuerdos por parte del cuerpo de cargueros a fin de mantener un conjunto finito de símbolos. Una vez que concluye la celebración, estos símbolos, con excepción del fuego, son llevados a la comunidad que será la nueva sede; ahí se resguardarán y definirán las formas para que otros vecinos tengan la oportunidad de visitarlos o, en su caso, recibirlos en sus casas (fotografía 4).

El día de la celebración convergen en el pueblo sede personas de muy numerosas procedencias, los más de ellos como partícipes directos en la fiesta. Llegan y entregan su ofrenda, se organizan por comunidad para formar parte del recorrido por las calles del pueblo identificándose con una manta en la que inscriben su

Fotografía 4
Piedra calendario con el símbolo de la sede 2023 de la celebración



Fuente: archivo personal de ACG.

nombre; generalmente el trayecto del recorrido es similar al de la fiesta patronal y se va anunciando con el tronido de los cohetes. El orden de quienes participan en este recorrido sigue la secuencia en la que se ha llevado la celebración; también se integran los símbolos que son portados por integrantes de la comunidad sede. Las bandas de música no faltan. Luego del recorrido da inicio el extenso programa cultural que se integra con danzas, música, poesía y otras expresiones que cada comunidad haya elegido para su presentación. De manera creciente, año con año, llegan personas —nacionales y extranjeras— que, sin formar parte de

algún pueblo de la región, acuden como espectadores o con el interés de generar información para difundir en distintos medios. Mientras transcurre el programa, el cuerpo de cargueros se reúne para, entre otros asuntos, deliberar sobre la siguiente comunidad sede.

El encendido del fuego marca el fin de la celebración, en la noche del 1 de febrero, luego de anunciar el lugar donde habrá de celebrarse al siguiente año. El fuego se enciende frotando dos piedras entre leños cuidadosamente seleccionados que se colocan en la cúspide de una estructura que simula una yácata; el momento en el que destella la primera flama, que se vive con emoción, marca el inicio de un nuevo ciclo. El fuego encendido permanece en el pueblo donde tuvo lugar la fiesta de ese año, que asume el compromiso de mantenerlo vivo durante el ciclo y de trasladarlo al pueblo donde habrá de celebrarse al siguiente periodo, donde se apagará el 31 de enero. En cada caso asumen estrategias particulares, ya sea rotándolo entre los cargueros o entre vecinos interesados en formar parte del cumplimiento de este compromiso.

En 2005 se integró, como parte del ceremonial del Fuego Nuevo, la caminata para el traslado del fuego de la sede anterior a la nueva. En esa ocasión, la caminata fue de Pátzcuaro a Calzonzin, como bien lo recuerda Mario Agustín Gaspar, quien, desde entonces a la fecha, ha sido un importante promotor de la caminata, andando senderos, caminos reales y carreteras. El recorrido se hace caminando, privilegiando el trayecto de caminos reales o senderos por donde solía transitarse para diversos fines, aunque esto no siempre es posible, por lo que las carreteras y caminos vecinales también marcan los rumbos. La obligación de la organización del traslado recae en quienes se responsabilizan por la fiesta el año inmediato anterior; son ellos quienes, antecidos por las copaleras y por quienes llevan el fuego, encabezan el contingente; a él se suman encargados de fiestas de años previos y personas que tengan la voluntad de acompañar hasta entregar el Fuego Viejo en el centro de la plaza donde tendrá lugar la fiesta (fotografía 5).

Estos trayectos propician un mejor conocimiento de las relaciones que se establecían entre comunidades por las rutas de intercambio, así como de las tierras que pertenecen a los pueblos por donde el fuego va pasando y que, generalmente, es recibido por las autoridades de los lugares por donde cruza para llegar a su destino. En estos traslados, los linderos agrarios marcan umbrales de primer

Fotografía 5
Traslado del Fuego Viejo en el trayecto
de Arantepakua a San Isidro, 30 de enero de 2023



Fuente: archivo personal de ACG.

orden; es ahí donde los cargueros en turno piden permiso a las autoridades locales que aguardan en el lindero. Una vez que se da ese permiso y bienvenida, siempre acompañado de palabras y actitudes de respeto mutuo, las autoridades locales acompañarán al contingente hasta llegar al punto del siguiente lindero en su paso al lugar de destino. Según haya sido acordado con anterioridad, suele darse paso por la plaza del pueblo donde se ofrece un refrigerio o comida y, de ser el caso, donde se da posada para pasar la noche y continuar al amanecer del día siguiente. Las autoridades locales dan la bienvenida y los cargueros agradecen el gesto de recibir a los integrantes de la caminata, lo mismo hacen al día siguiente antes de continuar el trayecto. Durante los últimos años se llevan a cabo acciones rituales al llegar al lugar de pernocta, lo mismo que al amanecer para continuar el camino. A diferencia de otros recorridos como los descritos en este capítulo,

el sonar de los caracoles va anunciando los tiempos de salida, de llegada, del paso de uno a otro pueblo; los cohetes no dejan de estar presentes. Dependiendo de la distancia entre una y otra comunidad, la caminata suele transcurrir entre dos o tres días.

Como ritual que deviene de una causa y tiempo concreto, éste se ha ido configurando a partir de elementos ideados de manera específica para esta celebración y otros que provienen de las formas tradicionales afines a las formas de organización local; tiempo que ha transcurrido sorteando diferencias, tensiones y conflictos, pero también de la puesta en acción de la capacidad de conciliación y de resolución de conflictos que tienen quienes forman parte del consejo de cargueros. Ha primado, no sin momentos de disenso, la convicción de no intervención de instituciones oficiales, sean municipales, estatales o federales, ni de autoridades eclesiásticas, incluso de organizaciones indígenas que forman parte de la dinámica política de la región.

A manera de cierre, me interesa enfatizar en el aporte del análisis de relaciones e interrelaciones entre centros de población de filiación P'urhepecha y otros que, sin serlo, forman parte de una región cuya dinámica también se forja en estas relaciones que sustentan recorridos y trayectos. El registro de lugares y de las maneras de participar en las secuencias en la acción ritual han permitido identificar otros aspectos relativos a la diferenciación e integración del espacio en el ámbito comunitario y de éste frente a otras comunidades, próximas o distantes, marcadas no sólo por su ubicación en la geografía regional, sino sobre todo por las relaciones de reciprocidad, que contrastan con otras que marcan diferencias respecto a lugares de mayor jerarquía como los definidos por la ubicación de algún santuario. En el conjunto de los traslados rituales que hemos descrito es viable identificar prácticas vinculadas a un orden religioso delineado por la liturgia católica, pero también otras —sin marcar necesariamente oposición entre ellas— en las que se devela el carácter sagrado que se le reconoce a la naturaleza, concepciones y prácticas vinculadas a imágenes religiosas y modalidades de la organización que responden a una lógica cultural propia, en la que la vida y el espacio comunitario constituyen referentes de primer orden.

La manera en la que se concibe y se vive el espacio en los ámbitos intra, inter y supracomunitario, delimitados por la traza del pueblo, el área de uso agrícola y

el cerro, las vecindades, el peregrinar a santuarios o la caminata para el traslado del Fuego Viejo, aportan elementos para la comprensión de la constitución del sentido de territorio. Espacio que tiene en su dimensión jurídica —tierras de propiedad común— un asidero importante, pero que también refiere a un complejo de prescripciones, prácticas y concepciones compartidas que inciden en la configuración de un sentido colectivo de pertenencia, precedencia, procedencia y de distinción y reconocimiento mutuo frente a vecinos con quienes, en la acción ritual, suelen entablarse relaciones de reciprocidad, aunque en otros ámbitos de la vida social estos vínculos no siempre carecen de conflicto.

Para dar paso al penúltimo capítulo del libro, en conexión con un propósito similar a la explicación acerca de interacciones entre centros de población que forman parte de una misma tradición cultural y que, como tales, se expresan en la misma lengua, hablaremos de la importancia de la lengua materna como vehículo de expresión, a la vez que, en un sentido más profundo: el de la reconstitución como pueblo P'urhepecha, el de habitar y volver a expresar la “palabra de largo aliento”.

10

Equata-Consquaro y la palabra de largo aliento*

Arturo Argueta Villamar

Yo sentí muy bonito que todos los de nuestra raza
hablen en nuestro idioma, para toda la puebloría.

VECINO DE SAN LORENZO, MUNICIPIO DE URUAPAN, 1982

Esta parte del libro se dedica a los nuevos proyectos y perspectivas civilizatorias del pueblo P'urhepecha, porque nos proponemos analizar diversos procesos socioculturales emergentes de las últimas décadas. Por supuesto que hay muchos más, pero quisimos enfocar algunos de ellos muy interesantes y representativos de la creatividad y el vigor cultural del pueblo p'urhe. En consonancia con el capítulo anterior sobre los saberes y las prácticas pesqueras, volvemos la mirada hacia la fuerte tradición oral de largo aliento: dedicamos una rápida mirada a los siglos xv y xvi para desde ahí trenzar esta historia, cuyo propósito es mostrar la vitalidad que mantiene la palabra en el presente a través de diversos medios de expresión, y que con toda seguridad se fortalecerá en el futuro próximo.

* El presente capítulo apareció por primera vez en la edición anterior de este libro. Una parte proviene de un par de pequeños textos titulados “Tradición oral en Michoacán: encuentro y reapropiación de culturas” y “Los ancianos cuentan: encuentros de tradición oral indígena”, que fueron escritos por Arturo Argueta Villamar. Posteriormente, Arturo Argueta y Rosalinda Cabrera, escribieron “*Equata-Consquaro*. Fiesta anual de la memoria purépecha”, todos publicados entre 1982 y 1984. El presente capítulo retoma algunas de esas partes y amplía considerablemente los contenidos de los tres textos mencionados.

LA CEREMONIA DE *EQUATA-CONSQUARO*

Entre los P'urhepecha *Uacúsecha*, la segunda oleada de pobladores de la laguna de Pátzcuaro que construyeron el señorío P'urhepecha, una de las ceremonias de mayor importancia se daba en ocasión de la celebración de la *Equata-Consquaro* o Fiesta de las Flechas. Según la *Relación de Michoacán*, en esta gran ceremonia el asunto principal era el siguiente: “[...] y contábales allí toda la historia de sus antepasados: cómo vinieron a esta Provincia y las guerras que tuvieron, el servicio de sus dioses” (Alcalá, 2000: 340, folio 62v).

En el largo y minucioso ejercicio de memorial fiel, mediante el que los ancianos P'urhepecha ofrecieron la información a Jerónimo de Alcalá, quien finalmente compiló la *Relación de Michoacán*, narraron que en esa ceremonia se relataba la historia de los P'urhepecha, su origen, peregrinaje, sus primeras conquistas y su consolidación como el más grande señorío del occidente del territorio que hoy conocemos como México.

Esta fiesta tenía un carácter general, y aunque no se ha precisado su fecha exacta, se conjetura que se celebraba en el mes de julio (recordemos que el *Juriata miucua*, o Calendario P'urhepecha se organizaba en 18 meses de 20 días cada uno y cada mes correspondía a una fiesta dedicada a un dios distinto). Su duración era de 20 días y el más importante era justamente el vigésimo, durante el cual se hacía un solemne ejercicio de memoria colectiva.

Dijeron los ancianos sabios que la fiesta de *Equata-Consquaro* constaba de dos partes. En la primera, el *petámuti* o sacerdote mayor se sentaba en su silla y oía y enjuiciaba a todos los así llamados delincuentes, desde la mañana hasta aproximadamente el mediodía. Si la acusación era falsa o sólo habían cometido el delito dos o tres veces, se les perdonaba, pero si no, a la cuarta reincidencia se les condenaba a muerte, para lo cual se les recluía en una gran cárcel vigilados por un carcelero.

Entre los delitos graves señalados por los ancianos y, por lo tanto, fuertemente castigados están: haber dejado de traer cuatro veces leña para los fogones de *Curicaueri*, cuando el *cazonci* lo hubiera ordenado; ser espía de guerra; los que no fuesen a la guerra o desertasen de ella; los malhechores; los médicos que no hubieran atendido bien a sus pacientes; las malas mujeres; los hechiceros; los

que se iban de sus pueblos y andaban vagabundos; los que habían dejado perder las sementeras del *cazonci* por no deshierbarlas, pues eran para la guerra; los que quebraban los magueyes, y a los pacientes en el vicio contranatura, la prostitución, el adulterio, el homicidio y la desobediencia de los esclavos a sus amos. A todos estos transgresores se les llamaba *úzcata* y los casos más graves eran pasados al *cazonci*.

Cada día de la veintena se hacía una ejecución, excepto el último, en el que, quitando algunos que se reservaban para los sacrificios de la fiesta de *Cuingo*, a los demás condenados se les castigaba de la siguiente forma: “Y acogotábale con una porra y a otros mandaba arrastrar el *cazonci*. Y éstos, unos enterraban, otros se los dejaban para que se los comiesen los ádives y auras...” (Alcalá, 2000: 598, folio 21).

Para nuestro capítulo, lo interesante viene enseguida. La segunda parte de la fiesta se ocupaba de la narración de la historia de los antepasados que hacía el sacerdote mayor, cuyo nombre P’urhepecha, *petámuti*, significa “el que congrega a la gente” o “el que habla a la gente congregada en el patio”.

Para esta ocasión se ponía un atuendo especial, que consistía en una vestimenta negra de gran guerrero; en el pecho portaba unas tenacillas de oro con la forma de las valvas de una concha que representan el nacimiento, adornada a los lados por una espiral que significa el encierro del lugar donde se genera el sonido, esto es, el símbolo de la palabra creadora, la voz de dios, que con su soplo crea todas las cosas. En la espalda se ponía una calabaza en la que se guardaba el incienso y el tabaco para atizar las hogueras del templo. Como adorno se colocaba un bezote en el labio inferior, sobre la barbilla, el cual es la insignia del gran guerrero, de señor.

La solemne recordación de todas las historias de sus antepasados y de las guerras que habían tenido al servicio de sus dioses la hacía el *petámuti* de pie, en el patio del templo, en presencia del *cazonci*, los mayordomos que tenían cargos sobre las sementeras de maíz, frijoles, chiles y otras semillas, es decir, los *okám-becha* o diputados sobre las distintas actividades productivas y de protección, el capitán general de la guerra y todos los caciques de los pueblos y de “la mucha gente venida de todos los lugares del reino”. Para tal ocasión, se hacía ayuno de

comida y bebida desde la mañana, lo que se prolongaba hasta altas horas de la noche (fotografía 1).

Una vez contada la historia por el *petámuti*, se encomendaba a los sacerdotes menores que la relataran por todas las regiones y pueblos del señorío, en donde los caciques les obsequiaban mantas y se hacía una celebración similar a la que se llevaba a cabo en Tzintzuntzan.

La celebración terminaba cuando, después de relatada la historia, el *petámuti* se retiraba a la casa del *cazonci*, quien salía a recibirle y a darle las gracias, hacían salva a los dioses y posteriormente le daban de comer a él y a todos sus acompañantes.

LA PALABRA CEREMONIAL Y LOS UANDÁRICHA

Entre los P'urhepecha, los *uandáricha* son personas respetuosas y respetadas, cuya palabra es atentamente escuchada en ceremonias y ocasiones muy especiales. Para llegar a ser un *uandari*, la persona se prepara a conciencia, escucha, practica en silencio, participa de las ceremonias pero no habla hasta que se llega al acuerdo de que ya está listo para asumir el papel de un buen orador, un buen *uandari*.

Se trata de un cargo que se adquiere con esfuerzo y se desempeña toda la vida. No se sirven del cargo. Como en todos los cargos comunitarios, no hay retribución por ello, es un servicio a la comunidad.

Una mirada externa y superficial no captará la profundidad de la sabiduría de un *uandari*, y no le corresponde al *uandari* vanagloriarse o presumir sus saberes; su actitud, contra lo previsto e incluso exigible en otras culturas, como la autodistinción y la vanagloria, es sencilla y contraria a la arrogancia.

Como bien dice Agustín Jacinto Zavala en la introducción a su profundo ensayo sobre el *uandari*: “habría que escribir un largo libro que detalle las múltiples facetas de esta autoridad” (1999: 67), porque con base en Gilberti, dice que el *uandari* es el “hablador de cosas altas” (*tepari vandari*) o el “orador de cosas excelsas” (*tepari vandariequa*). Y culmina el párrafo retomando la historia P'urhepecha: “En la medida que es quien hace recordar a la comunidad la historia de la etnia, desempeña una de las funciones que correspondían al Gran Sacerdote

Fotografía 1
El *petámuti* dirigiendo su lección de historia
“a la mucha gente venida de todos los lugares del reino”



Fuente: Lámina de la *Relación de Michoacán* (1541) (*Relación de Michoacán*, 2001).

(*petámuti*)”, lo que nos vuelve a ligar con el primer capítulo de este libro y lo ya dicho párrafos arriba.

Este mismo autor señala que al menos 13 elementos o requisitos son necesarios para ser *uandari*, entre ellos: hablar bien el idioma, en un gran nivel de profundidad y elegancia “despertar en el fondo de sus oyentes los ecos ocultos de la tradición” (Jacinto Zavala, 1999: 70-73). Pero el *uandari* no vive de ser *uandari*, debe tener su trabajo, su ocupación propia, porque ya dijimos que su función es un servicio a la comunidad. Debe ser también honesto y sencillo, no pensarse por encima de la gente, pero también carismático, convincente y claro.

Al mismo tiempo que siempre está pensando en el buen vivir o *Sesi irekani* de la comunidad, está pensando en el *Sesi irekani* de las familias, es por tanto respetuoso, prudente, negociador y conciliador. Finalmente, debe ser profundamente paciente y practicante fundamental de esa noción básica del comportamiento

P'urhepecha, que es el respeto o la *kaxumbequa*, hacia las personas, los seres naturales y no naturales, así como hacia los ancianos, quienes le aconsejan desde la experiencia y le evitarán equivocarse.

Un *uandari* tiene varias funciones, no sólo las referentes a la cohesión comunal, social y familiar, también es un guardián e intérprete de la tradición, ya que conoce las principales ceremonias comunitarias. Afirma Jacinto Zavala que una parte destacable de lo que enseña el *uandari* es el conocimiento de los grandes ciclos: el universal, el social, el individual y los meteoroecológicos: flora, fauna, estaciones, clima, mareas, hidrología, orografía, entre otros (cfr. Jacinto Zavala, 1999: 75-79).

La experiencia de ver en acción y oír a un *uandari* la tuvimos, Aída Castilleja y Arturo Argueta, en la comunidad de Ihuatzio, gracias a la cortesía de Ismael García Marcelino, *Jiuatsi anapu*, en ocasión de un bautizo. Afuera de la iglesia, el *uandari* habló de manera ceremonial con los padres del bautizado. Estructurados en dos grandes círculos, uno configurado por los parientes de la mamá y otro conformado por los parientes del papá, les señalaba la importancia de su nuevo parentesco con respecto a un nuevo miembro de la familia extensa, pero al mismo tiempo las responsabilidades de ambos círculos y sus tareas inmediatas y futuras para con el nuevo miembro de la comunidad, quien, como escribe el propio García Marcelino en su novela *Alonso Mariano* (2004): “cuando nace ya tiene un mundo de relaciones, padrinos y madrinas para todo y para toda la vida”.

Jacinto Zavala dice que el *uandari* es también un *curiti*, un gran sacerdote, y en este punto es importante recordar que en la *Relación...*, los *curitiecha*, tenían como función principal el mantener los fogones de los templos, echar en los fogones pelletas de tabaco y seguramente resina de copal, entre otros aromas, hacer ceremonias y celebrar matrimonios y posiblemente eran los sacerdotes que iban a los pueblos a contar la historia de los antiguos P'urhepecha en la continuación de la fiesta de *Equata-Consquaro*.

El *petámuti*, después de la invasión española, dejó de ejercer su función sacerdotal y el cargo desapareció, pero no así la función; en la actualidad se mantiene en las comunidades P'urhepecha esa bella e importante tarea de *uandari* o “artista de la palabra”, como le llama Moisés Franco Mendoza (1994: 212).

ENCUENTROS DE TRADICIÓN ORAL

Con la idea de contribuir a fortalecer la importancia de la lengua y la tradición oral en el pueblo P'urhepecha, entre 1981 y 1983 promovimos la realización de por lo menos quince encuentros de tradición oral, que se llevaron a cabo en diversas comunidades de las cuatro subregiones del pueblo p'urhe y se extendieron con muy buenos resultados a las comunidades nahua y mazahua de Michoacán.

Las preguntas básicas en ese momento fueron dos: ¿cómo contribuir a robustecer el idioma P'urhepecha como idioma oral y no necesariamente a través de la escritura?, ¿cómo vigorizar y ampliar la palabra de los ancianos casi siempre dicha en la casa y al calor de los fogones?

Frente a dichas preguntas, la reflexión nos orientaba a repensar las formas de comunicación propias y cada vez más a no utilizar las formas ajenas. En dicha reflexión nos acompañó el pensamiento y los planteamientos de Guillermo Bonfil (1982) sobre lo propio y lo ajeno.

En esos momentos los medios tradicionales, tales como la radio comercial y los periódicos estatales, propiciaban la exclusión total y el desplazamiento del idioma P'urhepecha por el español. A excepción de las radios culturales y algunas páginas en medios escritos, las cosas no parecen haber cambiado mucho.

Las respuestas a ambas preguntas fueron las de impulsar la tradición oral y la voz de las ancianas y los ancianos respecto al pasado, pero también frente a los nuevos problemas y acontecimientos comunitarios, y de manera ampliada, pasar de las historias contadas al calor de los fogones a una fiesta de la palabra en la plaza pública.

La idea central maduró hacia la creación de un espacio comunitario en donde la palabra se transmitiera de forma inmediata, presencial, irrepetible quizá, como parte de un proceso de autoeducación, recuperación de la tradición y de reflexión sobre los tiempos actuales.

A partir de tal centralidad de la idea, el diseño resultó más sencillo, aunque es claro que puede y debe mejorarse. Consiste básicamente en reunir por la tarde-noche a varios ancianos, así como hombres, mujeres, jóvenes y niños, en la plaza pública de una comunidad, para que hablen sobre diferentes temas de su

interés, previamente elegidos y preparados, y hacerlo utilizando el idioma propio o materno.

Se precisa la participación de jóvenes que conozcan bien su idioma, que entrevisten a los ancianos desde algunas semanas antes, platicuen sobre su vida, sepan su fecha de nacimiento, actividades y cargos, y al participar como animadores(as) hagan la presentación formal de cada uno de los ancianos(as), conduzcan la secuencia de intervenciones, las cuales pueden durar entre tres y cuatro o más horas. Después deben abrir el foro a la música y/o a las danzas, exhibir una película si es sobre el tema abordado, hacer una gran fogata y al final servir atole y tamales, o la comida local.

La propuesta se hacía a las autoridades comunales y era impresionante ver (frente a otros planteamientos donde te dicen: vamos analizarlo en asamblea, vuelva en una semana o un mes...) que no se necesitaba mucho tiempo de conversación para que señalaran su acuerdo, porque un evento como el señalado trae a la memoria inmediatamente la importancia central de la palabra de los *tatá* y *naná kèricha* (los abuelos), así como el gusto de los pueblos por las fiestas, la música, la danza, la fogata nocturna, la comida para todos los asistentes y la convivencia colectiva.

Cuando era necesario se preparaba un tablado, una manta anunciando el evento que se ponía con una semana de anticipación en la plaza, equipo de sonido y proyector.

Dichos encuentros, un poco más de 15, fueron organizados contando con el apoyo de las autoridades comunales y/o municipales en cada caso, y fue una iniciativa que desarrollamos desde la Unidad Regional Michoacán, de la Dirección General de Culturas Populares, entidad de la Secretaría de Educación Pública, en los años señalados. En el marco de esa novedosa institución, los promotores culturales, en su mayoría P'urhepecha un total de 27, pero también cuatro de la región nahua de la Costa y cuatro de la región ñat'ro del oriente de Michoacán, tomaron la propuesta en sus manos con mucho entusiasmo.

Adicionalmente, todos los colegas de la Unidad Regional, pero destacadamente *tatá* Onofre Alonso, Pamatácuaro *anapu* y *tatá* José Valencia, Zacán *anapu*, hicieron suyo el proyecto, un total de unas cuarenta personas, sin que fuera por supuesto su actividad única. En total, entre los ancianos(as) participantes, los

organizadores, los danzantes, los músicos, las elaboradoras de comida y bebida local, la suma llegaba en algunos casos a 100 o 150 personas y los asistentes a muchos más.

Un recuento pormenorizado de algunos de los encuentros realizados, es el siguiente:

1. Tema: Tatá Kuerájpiri (el creador)
Lugar: Caltzontzin, municipio de Uruapan
Fecha: 20 de noviembre de 1981, 19 horas
Narradores de: Capacuaro, Caltzonzin, San Lorenzo y Angahuan
Organizadores: Máximo Chávez Rosa, Rosa Rangel Ramírez, Ramón Torral Chávez y Jesús Chávez Rangel.
2. Tema: Organización social y política antigua de los pueblos P'urhepecha
Lugar: Caltzontzin, municipio de Uruapan
Fecha: 11 de diciembre de 1981, 19 horas
Narradores de: Pichátaro, Ihuatzio, Acachuen, Tacuro y Naranja
Organizadores: Máximo Chávez Rosa, Rosa Rangel Ramírez, Ramón Torral Chávez y Jesús Chávez Rangel.
3. Tema: El trabajo comunitario
Lugar: Pamatácuaro, municipio de Los Reyes
Fecha: 16 de enero de 1982, 18 horas
Narradores de: Huáncito, Tiríndaro, Pamatácuaro y Ucasanástacua
Organizadores: Héctor Reyes Martínez, Alfonso Márquez Ramírez, Anastasio Alonso Ramos y José Luis Felipe Ortiz.
4. Tema: El matrimonio P'urhepecha, nahua y mazahua
Lugar: Santo Tomás, municipio de Chilchota
Fecha: 13 de febrero de 1982, 19 horas
Narradores de: San Lorenzo, Santa Fe de la Laguna, Cachán (costa nahua) y Crescencio Morales (ñat'ro).

Organizadores: Jonatan Solís Bartolo, Juvencio Pablo Santos, Victoriano Silverio Pérez y José Vaca Cristóbal.

5. Tema: Idiomas
Lugares: Maruata y Motín del Oro, municipio de Aquila (costa nahua)
Fechas: 18 y 19 de marzo de 1982, 18 horas
Organizadores: Higinio Ramírez García, Raymundo Huerta Ramírez, Eusebia Ramírez de Padua y Antonio Vázquez Márquez.
6. Tema: Bosques y plantas medicinales
Lugar: San Andrés Tsiróndaro, municipio de Quiroga
Fecha: 24 de abril de 1982, 18 horas
Narradores de: Pamatácuaro, Capacuaro, Tarecuato, Purechécuaro, Pua-cuaro, Crescencio Morales y San Andrés Tsiróndaro
Organizadores: Héctor Reyes Martínez, Juan Jiménez Valdez, Adalberto Diego Ambrosio y Esmeralda Aniceto Crisóstomo.
7. Tema: Artesanías
Lugar: Tarecuato, municipio de Santiago Tangamandapio
Fecha: 22 de mayo de 1982, 18 horas
Narradores de: Comachuen, San Andrés Tsiróndaro, Ocumicho, Jesús Díaz Sirío y Tarecuato
Organizadores: José Guadalupe Mateo Hernández, Adalberto Diego Ambrosio, Francisco Pascual Ortiz y Abelardo Diego Gabriel.
8. Tema: Leyendas y cuentos
Lugar: Cuarta manzana de Crescencio Morales, municipio de Zitácuaro (región mazahua)
Fecha: 12 de julio de 1982, 18 horas
Narradores de: Arantepacua, Comachuén, Zopoco y Crescencio Morales
Organizadores: Esmeralda Aniceto Crisóstomo, Catalina Colín Juárez, Raúl Pérez Hernández y Benjamín Victoria García.

9. Tema: Bosques, cómo se usaban y usan ahora
Lugar: Capacuaro, municipio de Uruapan
Fecha: 17 de julio de 1982
Narradores de: Capacuaro, San Lorenzo, Caltzontzin y Quinceo
Organizadores: Juan Jiménez Valdez, Cecilio Navarro Padilla, Bertha Alicia Cruz Ramón Toral y Pedro Alonso Salmerón.

10. Tema: Agricultura
Lugar: San Lorenzo, municipio de Uruapan
Fecha: 22 de octubre de 1983, 19 horas
Narradores de: San Lorenzo, Angahuan, Caltzontzin, Cañada, Quinceo y Ucasanástacua
Organizadores: Juan Jiménez Alonso, Pedro Alonso Salmerón, Edelmira Pérez Morales y Tomás Jiménez Cortés
Asistentes: 1 300 personas.

11. Tema: Medicina tradicional
Lugar: Tacuro, municipio de Chilchota
Fecha: 5 noviembre de 1983, 18 horas
Narradores de: Sicuicho, Caltzontzin, San Andrés Siróndaro, Santiago Azajo, Crescencio Morales (ñat'ro)
Organizadores: Juvencio Pablo Santos, Victoriano Pérez Silverio, Jonatan Solís Bartolo, Eréndira Ramos Martínez y Francisco Pascual Ortiz
Asistentes: 2 000 personas.

12. Tema: Historia del pueblo
Lugar: Crescencio Morales, municipio de Zitácuaro
Fecha: 13 de noviembre de 1983, 11 horas
Narradores de: ñahñu del Estado de México, ñat'ro de Crescencio Morales, Zacán, Pamatácuaro, Azajo y Pichátaro
Organizadores: Esmeralda Aniceto Crisóstomo, Dagoberto Huanosto Cerano, Héctor Reyes Martínez, Leovigilda Santiago Aguilar y Edelmira Pérez Morales

Asistentes: 350 personas.

13. Tema: Educación
Lugar: Quinceo, municipio de Paracho
Fecha: 19 de noviembre de 1983, 19 horas
Narradores de: Quinceo, Capacuaro, San Lorenzo, Arantepacua
Organizadores: Pedro Alonso Salmerón, Juan Jiménez Valdez, Bertha Alicia Cruz Ramón y Tomás Jiménez Cortés.

14. Tema: Recursos naturales
Lugar: Pómaro, municipio de Aquila
Fecha: 27 de noviembre de 1983, 19 horas
Narradores de: Capacuaro, Puácuaro, Huáncito, Sicuicho, Pómaro, Crescencio Morales, nahuas de la costa
Organizadores: Juan Jiménez Valdez, Porfirio Ariel Ascencio, Victoriano Silverio Pérez, Teresa Cervantes, Petronilo Ramírez García
Asistentes: 700 personas.

15. Tema: Pérdida del idioma
Lugar: Sicuicho, municipio de Los Reyes
Fecha: 4 de diciembre de 1983, 19 horas
Narradores de: Ocumicho, Caltzontzin, Zacán, Sicuicho, Crescencio Morales, nahuas de la costa
Organizadores: Teresa Martínez Estrada y Teresa Cervantes Estrada.

16. Tema: Artesanías
Lugar: Santiago Azajo, municipio de Coeneo
Fecha: 11 de diciembre de 1983, 18 horas
Narradores de: Pamatácuaro, Tarecuato, Santa Fe, Azajo, Comachuén
Organizadores: Anastasio Alonso Ramos, Héctor Reyes Martínez, José Luis Felipe, David Ramírez Meyápití
Asistentes: 2 000 personas.

¿Cómo se llevaba a cabo un Encuentro de Tradición Oral? Los encuentros daban inicio entre las 19 y 20 horas, siempre en sábado, cuando la mayoría de los vecinos de la comunidad pueden disponer de tiempo para ir a la plaza.

Pedíamos al representante de bienes comunales o al jefe de tenencia, que diera la bienvenida a los narradores y visitantes, y posteriormente un promotor de la comunidad elegido y los más cercanos, actuaban como animadores del encuentro, anunciaban el tema central y a los participantes, por su nombre completo, lugar de procedencia, sus cargos, su vida, y se entraba al tema con la participación de todos ellos. Todo esto, anuncios y participaciones, dichos en el idioma materno.

Se preparaba un conjunto de buenos micrófonos y sonido para que las abuelitas y abuelitos no tuvieran problemas para hablar y escuchar. De acuerdo con un programa previamente elaborado, se conducía el evento, en algunos casos contando alguna pequeña historia para distender los nervios de los participantes o haciendo algunas preguntas para impulsarlos a hablar. En algunos casos se sucedían algunas piezas de música o de danza, de carácter local también.

A partir del momento en que las narraciones iban culminando, y de acuerdo con la experiencia de los jóvenes que habían invitado y entrevistado previamente a los ancianos, se procedía a encender una gran fogata en un lugar más o menos central de la plaza. Se traían las ollas de diferentes atoles y diversos tamales a la plaza y llegaba el momento de distribuir la comida que daba lugar a una convivencia y largas pláticas, aunque en muchas ocasiones el ánimo era intenso, por lo que terminábamos entre las 11, 12 de la noche o una de la madrugada del domingo.

En alguna ocasión se representaron las formas del proceso de perdón después del rapto y la preparación del matrimonio P'urhepecha. En otra ocasión, los narradores presentaron sus materiales tales como tipos de madera, hachuelas, navajas, pigmentos, como en el caso de la elaboración de las artesanías o las diversas plantas medicinales con las que curan, en el caso de los médicos tradicionales. Otros de los temas de gran relevancia fueron el de la destrucción de los bosques o la importancia de la lengua materna, en cuyo caso se preguntaban sobre las razones de la marginación del idioma propio, de que en la escuela no lo enseñaran y muchas veces las quejas se enfilaban hacia el papel de los maestros bilingües. Sin embargo, la reacción no terminaba ahí y en algunas ocasiones fue comentado

por los narradores, la importancia de dirigirse a “su raza”, a la gente “de su misma sangre”, en su idioma propio.

Un hecho inusitado en este conjunto de encuentros fue la sorpresa y gran curiosidad que suscitó escuchar el idioma ñahñu en la plaza central de un pueblo P’urhepecha, o el idioma P’urhepecha en una pequeña comunidad de habla náhuatl ubicada a la orilla del mar en la costa michoacana.

Como señalamos al principio, la puesta en relieve de la importancia de los ancianos y su acervo de saberes, de los hombres y sobre todo de las mujeres que son quienes en su mayoría mantienen el uso y transmiten el idioma con toda propiedad denominado “materno”, la reutilización de la tradición y el lenguaje oral como un gran sistema de comunicación en los pueblos originarios.

Conforme se fueron realizando los encuentros y al apreciar que no se estaba haciendo propaganda a favor de un partido, el gobierno, un proyecto comercial o algún proyecto individualista, algunas personas se acercaban muy contentas de que fuera un evento sano, “sin tomadera, ni pleitistas”, y el testimonio de uno de ellos en Comachuén fue el siguiente: “¡Oiga, señor, aquí tenemos viejitos pero muuuy antiguos y éstos sí saben mucho!”. O éste otro: “¿Cuándo se vienen para acá? Si nos avisan con tiempo, nosotros nos organizamos y ponemos la comida”. La cantidad de asistentes variaba según el tamaño de la comunidad y las vías de acceso para llegar a ella, pero asistían alrededor de ochocientas y en ocasiones hasta dos mil personas.

Mientras en las grandes ciudades de nuestro país se hacen esfuerzos para que los ancianos sean visibilizados, es importante recalcar que en las comunidades de los pueblos originarios mantienen una situación de mayor importancia que en aquéllas. Este proyecto tuvo siempre la perspectiva de que los jóvenes trazaran puntos de contacto con los ancianos, y así posiblemente diseñar otras actividades.

Crear, recrear e innovar sus propios acervos culturales, reapropiarse de su historia, contarla en público, recordarla en los diversos rincones de la gran región P’urhepecha o del país, se propone revertir la imposición cultural o los signos colonizadores. En nuestra cultura P’urhepecha, y en nuestros pueblos originarios, fortalecer la historia contada es retomar y renovar la raíz o *xirangua*, la tradición de la palabra como bien común, como nuestra forma de decir y entender el mundo.

ALGUNAS FORMAS ACTUALES DE LA EXPRESIÓN ORAL

Existen tres formas específicas de comunicación en la tradición oral del pueblo P'urhepecha, sin que pretendamos que con ellas se agotan las múltiples formas de expresión de la palabra de largo aliento. Estas tres formas son las *uandanskuecha*, las *jakak'ukuecha* y las *chanandirikuecha*.

Las *uandanskuecha* o historias y sucesos pasados, se expresan a través de narraciones que mantienen vigente la historia del barrio, el pueblo y la región P'urhepecha (Osorio, 1985).

Las *jakak'ukuecha*, similares a dichos o creencias, son parte importante de la tradición oral P'urhepecha, y en ellas, como lo ha señalado Márquez Joaquín, se incluyen creencias, mitos y cuentos, entre otras ideas, pero también se encuentran ahí los saberes P'urhepecha. Respecto a este tema en particular, se pueden entender, escribe dicho autor, “cómo el reflejo del conocimiento científico indígena, en especial aquéllas cuya veracidad no está en duda y que se siguen aplicando con la misma intensidad de antes” (Márquez, 1994: 274).

En el primer recuento que el mencionado autor ha hecho sobre las temáticas que abordan las *jakak'ukuecha* nos dice que ha llegado a identificar hasta doce de ellas. Destacan por supuesto todas las narraciones relacionadas con lo humano y lo social (vida y muerte, enfermedades, alimentación, cuidado del cuerpo, conducta social, sueños), o bien sobre la naturaleza y los cultivos (fenómenos de la naturaleza, animales, maíz), entre muchas otras. En un segundo momento reflexiona con mayor profundidad y nos señala que también pueden organizarse de acuerdo con los actores que participan en los dichos o creencias, por ejemplo, las prescripciones que se dan a los niños y niñas respecto a su relación con la naturaleza, las relaciones humanas y la asociación con los animales y el ambiente, entre otras (Márquez, 1994: 279-282).

La broma con propósitos didácticos es muy frecuente en las conversaciones festivas entre las personas, de tal manera que se le ha identificado con una denominación específica que es la *chanandirikua*.

Esfuerzos como el del grupo de profesores de educación básica de las comunidades de San Isidro y Uringuitiro (Oseguera y Alonso, 2016), entre otros muchos esfuerzos, por lograr la reapropiación y enseñanza de la palabra P'urhepecha en el

marco de la educación escolarizada, refuerzan el aprendizaje y manejo del idioma P'urhepecha que ya se impulsa y renueva todos los días desde la *parangua* o fogón de la casa hasta la *chanandirikua*.

***Pirekua*, poesía y palabra cantadas**

La forma más popular de expresión de la palabra en la cultura P'urhepecha es la *pirekua*, que es poesía cantada. Los cantores se acompañan de guitarra o de otras cuerdas como la vihuela, el violín y el bajo. Se compone y se ejecuta en la casa, en el barrio, en el campo, en todas las fiestas y de un cierto tiempo a la fecha, cada vez más, en concursos y festivales, sin dejar su carácter ampliamente popular y de fiesta.

Usualmente se componen y cantan en idioma p'urhe, aunque a veces se intercalan palabras y frases en español. Se elaboran en dos tipos de rítmica: el valseado en ritmo de tres cuartos y el abajeño en ritmo de seis octavos. Las voces pueden ser una, dos o más, masculina o femeninas, o mixtas, y es característica la voz aguda en mujeres y hombre, es decir, la palabra se canta en un registro muy alto.

Los temas son muy diversos: las estrellas, los paisajes, cerros y lagos, flores, plantas y animales, el gusto y la costumbre, declaraciones de amor, sufrimiento y despedida, la comunidad, los problemas locales o regionales, la tala de los montes, las dedicadas a personas, entre otros.

Escribe Néstor Dimas que se conocen *pirekuechas* escritas a partir del siglo xix, y que aun cuando no se han encontrado registros previos, lo que sí es seguro es que “la *pirekua* es tan propia de los P'urhepecha como la lengua misma en que se canta” (Dimas Huacuz, 1994: 300).

No nos proponemos rastrear el origen del poema cantado que, como puede verse en el texto citado de Dimas Huacuz, ya existía en el siglo xvi, lo cual se deduce también de los términos ofrecidos en la *Relación...*, tales como: *pirequa ucunstani* (hacer coplas), *tzihuantza pirequa* (canto de hombre). O las siguientes: *pirequa* (canción, canto), *pireri* (cantor), *pireni* (cantar), *pirequa upestani* (componer canto sobre lo acontecido a otro), que ofrece García Alcaraz (1979: 19 y ss). Asumimos que es una de las tantas formas de expresión originarias del pueblo

P'urhepecha y que después se articuló con los modos e instrumentos musicales del viejo continente, pero que definitivamente no nació con ellos.

Ni tampoco intentaremos rememorar al detalle las grabaciones históricas de las canciones p'urhe, aunque sin duda las realizadas por Henrietta Yurchenko, Raúl Hellmer, Concha Michel y Arturo Warman, son de las más antiguas, realizadas en el partaguas de la primera y la segunda mitad del siglo xx y mucho habría que hablar de ella/os, pero no es éste el lugar.

Lo que consideramos importante de subrayar en este texto para hablar de la *pirekua*, poesía cantada en idioma P'urhepecha, es el fuerte contenido cultural de la misma, la fortaleza de la raíz o *xirangua* que le dio origen, y de la *pindekua* o tradición que la hacen vivir al compás de la vida cotidiana de los pueblos del *P'urhepecherío*.

Como muy bien lo expresa Ismael García Marcelino:

Antes, muy antes del interés de *Francisco Elizalde* por difundir a *Los Compadres de Ichán*, a *Los Gorriñoncitos de Tarecuato*, a *Los Gavilanes de La Cantera*, o a *Los Galleros de Nurío*, los p'urhe abordan formas arcaicas de intercambio: ollas por pescado, carne por cazuelas, arneses por aceite, *pirekuas* por aguardiente (o por premios de primero o segundo lugar, qué le van a hacer).

Y agrega:

Muy antes que *Las Mañanitas Purépechas* de Radio Zamora o el *Festival de la Raza Purépecha de Zacán*, están tatá Juan Romero o Agapito Secundino, Juan Victoriano Cira o Eduardo Lucas, y tatá Aurelio Santiago y tatá Ismael Bautista en Comachuén, que representan para los hablantes de la lengua P'urhepecha, a dos de los más prolíficos compositores de *pirekuas* (García Marcelino, 2016).

Queremos, junto con García Marcelino, resaltar la otra historia, casi siempre la menos conocida; aquella que transcurre como las lluvias que vienen después de la sequía, la humedad antes de la siembra y la cosechas al final del año, es decir, afirmar la enorme importancia de la existencia de “escuelas” de compositores y cantantes de la región, cultores, continuadores e innovadores de la

composición y el canto, que se desarrollan en plena convivencia con los bosques, el lago, los cerros, manantiales y arroyos de la región donde nacieron.

Un ejemplo entre muchos es el de tatá Ismael Bautista Rueda. En el artículo que publicó sobre este gran artista del grupo Los Chapás de Comachuén, dice García Marcelino que: “construyó su vida desde la convivencia con lo indígena, con la comparsa, con las ganas de cantar en la esquina, pero con tal gusto por lo exquisito que vino a convertirse en un pilar importante de las *pirekuas*” (García Marcelino, 2016). Sobre la base firme de la existencia de creadores como tatá Ismael Bautista Rueda, y muchos otros, desde aproximadamente los años sesenta y sobre todo la década de los años setenta, las grabaciones de discos dejaron de ser “etnográficas”, para pasar a ser de “difusión comercial”, aunque muchas de ellas muy bien grabadas y posproducidas con gran cuidado.

Lo verdaderamente interesante para el análisis del proceso de fortalecimiento de la palabra, fue lo que sucedió poco después con el surgimiento de la grabadora de casete: se produjo una apropiación inmediata del medio y la grabación y reproducción de la *pirekua* en cientos y miles de copias de uso local y regional. No había en esos años una sola intervención de los *pirericha* en una fiesta, reunión familiar o concierto en plaza comunal, en la que no fueran rodeados por decenas de grabadoras para después reproducirlas en casete y ahora en videograbadora, USB o iPod.

Lo realmente novedoso es que este proceso se ha ampliado cada vez más y la *pirekua* ya no depende, como alguna vez se pretendió, de las radiodifusoras o de los sellos discográficos “culturales” o “comerciales” para su reproducción. Se desencadenó en menos de 20 años lo que Guillermo Bonfil señaló como un proceso de apropiación de un instrumento ajeno (las grabadoras, los discos, los videos y las páginas web) para expandir por México y el mundo un elemento cultural propio de los P’urhepecha, como es la *pirekua*, la poesía cantada (Bonfil, 1987b: 28-29), la palabra de largo aliento, pero con melodía.

Sumadas las dos perspectivas: las grabaciones de “difusión comercial” y las grabaciones “de difusión comunitaria”, éstas dieron lugar a una mayor circulación de la expresión de una enorme diversidad de compositores, canciones, ejecutantes y promotores, y a una gran proliferación de festivales y concursos.

En ese proceso de enorme difusión estábamos, cuando a finales de la primera década del siglo XXI, la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO que se abrió en 2008 fue requerida por parte del gobierno mexicano, con base en una serie de consultas a algunas organizaciones, *pirericha* y promotores culturales, para que la *pirekua* fuera incluida en dicha lista, lo cual se hizo en 2010 (Flores Mercado, 2017).

Si bien la inscripción en la Lista Representativa significa un reconocimiento internacional a la *pirekua*, como lo argumenta la propuesta y la declaratoria, también es cierto que, como lo señala un gran conjunto de compositores, ejecutantes y cantantes, agrupados en el Movimiento Pireri, se considera que fue una propuesta importante en principio, pero no consultada, insuficientemente informada y consensuada, y mucho más imbricada en el plano de la comercialización y los “atractivos” para el turismo.

Tal como el Movimiento Pireri lo ha dicho claramente, se trata de extraer a la *pirekua* del contexto donde nace, se nutre y reproduce, para hacerla sólo objeto de exhibición y vaciarla de contenido. En la teoría del control cultural elaborada por Bonfil Batalla, este nuevo proceso implica que un elemento cultural propio del pueblo P’urhepecha se ha manejado con finalidades ajenas a la tradición, y a lo que el pueblo indígena P’urhepecha le ha otorgado a lo largo de la historia, lo cual puede dar paso a la enajenación de dicho elemento cultural (Bonfil, 1987b: 29-30).

En las reuniones del Movimiento Pireri “se reflexionó sobre a quién realmente beneficiaba, así como sobre las acciones para su salvaguarda y la importante inclusión de todos los músicos y compositores para elaborar un verdadero Plan de Salvaguarda como lo plantea la Unesco” (Movimiento y Proyecto Pireri, véase <http://pirekua.org/espanol/movimiento-y-proyecto-pireri/>), y acordaron oponerse a la perspectiva unilateral propuesta por la Secretaría de Turismo del estado de Michoacán, que es la de mantener el financiamiento al denominado “Concurso o Festival Artístico de la Raza P’urhepecha”, un evento con más de cuatro décadas y media de permanencia, pero que no es lo único que debe hacerse en un plan de salvaguarda.

Proponen un conjunto de acciones de apoyo a los compositores, cantantes y músicos P’urhepecha en cada municipio de la región, como una verdadera

política pública de carácter social y cultural, contraria a la perspectiva de apoyar mediante el tamizado o filtrado de los premios en los concursos.

Señalan que existe una diversidad de fallas en los concursos que impiden que éstos realmente estimulen la creación y el desarrollo de la palabra cantada y la música P'urhepecha. Específicamente:

a) Un concurso entre artistas solamente origina rivalidades y fomenta el individualismo entre creadores e intérpretes, puesto que sólo unos pocos resultan triunfadores. b) El trato que se da a los pireris en los concursos es denigrante, pues deben esperar altas horas de la noche para participar, y en los momentos estelares cuando se hacen emisiones televisivas sólo participan los artistas locales. c) Los mecanismos para otorgar premios no consideran la originalidad de las creaciones, ni los esfuerzos en la interpretación acorde con la visión P'urhepecha, los premios son repartidos, en el mejor de los casos, a quienes se acercan por primera ocasión o a quienes son originarios de lugares que no habían tenido presencia, [y, finalmente] d) Las personas elegidas como “jueces calificadores” en muchas ocasiones no conocen el idioma, ni la música P'urhepecha, ni la cosmovisión donde se origina (Movimiento y Proyecto Pireri, véase <http://pirekua.org/ espanol/movimiento-y-proyecto-pireri/>).

Sin duda alguna, son argumentos importantes y muy atendibles en una política institucional, y que nos llevan a preguntarnos: ¿por qué en todos los concursos que se efectúan en la región P'urhepecha, tales como *pirekuas*, trajes, artesanías, cocina y platillos, incluso literatura y pintura, entre otros, los jueces son siempre *turises* de Morelia o de la Ciudad de México?

En el ancho (y no ajeno) mundo de la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la unesco, podemos ver el gran conjunto de propuestas de muy distintos pueblos, culturas y regiones del mundo, de las cuales la *pirekua*, los *pireri* y el pueblo P'urhepecha (con todas las características y problemáticas ya señaladas), hoy forman parte.

Si bien la declaratoria ha sido una propuesta no consultada, ni consensuada, ni colectiva, ¿puede pensarse y elaborarse una iniciativa consultada, consensuada y colectiva que permita explorar y apropiarse del espacio internacional creado por la misma? Es decir, con el propósito de tomar las expresiones culturales incluídas en la lista como entidades hermanas, ¿será posible establecer un diálogo

directo con ellas? De pueblo a pueblo, de cultura a cultura, sin exhibicionismos ni espectáculos turísticos. Necesariamente debe pensarse cuáles serían las amenazas y alternativas de dicha perspectiva, pero el caminar en esa ruta puede traer novedades enriquecedoras e importantes.

LA CEREMONIA DEL FUEGO NUEVO O EL AÑO NUEVO P'URHEPECHA

En los febriles inicios de la década de los ochenta del siglo xx, en los mismos años de los encuentros de tradición oral mencionados en párrafos anteriores, como un notable proyecto cultural endógeno y continuado con notable fortaleza cada año nuevo hasta el presente, la ceremonia *Kurbikuaeri K'uinchekua* o del Fuego Nuevo de la noche del 1 de febrero para amanecer el día 2, ha sido un acontecimiento de gran cohesión entre los pueblos de las cuatro regiones del *P'urhepecherio*.

Elementos novedosos y centrales de la reiniciación de esta tradición de larga duración son el *Juchari Uinapekua* o nuestra fuerza, palabras que se escucharon en los días tempranos del conflicto en Santa Fe de la Laguna unos años antes (Dietz, 1999: 372), y un conjunto de símbolos, todos de gran importancia: la bandera P'urhepecha o *anasikukua*, la piedra calendario o *mindaskuarbeta*, el bastón o *ts'irikuarbeta*, el puñal de obsidiana, la piel de venado, los calabazos con piedras preciosas, la construcción de la *iákata* y las sabias palabras de los modernos *petámuti* que nos conducen por la cronología de la historia P'urhepecha actual o antigua, en sucesión ordenada, de acuerdo con la comunidad de procedencia, lo que ha permitido volver a escuchar atenta y profundamente la palabra de largo aliento de este pueblo y civilización ancestral.

Y en el centro de todo, el *Kurbikua* o Fuego Nuevo representado por la madera del *napisi* o encino, en brasa o encendido, respetado, protegido y cuidado durante la noche en medio de la ceniza, resguardado y atendido durante todo un año por los cargueros de una comunidad para otorgarlo a las *naná k'ericha* de la siguiente comunidad, quienes a su vez lo pasarán a los cargueros que lo mantendrán encendido hasta el siguiente año.

Los pueblos cargueros del Año Nuevo P'urhepecha han sido: Tzintzuntzan (1983), Ihuatzio (1984), Nurío (1985), Tziróndaro (1986), Angahuan (1987),

Pichátaro (1988), Tacuro (1988), Ueamo (Santa Fe de la Laguna, 1989), Chera-nástico (1991), Ichúpio (1992), Cocucho (1993), Ucasanástacua (1994), Tarecuato (1995), Puácuaro (1996), Sevina (1997), Janitzio (1998), Narhéní (San Lorenzo, 1999), Tiríndaro (2000), Cherán (2001), Carapan (2002), San Juan Nuevo Parangaricutiro (2003), Pátzcuaro (2004), Caltzontzin (2005), Patamban (2006), Santo Tomás (2007), P'urhenchekuaró (San Jerónimo, 2008), Chilchota (2009), Uruapan (2010), Tingambato (2011), Xarhákuaru (2011), Conguripo (2012), Nahuatzen (2013), Tarejero (2014), Uricho (2015) Arantepacua (2016), Huáncito (2017) y Naranja (2018).

Cada comunidad le imprime una nueva característica a la celebración, dentro de un conjunto de actividades que van ganando cada vez un mayor número de participantes, tales como ponencias, talleres, exposiciones fotográficas, presentaciones de danzas, *pirekuas*, exhibición de artesanías, globos de cantoya y los juegos de pelota purépecha, registrados ya en la Federación de Juegos Prehispánicos de México y que cada vez atrae a una mayor cantidad de niños y jóvenes de la región, y a muchos de fuera de ella.

¿Qué hace posible que una comunidad como Tarejero, sede de la ceremonia en 2014, con tan sólo 1545 habitantes, reciba sin problemas a más de diez mil visitantes P'urhepecha y no purhepecha que se congregaron ahí para la celebración del *Kurbikuaeri K'uinchekua* durante cinco días? Y más aún, ¿cómo le hace para darles alimento a todos y a muchos de ellos hospedaje? La pregunta se amplifica cuando sabemos que desde la primera celebración se decidió que todas las actividades se llevarían a cabo con recursos propios, es decir, con aportaciones de los participantes, y no se dependería de los recursos gubernamentales o de empresas privadas, y toda persona que quiere aportar debe hacerlo de manera voluntaria y por decisión propia. Las respuestas se encuentran entonces en la probada eficacia de la organización y reciprocidad comunitarias.

Decimos que cada nueva comunidad “carguera” le otorga características distintivas a la celebración, y no deja de sorprender que, en la *Kurbikuaeri K'uinchekua* que tuvo lugar en Arantepacua en 2014, por primera vez se canceló el ritual católico, la misa que había sido parte de la misma hasta ese momento. Hubo fuertes reacciones de parte de la arquidiócesis de Morelia y aun de la Vicaría de Pastoral Indígena de la región de la laguna de Pátzcuaro, donde tuvo su punto

de partida la celebración por dos años consecutivos. Sin embargo, los *jurhámutchi* de Arantepacua se sostuvieron en su propuesta, argumentando que: “Aquí todos son bienvenidos, sólo no queremos que nos molesten las iglesias, las instituciones eclesiásticas, ni dependencias de gobierno, ni partidos”.

Como destacaron en su momento diversas notas de prensa y sobre todo en el video grabado en Arantepacua en esos momentos, Vladimiro Cohenete Olivo, uno de los *jurhámutchi*, expuso:

Las iglesias y gobiernos dividen a las familias y a los pueblos, y por eso queremos dejar fuera todo eso, para que nuestra gente se una, nuestra cultura siempre ha respetado a las otras culturas, queremos rescatar los valores de respeto a la naturaleza, que el mundo nos está pidiendo a gritos, que debemos respetar a la naturaleza, a la tierra, al aire, al fuego, al agua, y eso queremos, que nuestras nuevas generaciones sigan respetando a la naturaleza, y que toda esta gente P’urhepecha que viven en las ciudades o fuera del país, que no dejen su identidad, que siempre digan que son P’urhepecha y que estén al tanto de los problemas de los P’urhepecha (Mensaje de la Comunidad de Arantepacua, 2016).

Y tatá Caín Crisóstomo, otro de los cargueros de Arantepacua, subrayó:

Una de los objetivos fue hacer algo un tanto diferente, no la misma rutina del Fuego Nuevo como se ha venido haciendo en otras comunidades, y una de las pruebas es que en este año no se va a celebrar la misa, como se ha hecho en otros años. Y estoy contento, porque es el único día en todo el año donde nosotros, todos los P’urhepecha, nos encontramos, de las cuatro regiones nos vemos como hermanos, sinceramente, con el saludo y el abrazo honesto (Mensaje de la Comunidad de Arantepacua, 2016).

Para quienes argumentan que las tradiciones se caracterizan por la repetición monótona de lo mismo y siempre, el ejemplo ofrecido por la Comunidad de Arantepacua, señalado arriba, es uno de muchos mediante los cuales la tradición reafirma unos elementos y modifica otros. Otro ejemplo puede verse en la celebración transfronteriza de la tradición que, a tan sólo 35 años de la primera

celebración que sigue uniendo a todos los P'urhepecha, algunas de las comunidades p'urhe en Estados Unidos ya celebran el *Kurbikuaeri K'uinchekua* desde hace varios años (tatá Javie, 2013), es decir, la palabra de largo aliento es celebrada y reproducida por las comunidades P'urhepecha asentadas en Estados Unidos, como la de Woodburn, Oregon, cerca de la frontera con Canadá, a más de cuatro mil quinientos kilómetros de distancia del *P'urhepecherio*.

LAS RADIOS COMUNITARIAS

En simultaneidad con los procesos descritos anteriormente, la mazorca de la palabra de largo aliento continúa desgranándose y una de sus semillas ha germinado, mediante un largo proceso, en la radiodifusión comunitaria.

Hacia mediados de la década de 1970, solamente se escuchaba en las radios regionales la poesía cantada (la *pirekua*) y la música de orquesta de cuerdas o de bandas. Un par de estaciones de radio, de carácter comercial, la primera en Uruapan, transmitía un programa titulado *Jauaria erandistia*, la segunda, desde Zamora, muy temprano iniciaba la transmisión de “Mañanitas p'urhépecha”. En ambos casos también se hacían anuncios y se difundían mensajes entre parientes, entre ciudades y entre países, tal como se hacía en los altavoces de las comunidades.

En ese contexto, hacia finales de 1979 inició transmisiones totalmente en idioma P'urhepecha, desde la radio de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), XESV Radio Nicolaita (1370 AM), una radio cultural que transmite desde el campus de la universidad en Morelia, el Programa *Uandakua Juchari* (fotografía 2). Un grupo de jóvenes P'urhepecha de la región lacustre, así como jóvenes de Uruapan y Morelia, estudiantes y profesores de la UMSNH, dieron inicio a ese programa, en concomitancia con el movimiento por la defensa de las tierras comunales de Ueámu (Santa Fe de la Laguna). Es posible, como me lo comentó recientemente tatá Crescencio Méndez, que éste haya sido el primer esfuerzo no comercial ni oficial, sino cultural, social y político, de transmisión de la palabra P'urhepecha de largo aliento por radio en Michoacán. En ese grupo de trabajo participaron, entre otros, Raúl Alcántara, Crescencio Méndez (Ueámu), Loyda Ascencio (Puácuaro), Xóchitl Prado (Uruapan) y

Fotografía 2

Programa *Uandakua Juchari*, transmisión en p'urhe desde la XESV Radio Nicolaita (1979).

María Luisa Sepúlveda, Raúl Alcántara y Arturo Argueta Villamar



Fuente: archivo personal de Xóchitl Prado Rentería.

Arturo Argueta (Morelia-Cherán K'eri). La transmisión de *Uandakua Juchari* se mantuvo durante un poco más de un año, junto a la producción y transmisión de otro programa denominado *Los pueblos indios de América*, desde la misma radio. Como siempre en estos casos, en algunas de las comunidades donde se recibe la señal, hubo personas que conectaban la bocina del radio a la trompeta de sonido y subiéndolo en un palo alto, con lo que difundían el programa a toda la comunidad.

Unos años después, hacia 1982, inicia sus transmisiones la XEPUR, “La Voz de los P'urhepecha” (830 AM), con 5000 watts de potencia desde el Centro Coordinador de Cherán, Michoacán, una de las 21 estaciones pertenecientes al Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas (SRCI), de la Comisión para el

Desarrollo de los Pueblos Indígenas (antes Instituto Nacional Indigenista, INI) (www.cdi.gob, consultada el 2 de febrero 2018).

Actualmente, la Asociación Mundial de Radios Comunitarias, Sección México (AMARC México) tiene asociadas en la región del *P'urhepecherio* a las siguientes radios comunitarias: *Kurandbi*, ahora Radio *Tsipikua* de San Juan Nuevo Parangaricutiro, Michoacán (XHTSI, 94.7 FM); Paraíso, de Los Reyes, Michoacán (XHCEA, 89.1 FM) y *Uandarbi*, de Uruapan, Michoacán (XHRHI, 107.9 FM, las cuales transmiten todos los días, ofrecen música, entrevistas, mensajes y comunicación intra e intercomunitaria (véase www.amarcmexico.org, actualizada a agosto de 2017, consultada el 2 de febrero 2018).

Pero la palabra de largo aliento es ya transmitida por una gran cantidad de radios comunitarias, entre muchas otras: Radio Juchári Uinápekua, de Ueámu (<http://radio.juchariuinapekua.org>); Radio Fogata, “Donde tu voz arde como el fuego”, de Cherán K'eri (90.1 FM) (fotografía 3); Xiranhua Kuskua, de Nahuatzen (XHKR, 105.5 FM); Radio Kétsikua Anapu (Los de Abajo), de Turícuaro; Radio La Mexicanita Sapichu, de Zicuicho (104.5 FM), las cuales utilizan plataformas de internet y se valen de distintos medios y modos, como Facebook, Vimeo, YouTube y otros.

Además del servicio de comunicación intercomunitaria que brindan las radios señaladas, otro servicio muy importante es el de la comunicación con los paisanos que se encuentran fuera del *P'urhepecherio*, en Jalisco, Ciudad de México, Baja California, así como en Estados Unidos y Canadá. Estas radios hacen honor a su nombre y lema, pues transmiten la casi totalidad de su programación en idioma P'urhepecha.

Incluso se transmite la palabra de largo aliento en dos estaciones de radio internacionales, una con el nombre de Radio Xiranhua Kuskua Internacional (Canto de Raíces), que se transmite vía internet a través de www.xirahua.com.mx/radio.htm y otra ubicada fuera del *P'urhepecherio*, la Radio P'urhepecha Jimbo, transmite todos los sábados y los miércoles, en idioma P'urhepecha, desde la ciudad de Woodburn, Oregón, Estados Unidos (véase www.purepecha.mx, consultada el 2 de febrero, 2018).

Como en muchos otros temas, la comunicación a través de las radios comunitarias es un instrumento cada vez mejor explorado e impulsado por grupos de

Fotografía 3

Radio Fogata, “Donde tu voz arde como el fuego” (90.1 FM). Cherán K’eri



Fuente: archivo personal de AAV.

vecinos, colectivos artísticos y hasta organizaciones dedicadas expresamente a los sistemas de telecomunicación, como el gran proyecto que representa Xiranhua Comunicaciones, México. Este grupo de comunicadores P’urhepecha coordinado por tatá Pedro Victoriano Cruz, ha enfrentado la cerrazón de la Cámara Nacional de la Industria de la Radio y la Televisión (CIRTV), del Instituto Federal de Telecomunicaciones (Ifetel) e incluso de la Procuraduría General de la República, en el caso, por ejemplo, del “desmantelamiento perpetrado por la Policía Federal a las radios hermanas de Ocumicho (89.1 FM) y San Juan Nuevo (104.4 FM), ocurrida en el mes de febrero del 2009” (véase www.purepecha.mx). A esta cadena de agresiones contra radios y comunicadores, se suma la salida del aire digital por tres años de la propia Xiranhua Kuskua Internacional, que transmite desde San Lorenzo Narheni y la integración de una averiguación previa de la PGR contra tatá Pedro Victoriano Cruz, por supuesta violación a la Ley de Bienes Nacionales, por el departamento jurídico de la Cámara Nacional de la Radio y la Televisión.

La contrargumentación es muy clara y está fuera de duda, con base en el derecho internacional otorgado por los convenios internacionales signados por México y el marco jurídico nacional:

[...] las acciones de salvaguardia de nuestra cultura que hemos emprendido para defensa al derecho a la comunicación y libre expresión que nos asiste como miembros de pueblos originarios, no están fuera de Ley, nos cobijamos a los derechos fundamentales e instrumentos jurídicos internacionales. Y con esta reapertura seguiremos informando, pero ahora de manera global, en comunicación con otros pueblos indígenas de las Américas.

Con toda la razón que les asiste, enteradas las audiencias de dentro y fuera del país, así como las redes de comunicación de los pueblos indígenas de las Américas, otorgaron su solidaridad a Xiranhua Kuskua Internacional y al reinicio de transmisiones en 2011, tales como las organizaciones de migrantes que radican en Estados Unidos: Organización Orgullo P'urhepecha, de Washington (<http://www.orgullopurhepecha.org>) y la Comunidad Virtual P'urhepecha, de Kentucky (www.purhepecha.com.mx) así como la agrupación *Indigenous Commission for Communications Technologies in the Americas* (Comisión Indígena para Tecnologías de Comunicaciones en las Américas, www.iccta.net), con sede en Ottawa, Canadá (véase <http://www.purepecha.mx>).

Permanentemente se realizan nuevas agresiones instalando virus troyanos, gusanos y demás que hacen caer las transmisiones, pero la palabra de largo aliento resiste para que no la hagan callar, nunca más. Y todo apunta a que habrá más radios, más alianzas y nuevos proyectos en los años por venir.

CONCLUSIONES

La palabra P'urhepecha de largo aliento se abre paso en el siglo XXI. Persiste y resiste a pesar de múltiples obstáculos y problemas. Las profecías que la consideraban condenada a desaparecer en la segunda mitad del siglo XX no se cumplieron

aunque se hizo todo lo posible para que ello ocurriera. Más que profecías eran deseos instrumentados.

En el censo nacional de 1920, los hablantes del bello idioma P'urhepecha eran solamente 33598 personas, la cifra más baja de toda la historia (Argueta, 2008: 55).

La palabra entre los P'urhepecha es de una gran centralidad, como puede conjeturarse a partir de la importancia de la solemne recordación de todas las historias de los antepasados que cada año hacía el *petámuti* en el patio del templo, en presencia del *cazonci* y con la participación de todos los personajes del señorío, y a partir de ahí, su repetición por sacerdotes menores en todas las regiones y provincias del *Irechecua*.

De esa centralidad de la palabra deriva también la gran importancia actual del *Uandari*, que es el personaje que en nuestros días en todas las comunidades P'urhepecha, no como presunción de capacidades o habilidades, sino sólo cuando se requiere, cuando la ocasión y el momento preciso lo ameritan, habla de asuntos altos o excelsos, como “artistas de la palabra”, como también les llama Moisés Franco Mendoza (1994: 212). El *uandari* es el personaje responsable de cuidar y enunciar las más bellas y profundas palabras en los momentos centrales de la vida comunitaria, pero esa capacidad se cultiva cotidianamente entre los P'urhepecha, como podemos constatarlo en eventos como los encuentros de tradición oral o en la *pirekua*, la palabra cantada, que ha sido un medio poderosísimo de reafirmación de la palabra de largo aliento y que, con una amplia controversia de por medio, tiene un lugar ganado en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial.

Se cultiva también en las formas cotidianas de intercambio de ideas a través de la palabra, en trozos, dichos y conversaciones como las *uandanskuecha*, las *jakak'ukuecha* y las *chanandirikuecha*, entre otras.

Señalamos que la palabra de largo aliento se recupera y reelabora en la fiesta del Año Nuevo P'urhepecha, mejor conocida como *Kurbikuaeri k'uinche-kua* o del Fuego Nuevo, celebrada, o como se ha dicho muchas veces: retomada a partir de 1983. Para quienes han escrito que la tradición es la repetición numerosas veces de lo mismo, el proceso ocurrido en Arantepacua recientemente, así como la celebración de la fiesta señalada a más de cuatro mil kilómetros de

distancia, en comunidades P'urhepecha que habitan cerca de la frontera entre Canadá y Estados Unidos, son muestra de la creatividad e innovación actuales del costumbre, el cual sin duda alguna sobrevivirá mientras haya un P'urhepecha que mantenga vivo el fuego y la palabra de largo aliento.

Finalmente, señalamos el vigoroso proceso de conformación de una comunicación de la palabra y la palabra cantada, basado en el establecimiento de radios comunitarias, en plataformas digitales, con lo que, son instrumentos locales en su origen, pero internacionales en su alcance.

Y por lo visto en los años recientes, los P'urhépecha que mantienen vivo el fuego y la palabra, son cada vez más, como podremos leer en el siguiente capítulo dedicado a la comunidad de Cherán K'eri.

Cherán K'eri: la decisión, la dignidad, la diplomacia y los avances a seis años*

Arturo Argueta Villamar
Aída Castilleja González

Como capítulo final, aquí abordamos el pasado, el presente y parte del futuro, ya en construcción, de una comunidad y un pueblo, es decir, una comunidad que hace seis años se llamaba Cherán, específicamente San Francisco Cherán y que hoy se autodenomina *Cherán K'eri* o Cherán Grande, y hablaremos también de un pueblo que hace aproximadamente 40 años era designado como el pueblo tarasco y hoy se autodenomina pueblo P'urhepecha.

Para comenzar, abordamos la memoria que este pueblo guarda y mantiene de su propio pasado, de su *xirangua*, su *siruki* y su *pindekua*, que son algunos de los elementos que estructuran su pasado y su presente. De inmediato entramos a hablar de San Francisco Cherán y los diversos aspectos de la crisis de los primeros años de la presente centuria y, más que abundar en los elementos de la crisis o las turbias marañas de las complicidades, queremos focalizar los sentimientos, pensamientos y argumentos de la decisión de un pueblo para remontar sus problemas, ese momento luminoso y maravilloso de la convergencia de las conciencias para decir ya basta, al mismo tiempo que generar y dar luz a un proyecto propio con dignidad, diplomacia y fortaleza.

* El presente capítulo fue escrito por Arturo Argueta y Aída Castilleja para la primera edición de este libro sobre la base de diversas actividades, proyectos y experiencias efectuadas entre 2010 y 2016 en Cherán K'eri. En esos momentos nuestro trabajo fue realizado con el apoyo de la Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural (denominada entonces como Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural). En las experiencias señaladas, fue fundamental la bienvenida y el enorme apoyo tanto del Primer Concejo Mayor y del Consejo de los Bienes Comunales de Cherán K'eri, así como la participación de los colegas de Espacio para la Cultura Ambiental y del Grupo Interdisciplinario de Tecnología Apropriada.

Impulsar un proyecto propio, como se ha visto en éste y en otros casos, requiere de mucha inteligencia y diplomacia, elementos que Cherán K'eri ha sabido desplegar ampliamente a partir de 2011, para remontar la crisis y sobre todo para hacer valer en los planos regional, estatal y nacional, la justicia y legalidad de su proyecto social.

A muy pocos años de ese parteaguas, a seis escasos años, tratamos de ofrecer a los lectores una mirada sobre los logros alcanzados y algunos de los planes para continuar el camino.

XIRANGUA, SĪRUKI Y PINDEKUA

Como lo han señalado varios estudiosos del mundo P'urhepecha, la xirangua es la raíz con la cual todos los P'urhepecha se sienten fuertemente identificados, y en el caso de Cherán K'eri se ha reforzado ese sentimiento positivo de pertenencia a una *xirangua* fuerte y ancestral, a un glorioso pasado P'urhepecha que se rememora con frecuencia (Friedrich, 1981; Argueta, 2008) y que se proyecta al futuro como un pueblo unido y grande.

Moisés Franco nos ha recordado la importancia de la *siruki*, palabra que designa metafóricamente a la tradición, ya que *siruki* sirve también para nombrar al linaje y a “[...] una planta que tiene guías y cuyas ramas se extienden prolongadamente” (Franco, 1994: 685). Otras acepciones, nos dice este autor, son: “*siruri*, *siruki* o *s'irukua*, y tener linaje corresponde a *siruki ajtsini*, es decir, tener una prolongación o extensión indefinida en el tiempo y espacio, a la manera de una planta como la hiedra o una vid” (Franco, 1994: 685), por lo que es la metáfora de un pueblo que avanza paso a paso, en muy diversas direcciones, pero siempre a partir de un origen común, una raíz, lo que Franco denomina “prolongación activa” para diferenciarla de un crecimiento mecánico o acrítico, y que debe entenderse como vivencia, como expresión de vida, más que como un término o vocablo aislado.

Juntas, *xirangua* y *siruki*, nos permiten entender el origen de un sentimiento propio de dignidad, de honorabilidad al mismo tiempo que de discreción, así como la confianza en su permanencia como pueblo P'urhepecha.

Finalmente, ambos términos son utilizados en conjunto con el término que designa la costumbre o *pindekua*.

CHERÁN, SAN FRANCISCO CHERÁN

En el corazón de la sierra P'urhepecha, entre cráteres de volcanes y multitud de conos cinéuticos, Cherán extiende su superficie sobre un total de 20 826.95 ha, el pueblo se asienta a una altura de alrededor de 2 300 msnm pero por lo montañoso de la región las altitudes del municipio van de 2 157 a 3 369 msnm. La superficie boscosa o forestal cubre un total de 11 434 ha de pino, pino-encino, encino y oyamel. La agricultura de temporal se desarrolla en 4 790 ha y las tierras de agostadero se extienden sobre 646 hectáreas.

Cherán K'eri se estructura en cuatro barrios, tiene un total de 19 081 habitantes (2015), y parte de los paisanos se encuentran en Morelia, Uruapan, Zamora, Ciudad de México, Chicago, Los Ángeles, Portland, Vancouver, entre muchas otras ciudades del norte (véase CBC Cherán, GIRA, CE Cherán, 2015).

Algunas fechas clave referidas a la historia de Cherán son las siguientes: Se conoce por medio de la *Relación de Michoacán* (Alcalá, 2000) que Cherán existía como pueblo mucho antes del siglo xv y de la expansión del Señorío Uacúsecha por parte de *Hiquingare* y *Tangaxoan*, hijo y sobrino de *Tariácuri*. Mucho tiempo después, a mediados del siglo xix, Cherán se erige como municipio (1861, otros documentos indican 1864). Entre 1902 y 1903 se acentúa la explotación del bosque comunal por particulares mediante concesiones otorgadas por el gobierno, a lo cual se oponen los habitantes de Cherán. El profesor Federico Hernández Tapia muere por defender el bosque. Hacia 1917, en el marco del movimiento armado de la Revolución mexicana, Casimiro Leco López coordina la defensa de Cherán contra las incursiones de Inés Chávez García. Posteriormente, Leco López se enlistó en el ejército mexicano y obtuvo el grado de general.

En la segunda década del siglo xx comienzan las primeras migraciones a Estados Unidos y en 1942 se formaliza la contratación de trabajadores con el Programa Bracero. La migración con y sin papeles continúa. Un año después irrumpe el volcán *Parícutini* en la vida de la sierra michoacana; en Cherán se

sienten los temblores y posteriormente comienzan las lluvias de ceniza durante casi una década. La primera escuela de educación básica de la comunidad se funda en 1950, con el nombre de “General Casimiro Leco López”. Unos años después se inicia la extracción de la resina de los pinos y en 1960 se estructura la industria resinera. En 1968 llegan a la comunidad los primeros maestros bilingües y se hacen esfuerzos por recuperar el idioma P’urhepecha. En 1984 se obtiene la resolución presidencial de restitución de las tierras comunales. Entre 1995 y 2011 se intensifica la explotación, venta clandestina, tala, robo criminal de la madera y quema de los bosques comunales, periodo en cual se asesina a tatá Calixto, a tatá Victorino Lemus y a muchos otros referidos en los siguientes apartados. En la primavera de 2011 florece la conciencia colectiva y da comienzo una nueva etapa en la vida comunitaria (Velázquez Velázquez, 2016).

NANÁ CHEPA Y LOS PREPARATIVOS DE UN DÍA ANTES (14 DE ABRIL DE 2011)

El representante de Bienes Comunales había sido asesinado meses atrás, un anciano que fue a traer sus vacas al cerro de la Virgen fue asesinado también, sólo para divertirse, porque él no les podía haber hecho nada. Los que denunciaban ante la policía eran señalados por ellos y sometidos a vejación. Bajaban con las camionetas llenas de madera y en cuanto cortaban y acarreaban los troncos de pino, quemaban los cerros y sembraban su hierba. Eran una mezcla de talamontes y sembradores y traficantes de drogas.

No entendíamos bien qué eran y como habían logrado tanto poder e impunidad. Poco después comenzaron también a extorsionar a los comerciantes del centro del pueblo, a cobrarles para no secuestrarlos y a funcionar como recaudadores de impuestos. Con respecto a los cerros nomás veíamos desde el pueblo que se iban poniendo pelones, rapados, y nadie podía detenerlos. No era tala inmoderada, era tala criminal.

Quienes se les habían enfrentado con razones y palabras estaban muertos. Fueron asesinados también el secretario de Acuerdos, el tesorero y un miembro del Consejo de Vigilancia de Bienes Comunales (Terrones, 2015).

Se habían puesto quejas ante el gobierno y la policía estatal, y nunca nos atendieron, nunca acudieron en nuestro apoyo. Ahora sí que nos sentíamos solos, muy solos. “¿Qué hacer, qué hacer?”.

Un día supimos que estaban talando el monte cerca del manantial del cerro de la Cofradía, que es uno de los manantiales de los que tomamos agua buena parte del pueblo y que talaron los grandes pinos que le daban sombra y alimentan al manantial y ahí sí decidimos que las mujeres debíamos ponernos firmes. No podíamos permitir que nos mataran de sed y de hambre. ¿Cómo íbamos a preparar la comida para nuestros hijos? Estuvimos piensa y piensa, sólo mujeres. Hasta que dijimos: ¡Pues vamos a ver quiénes son más, ellos con sus balas o nosotras con nuestra decisión! ¡Ya basta, ya no más, hasta aquí nada más!

La noche del día 14 de abril hubo una intensa comunicación entre todas, se hicieron los preparativos y se tomó la decisión de pararles el alto al día siguiente.

EL TUMBÍ PEDRO Y LA BATALLA DE UN PUEBLO (15 DE ABRIL DE 2011)

La mañana del día 15, temprano se apostaron muchas, muchas mujeres, en el camino por donde bajaban los malosos, en un lugar llamado El Calvario. Esperaron pacientemente a que bajaran las primeras camionetas con troncos de madera y les marcaron el alto, armadas con su coraje y su decisión, además de palos, piedras y algunos cohetones que traía un señor, “y se juntaron algunos jóvenes, yo entre ellos”.

Los maleantes se burlaron de ellas y de todo el grupo que se les enfrentó, despreciaron su resuelta voluntad y su conciencia.

Uno de los malosos trató de echarles la camioneta encima, a lo que siguió una lluvia de piedras, y otro hizo un disparo al grupo más cercano hiriendo gravemente en el rostro a un joven. Arreció la lluvia de piedras y los cohetones fueron disparados certeramente, causando una gran confusión en los maleantes. Se tocaron las campanas de la iglesia, cientos de gentes llegaron a apoyar y los maleantes se vieron de inmediato rodeados, en ese momento se acobardaron y ya no dispararon más.

De inmediato fueron detenidos, amarrados con los rebozos que llevaban las mujeres (no con sogas) y conducidos a un espacio de confinamiento, en donde tuvieron que ser protegidos, porque la gente que había sido su víctima y que los conocía perfectamente, quería tomar venganza. Se habló de quemarlos o de colgarlos, como a los ladrones y maleantes de tantas historias. Optaron por respetar su vida.

Se llamó a la policía municipal, con sede ahí mismo en Cherán, para que los llevaran a la cárcel, y la sorpresa fue que ese mismo cuerpo policiaco contactó de inmediato a los amigos de los maleantes, quienes fueron a rescatarlos “arrebátandolos” de las manos de la policía municipal.

Ahí quedó una vez más clarísima la colusión entre los maleantes y los miembros de ese cuerpo policiaco. “Había que cuidarse también de ellos. ¿En quién se puede confiar?”.

LAS FOGATAS Y LAS/OS FOGATERAS/OS EN LA SOLEDAD DEL DÍA DESPUÉS (16 DE ABRIL DE 2011)

El día —y sobre todo la noche— del 16 de abril, la soledad fue aún mayor que la de los días previos. Se hizo correr el rumor de que vendrían los maleantes a tomar venganza, que entrarían a matar o a secuestrar y torturar a quienes habían osado enfrentárseles.

Ahí se decide el cierre de las cuatro entradas por carretera al pueblo, para evitar que entraran grupos de camionetas con maleantes para sembrar el terror. Se acordó también que si entraban sería a un alto costo y no podrían salir fácilmente. Grupos de más de cien personas en turnos, vigilaron las cuatro entradas. Si los maleantes decidían entrar a ejercer escarmiento, no saldrían vivos del intento.

Y se encendieron las primeras fogatas para evitar ser sorprendidos en la oscuridad de la noche. Pero las fogatas muy pronto resultaron mucho más que iluminación nocturna, se recuperaron (durante muchos años estuvieron confinadas al espacio doméstico o a las celebraciones de fin de año) como espacio público de conversación entre vecinos, entre abuelos, abuelas, padres, hijas e hijos, como espacio de deliberación comunitaria de los pasos que debían seguirse en la lucha

y, finalmente, igual que muchos años atrás, como espacio colectivo del ceremonial comunitario.

No sabemos si fue del todo claro en esos días, el hecho es que las fogatas (que crecieron de inmediato y en cada cruce de calles se instaló una, hasta llegar a ser más de 200) que años atrás fueron una tarea principal del *cazonci*, como vimos en el capítulo 1, y que los sacerdotes las alimentaban con copal y “pelotillas de olor” (*Relación de Michoacán*), funcionaron como elemento de cohesión comunitaria y lugar para recordar ya no sólo el pasado mediato o inmediato sino el espacio idóneo, alimentado por las llamas del *napisi* (encino) y el *p'ukuri* (pino), para pensar el futuro.

Las fogatas que unos pocos cientos de años atrás alimentaban con su humo a los dioses, ahora iluminaron y alimentaron el pensamiento de las decenas y miles de habitantes de Cherán que se reunían todas las noches a pensar, intercambiar ideas, conocerse y reconocerse y construir sus ideas a partir de las preguntas: “¿Qué sigue? ¿Qué hacer? ¿Cómo nos defenderemos? ¿Cómo nos organizaremos?”.

Al constatarse que la policía municipal estaba coludida y que el presidente municipal había sido rebasado por los acontecimientos, se decidió crear una Comisión General de Autogobierno, sin destituir o pedir la destitución o enfascarse en el tema de la figura del presidente municipal. “Dijimos: él es el presidente por ley, pero ya no sabemos, ¿presidente de quién?” (Resistencia de Cherán, <https://vimeo.com/33056989>).

Los meses siguientes, con el bloqueo autoimpuesto, los alimentos escasearon. Aunque la temporada lo exigía, no se hizo la preparación de las tierras por el temor a ser emboscados y asesinados durante la labor o el acarreo de leña del bosque; tampoco se buscaba pastura para los animales. Se recurrió a la ayuda de los parientes, de los amigos que acudieron solidariamente, y los grandes amigos de los comuneros fueron, como siempre, el bosque y los cerros. Las fogatas alimentaban el pensamiento y los hongos, ya en tiempo de lluvias, alimentaron a las fogatas (fotografías 1 y 2).

Las mantas en el pueblo decían: “Por la dignidad del pueblo de Cherán. Ni un paso atrás”. Y esas frases se reforzaban con otras como la siguiente: “*Jimboka Tati K'ericha itsa arhikatichani. Ka isi uinhapikua P'orhépicha no andani cheo*” (“Porque nuestros abuelos así nos enseñaron y de esta manera la fuerza del P'orhépicha

Arturo Argueta Villamar

Fotografía 1 Coordinadores/as de fogatas



Fuente: archivo personal de AAV.

Fotografía 2 Fogata activa



Fuente: archivo personal de AAV.

nunca caerá”) (Cherán, <https://vimeo.com/33056458>). Fue un periodo de gran profundización en las relaciones entre las familias y los barrios. Saber quiénes viven ahí y qué hacen los que viven ahí. Ayudar y apoyar a los que necesitaban comida o agua. La movilización de los jóvenes fue en esta etapa un elemento principal.

LA RONDA COMUNITARIA

La Ronda Comunitaria o Rondín Comunitario es una antigua estructura comunitaria que viene de la tradición; no se trata de un invento reciente, aunque la mayoría de sus integrantes sean jóvenes. La defensa de la tierra y del agua, y en esta comunidad de los bosques y la resina, se ha realizado desde mucho tiempo atrás, desde antes de la época de la Revolución mexicana, por medio de rondas comunitarias, voluntarios que no cobran un sueldo, adultos y jóvenes dispuestos a defender lo que es de todos, lo que es de la comunidad.

Como lo han señalado los comuneros de más de setenta años, entrevistados por Orlando Aragón: desde por lo menos los años veinte y hasta mediados de los años setenta u ochenta, del siglo xx, las autoridades que funcionaban en la comunidad de Cherán fueron: la Presidencia Municipal, la Ronda Comunitaria y la Autoridad Agraria. Efectivamente, la autoridad civil la ejercían consecutivamente por la mitad del día, específicamente la mañana y la tarde la Presidencia Municipal, y por las noches y la madrugada la Ronda Comunitaria. De tal forma que “El presidente municipal les hacía entrega todas las noches de las llaves del edificio donde tenía sede la autoridad civil y la ronda cada mañana devolvía las llaves al presidente municipal” (Aragón, 2012: 41). Para demostrar que eran poderes alternativos del mismo nivel de mando, comentaron esos mismos entrevistados que incluso hubo casos en los que la Ronda Comunitaria llevó al presidente municipal a la cárcel por escandalizar en la noche. Algo más que agregar: esa Ronda se componía de miembros de todos los barrios y ninguno de ellos cobraba por su desempeño, pues se asumía como servicio a la comunidad.

En la Ronda Comunitaria de 2011, los primeros voluntarios fueron aquellos que se apostaron en las cuatro entradas del pueblo el día 16 de abril, ante las

amenazas de represalia por parte de los malosos. Ahí se decidió, barrio por barrio, quiénes iban a establecer una guardia permanente, quiénes debían organizarse y comenzar a recorrer los montes.

Cuando la Ronda Comunitaria entró en funciones, los asesinatos y desapariciones forzadas sumaban ya 11; se trataba claramente de una actividad de gran riesgo en la que había posibilidades de caer herido y desde luego, de morir.¹ No obstante, la Ronda se organizó y comenzó a salir de las entradas del pueblo a ejercer la vigilancia de la comunidad, las tierras de cultivo y los bosques. Siempre con mucha precaución, cuidando los mayores a los jóvenes, y a partir de ahí no se han dado nuevos decesos (fotografía 3).

Comenzamos a ver quiénes tenían experiencia como policías o militares y vimos que teníamos una buena cantidad de gente que sabía muy bien el manejo de armas y que tenían entrenamiento y capacidad de movimiento, además de conocer muy bien todo el territorio y la región, por lo que fueron ellos los que comenzaron a dar instrucción a todos los que no la teníamos.

Ahora muchos jóvenes como nosotros, que antes pasábamos sólo jugando fútbol y tomando chelas, y que ni nos preocupábamos si sacaban pinos o no, estamos muy contento de poder defender lo que son los bienes de la comunidad. Ahora sabemos que lo que aún tenemos es porque otros comuneros de más antes, decidieron organizarse y proteger lo nuestro.

Una imagen que siempre recordará la coautora del presente texto, es aquella en la que, acompañando a los miembros de la Ronda Comunitaria durante un recorrido por los cerros (particularmente el de La Virgen), para reconocer los daños ocasionados al bosque en ese lugar, y entre lamentos de la cantidad de árboles tirados, y empuñando sus armas con coraje, al mismo tiempo unos jóvenes

¹ Hacia el 17 de enero de 2018 ocurrió el cobarde asesinato de Guadalupe Campanur Tapia fuera de Cherán K'eri. Lupita, como todos la llamaban en Cherán K'eri, fue una joven muy activa tanto en su participación en el Consejo de los Bienes Comunales como en la constitución de la Ronda para la Defensa de los Bosques, así como en el taller "Cherán K'eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio".

Fotografía 3
La Ronda Comunitaria de Cherán K'eri, en el inicio del
Año Nuevo P'urhepecha 2015, Nahuatzen, Michoacán



Fuente: archivo personal de ACG.

cortaron *nuriteni* y toronjil para llevar al pueblo y tomar un tecito en la tarde junto con la familia.

Otra imagen que acompañará siempre al coautor de este capítulo es la de los miembros de la Ronda Comunitaria entrenando para una competencia de balero (ese juguete de madera torneada, pintado de colores), en la plaza de Cherán K'eri, para posteriormente enseñarles a los niños de la comunidad cómo jugaban ellos con juguetes de madera, antes de que hubiera en la comunidad juguetes de plástico y de baterías (fotografía 4).

Los miembros de la Ronda Comunitaria están bien identificados con su barrio y su pueblo, la gente del barrio los conoce y aprecia su labor, y eso hace imposible la simulación o la corrupción. Se trata de un cuerpo bien capacitado,

formado por ciudadanos, hombres y mujeres que no pretenden más privilegios que aquellos que tienen como miembros de la comunidad.

Al principio sólo había hombres adultos y jóvenes, y muy pocas mujeres, pero cada vez más ha solicitado su ingreso a las tareas de vigilancia y protección un creciente número de mujeres, adultas y jóvenes también.

Se trata, entonces, de una estructura comunitaria al servicio de la comunidad que apoya las decisiones del gobierno comunitario, conformado por dos grandes estructuras: el Concejo Mayor y el Concejo de los Bienes Comunales, ambos colectivos y elegidos por usos y costumbres.

Fotografía 4 Miembros de la Ronda Comunitaria jugando balero



Fuente: archivo personal de Jaime Navia Antezana.

ELECCIONES POR USOS Y COSTUMBRES

Cuando se habla de elecciones por usos y costumbres, algunos autores señalan que las urnas, las papeletas y la tinta indeleble o el voto digital, un ciudadano un voto, son la cumbre de la democracia, y no hay nada más confiable que eso. Atestiguando el ejercicio democrático en Cherán K'eri, esa opinión nos merece una leve sonrisa de escepticismo.

Es cierto también que una buena cantidad de textos de otros autores se han dirigido a señalar que los “usos y costumbres” sirven para anclar a los pueblos al pasado, a lo de siempre, al pensamiento arcaico, y es por ello que en los documentos internacionales y nacionales que reconocen y apoyan tales prácticas se les denomina de maneras distintas: “sistemas normativos, sistemas jurídicos o instituciones propias”.

Veamos cómo funciona el procedimiento en esta gran comunidad. En las tres ocasiones que en Cherán K'eri se han elegido a los doce miembros del Consejo Mayor, tres por cada uno de los cuatro barrios, las asambleas de barrio son la base en la toma de decisiones de la comunidad; llegado el tiempo de elecciones, las asambleas se llevan a cabo de manera simultánea.

Previamente no hubo mítines o regalos de “cortesía”, lo cual implica que no se gasta dinero en partidos grandes, pequeños o “familiares”, no se ponen carteles de plástico en toda la comunidad, ni se llenan de basura las calles, nadie anda “cazando” votos o convenciendo a nadie para que voten por él o ella.

Desde temprano se instalan las cuatro mesas de escrutinio, una en cada barrio; alguna se puede instalar en una cancha de basquetbol, otra en una escuela con patio grande, otras en una calle grande del barrio, la cual se cierra al tráfico de automóviles. Se espera a los representantes del Instituto Electoral de Estado de Michoacán (IEEM) y, una vez llenados los documentos de registro de candidatos, se procede de la siguiente manera: cada uno de los aspirantes al cargo que se registraron y llenaron los requisitos para ser elegidos, se colocan uno al lado del otro, mirando hacia la mesa de escrutinio. Los candidatos para los tres cargos, pueden ser seis, diez, trece o más.

Acto seguido, se pide a los vecinos del barrio, previamente acreditados también, que se coloquen detrás del candidato que apoyen y hagan una fila ordenada

detrás del mismo y que no se muevan, aunque realmente a nadie se le ocurre brincar de una fila a otra, o ir al barrio siguiente a formarse para apoyar a otro candidato.

Las filas de unos y otros comienzan a mostrar vigor o debilidad. Una vez que se han formado todos los ciudadanos acreditados, comienza el conteo de los votos “vivos” por varios escrutadores designados para el propósito. En la mayoría de los casos es muy evidente quién es el aspirante con mayor número de votos y también los minoritarios. Algunas dudas crecen respecto al segundo o el tercero, pero una vez terminado el conteo se establece la cifra con precisión (fotografía 5).

Para hacer una elección así de ordenada se requiere espacio amplio, cierto, pero también un pueblo ordenado y respetuoso, y el pueblo P'urhepecha lo es.

El procedimiento dura entre unas cinco y seis horas, incluido el levantamiento de actas por el IEEM y la firma de acuerdo de todos los participantes.

¿Por qué no hay campañas, propaganda, regalos, promesas, concentraciones y cierres apoteósicos? Por una sencilla regla de la democracia comunitaria de usos y costumbres: si no estás presente en la memoria colectiva durante todos los días y los años previos como una persona *trabajadora y honrada*, “aunque me prometas que ahora sí lo serás, no doy mi voto por ti”. Es exactamente el mismo razonamiento comprensivo y directo mediante el cual se eligen las personas a los cargos tradicionales en las comunidades indígenas del país, aunque por supuesto puede haber excepciones lamentables.

Hechos, no palabras, tituló su libro Francisco J. Múgica, michoacano de Tinguindín, redactor principal de los artículos 3, 27 y 123 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, y un autor contemporáneo, el zapoteco Jaime Martínez Luna, pensador de la “comunalidad”, nos dice que lo que distingue a un comunero entregado a su comunidad y estimado por todos, de otro que no lo es, reside básicamente en el trabajo que haya desempeñado a lo largo de su vida y no en las promesas de trabajo. “Trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta)” (Martínez, 1993: 160).

Fotografía 5
Filas de votantes detrás de cada uno de los candidatos



Fuente: archivo personal de ACG.

EL PRIMER GOBIERNO COLECTIVO DEL PUEBLO P'URHEPECHA

Como se puede leer en el primer capítulo de este libro, el gobierno P'urhepecha del periodo precolonial fue de carácter sacralizado, individual y hereditario. El gobierno colonial español sobre el pueblo P'urhepecha fue también sacralizado, individual y a disposición de la autoridad virreinal de la Nueva España y de la Corona española.

El gobierno municipal de Cherán, constituido en 1861, fue un gobierno individual. Hacia los años cuarenta del siglo xx había que afiliarse al Partido de la Revolución Mexicana (PRM) para poder aspirar a ser elegido presidente municipal, y más tarde al pri, al transformarse aquél en 1946. Hacia la segunda mitad de 1988 hace su ingreso al municipio el Partido de la Revolución Democrática (PRD).

Entre 1988 y 2011 se alternaron la dirigencia municipal ambos partidos, sin que ello hiciera posible resolver los problemas padecidos y ya señalados antes.

De fogata en fogata, de barrio en barrio, se decidió que las autoridades ya no se iban a elegir a partir de postulaciones de los partidos, campañas y vía electoral convencional, sino por usos y costumbres, y el 18 de diciembre de 2011, ocho meses después del “¡Ya basta!”, se llevó a cabo la consulta simultánea en los cuatro barrios para respaldar la decisión de elegir a las autoridades según usos y costumbres.

El proceso no fue fácil, ni falto de réplicas, ni inmediato, y aquí lo sintetizamos quizá demasiado, con el propósito de que se entiendan los asuntos primordiales.

El calendario electoral del estado de Michoacán señalaba el 13 de noviembre de 2011 como la fecha en la que debería elegirse gobernador, diputados y ayuntamientos, ante lo cual el IEEM inició los preparativos desde el mes de mayo de ese año.

A principios del siguiente mes, el 6 de junio de 2011, la comunidad indígena de San Francisco Cherán hizo llegar al IEEM un documento en que señala que “en la Asamblea General del 1 de junio se acordó no participar ni permitir el proceso electoral en el municipio, en tanto sus habitantes no gozaran de las garantías que les otorgan la Constitución de la República Mexicana y la Constitución del Estado de Michoacán de Ocampo” (IEEM, “Crónica de una decisión histórica”, 2012: 26).

El IEEM contestó el 24 de junio a la Coordinación General del Movimiento de Lucha de la Comunidad de Cherán, que debían dar las facilidades para la instalación del Comité Electoral Municipal.

En agosto, la comunidad indígena de Cherán envió al IEEM dos propuestas muy ampliamente respaldadas con más de 2 500 nombres y firmas, para solicitarle se respetara su derecho a elegir sus autoridades con base en el derecho indígena de la comunidad. Ante dicha solicitud, el IEEM contestó formalmente en septiembre que carecía de atribuciones para resolver la solicitud de Cherán. Ante tal respuesta, un conjunto de 2 312 ciudadanos de Cherán promovieron un juicio para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano ante la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (ТЕРПФ), misma que formuló sentencia en noviembre de ese mismo año, en la que señala, entre otros puntos, que el IEEM debía realizar una consulta a la comunidad a fin de

determinar si la mayoría de los integrantes de la comunidad estaban de acuerdo en celebrar elecciones por usos y costumbres (IEEM, “Crónica de una decisión histórica”, 2012: 96).

El IEEM, acorde con la resolución del TEPJF, llevó a cabo tanto reuniones informativas amplias como la consulta que se efectuaron en Cherán, así como en la tenencia de Tanaco, entre el 11 y el 18 de diciembre. Los resultados fueron claros y decisivos. En Cherán se procedería por “usos y costumbres”, mientras que en Tanaco seguirían por la vía convencional. Un informe pormenorizado del IEEM fue presentado ante el H. Congreso del Estado de Michoacán, que con base en el mismo, emitió un decreto que fundamentalmente señala dos puntos: las elecciones por usos y costumbres se realizarán el 22 de enero de 2012 y las autoridades electas deberán tomar posesión el domingo 5 de febrero de 2012.

Efectivamente, tal como lo señala dicho decreto, de manera organizada, de voluntad propia y colectiva, sin violencia alguna, el 22 de enero de 2012, a solamente nueve meses del levantamiento, se llevó a cabo un amplísimo ejercicio de participación y corresponsabilidad social, en el cual se eligieron a los integrantes del primer Gobierno Colectivo del Pueblo P'urhepecha de la época actual, doce en total, tres por cada barrio, bajo las normas, procedimientos y prácticas tradicionales, quienes tomaron protesta el 5 de febrero en la plaza pública de Cherán K'eri fueron los siguientes ciudadanos: Gabino Bacilio Campos, José Trinidad Estrada Avilés, Salvador Estrada Castillo, Héctor Durán Juárez, Antonio Durán Velázquez, Gloria Fabián Campos, Francisco Fabián Huaroco, José Trinidad Niniz Pahuamba, José Trinidad Ramírez Tapia, Jafet Sánchez Robles, Salvador Tapia Cervín y José Guadalupe Tehandón Chapina.

En realidad, dicha elección del 22 de enero no fue sino la ratificación y formalización ante el IEEM, de una decisión comunitaria ya expresada por usos y costumbres unas semanas antes.

PROYECTO COMUNITARIO CON RAÍZ FUERTE Y VISIÓN DE FUTURO

En abril de 2017 se cumplieron los primeros seis años de la experiencia Cherán K'eri. El primer recambio de autoridades ya se llevó a cabo en 2015 y un nuevo

conjunto de doce ciudadanos fueron elegidos en asambleas de barrio, como se ha descrito páginas atrás.

Si la *xirangua*, la *siruki* y la *pindekua* vienen de lejos y son bienes inestimables del pueblo P'urhepecha, el *sesi amberi* o *sesi irekani* también lo son, vienen también de lejos, junto con la *kaxumbekua* y la *jakájkukua*, como revisamos en el capítulo anterior, y todas se proyectan al futuro, particularmente a través de la conjunción de todos esos elementos que se resumen en el *sesi irekan* como proyecto para el bien vivir.

En este punto nos hicimos dos preguntas muy sencillas: ¿cuáles son los cambios que se han logrado en los seis años de esta nueva experiencia P'urhepecha?, ¿cuáles son las transformaciones que pueden observarse en Cherán K'eri?

Respecto a la primera pregunta, sin que se establezca un orden de mayor a menor importancia, las respuestas son muchas pero de la misma sencillez. Un resumen muy apretado nos ofrece los siguientes grandes temas:

1. Se logró enfrentar el problema de la delincuencia organizada, reestableciendo la antigua y siempre renovada organización y cohesión comunitarias.
2. Para no tener las amenazas o rebrotes de violencia y delincuencia pendiendo sobre la comunidad y las personas, se recurrió a la eficacia ya probada de la Ronda Comunitaria, innovando su funcionamiento y acordando con las autoridades correspondientes la revisión de los protocolos de seguridad.
3. Para continuar avanzando y dar solidez a los procesos de autogestión, se decidió por mayoría y se gestionó ante la autoridad electoral estatal y federal la elección por usos y costumbres, estableciendo así una democracia participativa y directa.
4. Para evitar las repetidas historias de amenazas e intimidación a los responsables del gobierno, se decidió crear un gobierno colectivo, denominado Concejo Mayor, el cual además evita los también latentes problemas de corrupción o la toma unilateral de decisiones.

5. También para la toma de decisiones relativas al bosque, las aguas y los recursos comunitarios se estableció un segundo gobierno colectivo denominado Consejo de los Bienes Comunales.
6. Ambos gobiernos comunitarios y colectivos, poco a poco van abriendo espacios para la participación de las mujeres en la toma de decisiones comunitarias.
7. La primera y segunda transiciones de ambos gobiernos colectivos realizadas en 2015 y 2018, enfrentaron el reto de algunas expresiones muy minoritarias para volver al modelo de elecciones por partidos, pero se volvieron a realizar en paz, con altísima participación ciudadana, confirmando así lo acertado del camino elegido.

Respecto a la segunda pregunta, veamos un pequeñísimo recuento de los logros que se han alcanzado:

1. El presupuesto municipal va ahora en su totalidad al gasto social, por lo tanto, una antigua necesidad nunca satisfecha se encuentra en proceso de culminarse al adoquinar la mayor parte de las calles de la comunidad, tanto las centrales como las alejadas del centro del pueblo.
2. Los adoquines que permiten la infiltración del agua se elaboraron localmente en La Bloquera, una empresa comunitaria formada a partir de los recursos que ofrece una mina de materiales pétreos de la propia comunidad, por lo que no se compraron a proveedores.
3. Se repavimentaron las calles del centro de la comunidad en unos cuantos meses.
4. La creación de un gran vivero (fotografía 6) para la germinación de un millón de plantas por año de las especies de árboles locales, fue una de las primeras decisiones que se tomaron, dada la gran destrucción del bosque que ocasionaron los malosos.
5. Con las plantas salidas de dicho vivero, se reforestan los cerros devastados a un ritmo inusual de 1000 ha por año y con una sobrevivencia muy alta, lo que les ha sido reconocido con el Energy Globe Award

2016, entregado por el gobierno de Austria, con el auspicio del PNUMA y la UNESCO.

6. Se ha puesto en marcha un ambicioso programa de reciclaje de basura que se propone generar composta para los cultivos, revertir la práctica del uso de materiales plásticos y de poliuretano, además de generar recursos económicos a partir de la venta del material reciclado.
7. Otra de las grandes realizaciones es la construcción de un tanque de almacenamiento para la captación de agua de lluvia en el cerro del *Ku-kundikata*, donde se ha aprovechado la oquedad del cráter para verter al depósito de una hectárea y media y que almacenará aproximadamente veinte mil litros de agua, asegurando el agua potable para la comunidad. La obra se ha hecho con recursos del municipio de Cherán, de la Fundación Río Arronte y del IMTA.
8. Junto con la recuperación del territorio y el bosque, ya se ha establecido una veda permanente para la cacería del venado y comienzan a admirarse los efectos de la protección con el avistamiento de venados en el entorno.
9. Otro elemento más es la decisión de cultivar hongos silvestres, pero no setas o champiñones, sino hongos de gran sabor y del gusto de la gente, habilitando un laboratorio para ello, adjunto al vivero.
10. Se ha elaborado, mediante investigación comunitaria, el *Atlas cartográfico comunitario*, bajo la organización de la Secretaría de Cultura del Consejo de los Bienes Comunales y el apoyo de GIRA, A. C.
11. Se han editado los libros *Cherán K'eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio* y *Juchari Echerio, miiuntskani ka miiuntaskurbhintani juchari echerirhu*, el primero en español y el segundo en P'urhepecha, como producto de la realización de talleres con los niños y jóvenes de Cherán, la iniciativa del Concejo Mayor, la organización de la Secretaría de Cultura del Consejo de los Bienes Comunales y el apoyo de GIRA, A. C., ECA, A. C. y la Red Temática sobre el Patrimonio Biocultural del Conacyt.

Podríamos seguir enumerando logros, avances y nuevos proyectos, pero conviene parar aquí e invitar a todos aquellos interesados en las experiencias de-

sarrolladas a viajar y conocerlas de cerca en directo y, como preparativo, leer en las fuentes que la propia comunidad nos brinda, tales como: <http://cheranmichoacan.com/>, así como ver muchísimos videos realizados por instituciones y personas solidarias con el proceso de Cherán K'eri en YouTube, Vimeo y otros medios.

No podemos decir que la respuesta a la segunda pregunta está completa si no agregamos que lo que hemos podido apreciar en los últimos años, en la convivencia directa, además de los logros sociales, es el crecimiento de un enorme sentido de la dignidad y la pertenencia a la enorme tradición P'urhepecha.

Como lo han señalado algunos de los miembros del Concejo Mayor lo importante no es hacer cosas, sino hacerlas con la participación de la mayoría y aprovechando el talento y las habilidades locales. Decía uno de ellos: “¡Aunque las máquinas vengan de fuera, nosotros debemos manejarlas para nuestro bien vivir!”. Es decir, no se trata de dejar de ser P'urhepecha para apropiarse creativamente de la tecnología y mantener la tradición del *sesi irekan*. Mantener fuerte la *xirangua*

Fotografía 6

Miles de pinitos del vivero de Cherán K'eri para *naná Kuérajpiri*



Fuente: archivo personal de AAV.

no equivale a vivir alejado de la modernidad, sino a modificar las perspectivas de esa modernidad, que trata de presentarse como avasalladora y homogeneizante.

Para qué quiere Cherán el autogobierno, le preguntamos a tatá Trinidad Ramírez, miembro del primer Concejo Mayor, y nos respondió de una manera muy sencilla y profunda: “¡Para poder trabajar y vivir en paz!”.

REFLEXIONES FINALES

La palabra de largo aliento del pueblo P’urhepecha afirma que su *xirangua*, su raíz ancestral, viene de lejos, se mantiene por su *siruki*, su tradición, y se renueva y rehace transformándose activamente a través de su *pindekua*, sus celebraciones y fiestas.

Es por ello que ante nuevos desafíos y problemas, se recurre tanto a las enseñanzas del pasado como del presente, de modo que las respuestas a las crisis son un conjunto de soluciones provenientes de ambas configuraciones. En los muy recientes acontecimientos en Cherán K’eri, podemos observar precisamente esa gran conjunción de perspectivas.

Cuatro de los ejemplos más importantes, entre otros, que vemos que provienen de las miradas al pasado, son los siguientes: *a*) la enorme decisión de las mujeres de Cherán K’eri, ante el derribo del gran *P’ukuri* del Manantial de la Cofradía y su acertada visión de que agotado ese manantial sus hijos comenzarían a sufrir hambre; esa decisión, de gran trascendencia para los siguientes años (y que poco se ha enfatizado en los textos escritos posteriormente), pone de relevancia a la mujer P’urhepecha y nos vuelve a enseñar que la *Juchari Uinapikua* es femenina y masculina; *b*) enfatizamos también la recurrencia a la fogata, al candil o “la lumbrada”, como también se le llama, como un espacio ancestral de diálogo, intercambio y toma de decisiones colectivas, que a partir de su multiplicación en los días de mayor tensión permitieron encontrar soluciones adecuadas a la crisis, y *c*) la decisión de recurrir a la Ronda Comunitaria reedita, sin duda alguna, las autodefensas organizadas por Casimiro Leco ante los embates de Inés Chávez García, y toda una historia de esfuerzos y sacrificios por mantener el territorio; esa fuerza inspirada en el pasado se expresó muy claramente en una manta que

decía: “*Jimboka Tati K'ericha itsa arhikatichani. Ka isi uinhapikua P'orbépicha no andani cheo*” (“Porque nuestros abuelos así nos enseñaron y de esta manera la fuerza del p'orbépicha nunca caerá”), y *d*) el nuevo sistema de elecciones basado en los usos y costumbres, que apela tanto a los acuerdos internacionales actuales, como a las leyes nacionales en la materia y que incluso estableció una nueva jurisprudencia.

Tres de los ejemplos, entre otros, en donde se recurre a las miradas del presente y la invención del futuro posible, son sin duda: *a*) la gestación de un gobierno colectivo, y no individual, que evite las decisiones personalistas y la corrupción; *b*) la negociación y diplomacia desplegadas ante las autoridades federales y estatales en la materia, para la autorización del funcionamiento y supervisión de la Ronda Comunitaria, y *c*) el gran vivero mecanizado, para lograr revertir la deforestación causada por la destrucción de los bosques de la comunidad.

Combinando ambos elementos, los cambios ocurridos son impresionantes, comparados con lo que ocurrió en por lo menos las tres décadas anteriores, en las que los únicos cambios visibles eran la eliminación de las “trojes” de madera para sustituirlas por casas “de material”, y una recurrente pavimentación de algunas calles del centro.

El dinamismo establecido por un pueblo que se preocupa por elegir de manera directa a los compañeros que coordinarán las obras, que se preocupa por el ejercicio de los recursos económicos, de la seguridad de todos los miembros de la comunidad, y de establecer programas de beneficio colectivo, le han dado a Cherán K'eri otro horizonte y perspectiva.

No es fácil, no va a ser fácil, nunca lo ha sido. Hacia mediados de enero de 2018, la noticia del asesinato de la joven Guadalupe Campanur Tapia, integrante de la Ronda Comunitaria para la Defensa de los Bosques (2012-2014), participante del taller “Conociendo y Re-conociendo Nuestro Territorio” (2013), y muy activa en las tareas comunitarias, volvió a mostrar las posibilidades del resurgimiento de la delincuencia que acechó a Cherán K'eri durante varios años. El Concejo Mayor solicitó a las procuradurías federal y estatal el esclarecimiento de los hechos y el castigo a los responsables. Por su parte, la Ronda Comunitaria se volvió a poner en alerta de inmediato.

Nuevas manifestaciones de solidaridad se vuelven a pronunciar. No están solos, ahora menos que en 2011.

Epílogo

Los P'urhepecha constituyen un pueblo originario y una de las culturas mesoamericanas ancestrales y persistentes del México profundo. Algunas de sus características son notables: idioma no emparentado con otros de México, es decir, sin familia lingüística conocida, pero con una creciente fortaleza demográfica, a pesar de la enorme migración que presenta. Su historia muestra grandes logros tecnológicos, como el uso del metal en la agricultura, al igual que rupturas, enormes cambios y simultáneamente formidables continuidades, que en esta segunda década del siglo XXI permiten pensar en su reconstitución como pueblo y que dicho perfil se acentuará en los próximos años.

En sus ceremonias, en constante actualización y reelaboración, los P'urhepecha dialogan con sus dioses —*Tatá Kuerájpiri*, *Naná Echeri*, *Tatá Juriata*, *Naná Kutsi*, entre muchos otros—, con la naturaleza, los animales, las plantas, el agua y los cerros; en ellas sostienen aspectos centrales de visión del mundo y sus complejos sistemas de intercambio, incluida la ayuda mutua, tanto al interior de la comunidad como entre ellas. Sin que los conflictos dejen de estar presentes, como tampoco las diferencias en las maneras de organización comunitaria y de vivir en contextos convulsos, la vida social de los pueblos mantiene elementos que los vinculan e identifican entre sí; se reconocen en lo propio y frente al vecino.

Esa forma de articulación entre el pueblo p'urhe y la naturaleza ha robustecido su sistema de saberes y prácticas, el cual nos enseña mucho de su persistencia, sabiduría y cultura, y, al mismo tiempo, puede impulsarnos a replantear los caminos para el diálogo intercultural que permita el asombro mutuo, la interacción productiva y respetuosa, así como la articulación y el diálogo de saberes.

En la concepción actual del pueblo P'urhepecha todos los elementos del mundo interactúan: humanos (hombres, mujeres, niños, ancianos), no humanos

(agua, viento, rocas, tierra), seres sobrehumanos (*japingua*, *miringua* o *sumbatsi*), dioses (*Nana Kuerájpiri*, *Tatá Juriata*, *Nana Kutsi*, *Tata Janikua* y muchos otros), porque todos son parte de un enorme entramado relacional de mutua dependencia. Esto nos muestra también cómo se acorta y desvanece la fuerte distinción entre lo vivo y no vivo, establecida por el naturalismo occidental y que ha sido propuesto como orientación universal.

Uno de esos elementos de enorme importancia es el agua, que no dudamos en calificar de elemento fundacional de la cultura P'urhepecha. Es también un marcador del año, pues establece claramente dos épocas: tiempo de aguas y tiempo de secas. Tanto las formas sociales para su acceso como las festividades asociadas a su presencia o ausencia son actividades mediadas por la reciprocidad y el intercambio, o causa de interminables conflictos cuando se desestructuran o rompen tales sistemas. Consideramos que la solución de la problemática del agua no provendrá sólo de los saberes técnicos ni sólo de los saberes locales, sino de ambos; no sólo de la inversión foránea o local, sino de ambas y, sin duda, debe dejarse atrás la imposición y la exclusión para dar paso al acuerdo, los consensos y la suma de voluntades.

Otro elemento de gran importancia para entender la dinámica actual del pueblo P'urhepecha es la concepción del territorio y la distribución y composición de los asentamientos, que no puede ser entendida como una distribución continua de asentamientos homogéneos, como tampoco excluir aquellos que fueron calificados en algún momento como “puramente mestizos”, porque ciudades, pueblos y ranchos de la región han tenido ritmos y rumbos de cambio diferentes a lo largo de la historia. Tanto en el proceso de formación como en los cambios del patrón de asentamientos en la región hay elementos compartidos, pero también variaciones locales que han marcado diferenciaciones orientadas a un desarrollo urbano y regional, con lo que se diluyen principios de organización socioterritorial que han regido muchos años atrás.

A pesar de tales fracturas, el territorio está constituido por un conjunto de lugares que, interrelacionados entre sí y contenidos en un espacio cuyos umbrales son reconocidos por propios y vecinos, dan sentido de pertenencia, así como también de precedencia y procedencia.

Usualmente pensamos en el territorio como espacio terrestre, obligados incluso por la raíz de ambas palabras, pero el pueblo P'urhepecha ha constituido su territorio con grandes y fundamentales espacios lacustres, lo que nos condujo a pensar en la estructuración de las relaciones entre territorios terrestres y acuáticos en la región, señalar las modalidades de las relaciones y los intercambios entre ellos, pues se trata de tejidos históricamente rastreables. Uno de los elementos culturales más importantes de esa configuración territorial es la canoa de madera de pino, objeto culturalmente configurado que fusiona valoraciones utilitarias, simbólicas y económicas.

Las canoas no se hacen a la orilla del lago, son los vecinos de los pueblos de la sierra quienes tienen los bosques y saben trabajar las canoas. Recordemos que hay por lo menos tres tipos de ellas, pero los vecinos de los pueblos ribereños e isleños saben utilizarlas, de manera que su elaboración es una actividad dialogada entre ambos: labrador de canoas (vendedor) y pescador usuario (comprador). Desde hace algunos años se han introducido por parte de Gobiernos federales y estatales, mediante supuestos “créditos preferenciales”, las canoas de fibra de vidrio, lo que ha dado lugar a un conjunto de controversias y problemáticas concomitantes, tales como la inseguridad de las nuevas canoas y el rompimiento de las relaciones territoriales ancestralmente establecidas, ante lo cual señalamos la importancia y conveniencia de establecer bosques sustentables para la elaboración de canoas y otros materiales de madera, para no tomar decisiones arbitrarias de cambio de instrumental tecnológico, como las que han abundado sobre la región.

Si el agua es elemento fundacional del pueblo P'urhépecha, los lagos y lagunas en las que han construido de mucho tiempo atrás su “destino” de pescadores, les ha otorgado un perfil inconfundible. Ahí están las embarcaciones, las redes y el sofisticado instrumental pesquero; la configuración del territorio acuático; su sistema de saberes y prácticas pesqueras y piscícolas; la manera de entender el lago y sus habitantes, y las relaciones de los seres del lago con la ribera y los cerros aledaños.

A diferencia de otros destinos presentes en la zona lacustre, entre los pescadores el habla cotidiana de la lengua p'urhe es un elemento de primera importancia, pues se refiere a los conocimientos y su transmisión, lo cual se refleja no

sólo en la manera de denominar a las especies nativas, el instrumental pesquero y los lugares, sino en conceptos y explicaciones que forman parte del conocimiento tradicional como construcción colectiva.

Actualmente, ninguno de los pobladores ribereños e isleños de la laguna de Pátzcuaro, como tampoco los investigadores que han estudiado la región, tenemos duda alguna de que nos encontramos frente a una problemática socioambiental de dimensiones muy amplias, de una gran complejidad, que no admite propuestas improvisadas, ni unilaterales e impuestas, ni voluntaristas, ni parciales, como tampoco sólo de corto plazo, puesto que lo que está en juego es la vida de un pueblo, una cultura y una región. Como muy pocas veces se ve y se escucha la voz de las personas de los pueblos, en este libro hemos enfatizado sus visiones del problema, así como su propuestas y perspectivas.

Se trata de la búsqueda de soluciones consensadas, la puesta en marcha de otras maneras de relacionarnos y la generación de políticas públicas cultural, ética y científicamente pertinentes alrededor de un pueblo originario y su ambiente, además de la vida productiva y económica de una región. La propuesta es una nueva perspectiva, ya no la de acercar un conocimiento a otro, aun con la mejor de las intenciones, sino la de lograr un *diálogo de saberes*, altamente productivo entre ambos sistemas de conocimiento.

Los Gobiernos estatales de los últimos tres sexenios insisten en la “vocación” turística de la laguna, pero recordemos que ella ha sido fuente de sustento y producción para sus pobladores isleños y ribereños, y no será un lago “artificializado” el que convoque la admiración por la conservación de la biodiversidad y la naturaleza.

Es necesario impulsar y fortalecer las poblaciones de especies de nativas, innovar bajo principios propios los conocimientos y las tecnologías locales para fomentar las pesquerías, aprovechar el lirio acuático en lugar de insistir en las erráticas y costosas campañas para “combatirlo”, y estimular la elaboración de canoas de madera a partir del cultivo de bosques sustentables, apoyar el desarrollo local y regional por y con los P’urhepecha habitantes de la región y que no se insista en políticas de introducción de especies exóticas de peces o de otros animales y plantas, ni en los planes para el empobrecimiento vía sustitución de las redes o embarcaciones, como parte de la tecnología pesquera.

Como fue señalado enfáticamente: ¿el aprovechamiento de los recursos de la laguna y la existencia del pez blanco deben ser considerados como un bien público o como un bien común? La acción institucional parece estar orientada hacia la primera opción, mientras los pescadores y pobladores ribereños e isleños han señalado que su derecho a los recursos lacustres dimanar de un *derecho natural de tiempo inmemorial*, con lo cual estamos totalmente de acuerdo.

El nuevo capítulo: “El *achojki*: importancia cultural, aprovechamiento, problemática e iniciativas para su conservación”, nos muestra al ajolote de Pátzcuaro (*Ambystoma dumerilii*), uno de los habitantes más famosos y relevantes, al cual se le veneraba como una deidad importante, al igual que a su pariente, el famosísimo *axolotl* (*Ambystoma mexicanum*) de los lagos de la cuenca de México, con el que guarda muchas semejanzas. Recientemente, el *achojki* ha resurgido en forma de petroglifo en la isla de Janitzio, lo que nos muestra simbólicamente su alta capacidad de resistencia y persistencia. Su gran importancia deriva también de la utilidad que le otorga el pueblo P’urhepecha como alimento y medicina desde muchos siglos atrás. Pero no solo en esa dimensión, pues como veremos en los esfuerzos actuales por lograr su crianza y reproducción, las experiencias con uno han logrado enseñanzas para el otro. En este capítulo hemos revisado las formas en que muy diversas personas e instituciones asumen la tarea de impulsar la conservación de una especie muy significativa e importante, y a la par, de un gran patrimonio o legado biocultural como la laguna de Pátzcuaro.

La palabra P’urhepecha de largo aliento se abre paso en el siglo XXI, persiste y resiste a pesar de múltiples problemas y obstáculos. Los vaticinios que la consideraban condenada a desaparecer en la segunda mitad del siglo XX no se cumplieron, aunque se hizo todo lo posible. Más que profecías, era el deseo de coronar con éxito las políticas de castellanización. Ya señalamos que aun sin parentesco lingüístico con otros idiomas mesoamericanos, la lengua P’urhepecha guarda una gran centralidad, como puede inferirse a partir de la enorme importancia identitaria del discurso del *Petámuti* en la fiesta de *Equata-Consquaro*, en presencia del *Cazonci*, los personajes del señorío, y su multiplicación por sacerdotes menores en todas las regiones y provincias del *Irehecua*.

Derivado de esa centralidad de la palabra, hoy tenemos en el *P’urhepecherio* la gran importancia del *Uandari*, el “artista de la palabra”, personaje que despliega

su educada y excelsa voz sólo cuando se requiere, cuando la ocasión y el momento preciso lo ameritan, porque cuidar y enunciar las más bellas y profundas palabras no se hace en cualquier momento del día ni del año. La palabra reúne y congrega a todas y todos mediante eventos como los Encuentros de Tradición Oral o cuando la *pirekua*, la palabra cantada, se anuncia en una fiesta, en una esquina del barrio o en un festival abierto. La palabra se siembra y se cultiva, como el maíz, en las formas de *uandanskuecha*, *jakak'ukuecha* y *chanandirikuecha*, entre otras maneras cotidianas del intercambio de palabras, de la belleza del vínculo oral.

La palabra de largo aliento se ha recuperado y reelaborado en la *Kurhikuaeri k'uinchekua*, Fuego Nuevo o fiesta del Año Nuevo P'urhepecha, celebrada, o como se dice también, retomada, a partir de 1983. Y su multiplicación ocurre ahora en un *P'urhepecherio* muy expandido fuera de Michoacán y de México, en los muchos lugares donde hoy viven los P'urhepecha.

Por medio de la eterna palabra o la voz de largo aliento, el pueblo P'urhepecha afirma que su *xirangua*, su raíz ancestral, viene de lejos, se mantiene por su *siruki*, su tradición y se renueva y rehace, transformándose permanentemente, a través de su *pindekua*, sus celebraciones y fiestas. Por ello, ante los nuevos desafíos y problemas, se recurre tanto a las enseñanzas del pasado como a las del presente, y las respuestas a las crisis conjugan soluciones provenientes de ambas esferas.

La fuerza proveniente del pasado tuvo una expresión diáfana y concisa, imposible de superar con otras narrativas, en la manta que los comuneros de Cherán K'eri colocaron durante los días de crisis en una de las calles principales de la comunidad, que decía: "*Jimboka Tati K'ericha itsa arbikatichani. ka isi uinhapikua P'orhépicha no andani cheo*" (Porque nuestros abuelos así nos enseñaron y de esta manera la fuerza del P'urhepecha nunca caerá). Enfatizamos en el texto la relevancia de la mujer P'urhepecha en este proceso, porque nos vuelve a enseñar que la *Juchari Uinapikua* es femenina y masculina.

Una de las soluciones inspiradas en el presente, y sin precedente en las comunidades indígenas de Michoacán, es el establecimiento de formas de gobierno comunal, no individual, que busquen la conciliación y eviten las decisiones personalistas, la corrupción y las presiones políticas, económicas y delincuenciales sobre una sola persona.

Epílogo

Los avances logrados durante las últimas dos décadas son impresionantes en comparación con las tres décadas anteriores. Se ha establecido un dinamismo que le ha dado a Cherán K'eri otro horizonte y nuevas perspectivas. No es fácil, no va a ser fácil, nunca lo ha sido, pero regresar a lo ya conocido sería para peor. Otros pueblos antes de Cherán K'eri, como Nurío; otros después, como San Felipe de los Herreros, Pichátaro, Arantepacua, Naranja, Tiríndaro, Zipiajo, Nahuatzen, entre varios más, han trazado sus propios rumbos, rehaciendo su largo caminar y reelaborando nuevas rutas en su historia.

Fuentes consultadas

ENTREVISTAS

- Naná Adelaida Cucué. (2011-2017). Conversaciones y testimonios, Cherán K'eri y Ciudad de México.
- Tatá Fidel Sebastián. (2014-2016). Conversaciones, Comachuén, Municipio de Nahuatzen, Michoacán.
- Tatá Mauricio Dolores. (2015). Conversaciones y testimonios, Ichupio, Municipio de Tzintzuntzan, Michoacán.
- Tatá Trinidad García. (2012-2016). Conversaciones y testimonios, Cherán K'eri y Ciudad de México.

HEMEROGRAFÍA

- Crítica*, Pátzcuaro, Michoacán, 18 de junio de 1971.
- Crítica*, Pátzcuaro, Michoacán, 23 de septiembre de 1971.
- Crítica*, Pátzcuaro, Michoacán, 24 de septiembre de 1971.
- Diario Oficial de la Federación*, Distrito Federal, 30 de abril de 1998.
- El Universal*, nota del corresponsal Ignacio Roque Madriz, 1 de marzo de 2002.
- La Voz de Michoacán*, Morelia, Michoacán, 30 de abril de 1960.
- La Voz de Michoacán*, Morelia, Michoacán, 12 de agosto de 1963.
- La Voz de Michoacán*, Morelia, Michoacán, 17 de junio de 1969.
- La Voz de Michoacán*, Morelia, Michoacán, 18 de junio de 1969.
- La Voz de Michoacán*, Morelia, Michoacán, 9 de abril de 1970.
- La Voz de Michoacán*, Morelia, Michoacán, 1 de marzo de 1972.

- La Voz de Michoacán*, Morelia, Michoacán, 4 de julio de 1972.
La Voz de Michoacán, Morelia, Michoacán, 4 de agosto de 1972.
La Voz de Michoacán, Morelia, Michoacán, 19 de marzo de 1974.
La Voz de Michoacán, Morelia, Michoacán, 20 de marzo de 1975.
La Voz de Michoacán, Morelia, Michoacán, 9 de marzo de 1977.
La Voz de Michoacán, Morelia, Michoacán, 30 de enero de 1980.
La Voz de Michoacán, Morelia, Michoacán, 22 de julio de 2011.

MATERIALES AUDIOVISUALES, RADIOS Y PÁGINAS WEB

- Asociación Mundial de Radios Comunitarias. Actualizado en agosto de 2017, consultado el 2 de febrero de 2018, www.amarcMexico.org.
- CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas). Consultado el 20 de septiembre de 2017, www.cdi.gob.
- Cherán. Consultado en octubre de 2016, <https://vimeo.com/33056458>.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. Consultado en marzo de 2023, www.inpi.gob.mx.
- Mensaje de la Comunidad de Arantepacua, parte 1, *Fuego Nuevo P'urhépecha*, 2 de febrero de 2016. Consultado en diciembre de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=xcSqVuxfOn4>.
- P'urhépecha, página comunitaria. Consultada mucho y siempre, <http://www.purepecha.mx>.
- Radio Juchári Uinápekua. Escuchada y consultada el 2 de febrero de 2018, <http://radio.juchariuinapekua.org>.
- Resistencia de Cherán. Consultado en febrero de 2017, <https://vimeo.com/33056989>.
- Xiranhua Kuskua Radio Xarakuaru (Jaracuaro). Consultada el 15 de enero de 2018, www.xirahua.com.mx/radio.htm.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar-Miguel, Xóchitl, Gerardo Legorreta y Gustavo Casas-Andreu. (2009). “Reproducción *ex situ* en *Ambystoma granulosum* y *Ambystoma lermaense* (*Amphibia: Ambystomatidae*)”, *Acta Zoológica Mexicana*, vol. 25, núm. 3, pp. 443-454.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. ([1953] 1991). *Las formas de gobierno indígena*. México, Imprenta Universitaria.
- Alaye-Rahy, Norma. (2006). *Actualización de la información técnica para el manejo pesquero del lago de Pátzcuaro y actividades relativas a la ejecución del plan de manejo*, documento interno. Pátzcuaro, Instituto Nacional de la Pesca, Centro Regional de Investigación Pesquera Pátzcuaro.
- Alboreo Zárate, Beatriz. (1995). *Tules y sirenas. El impacto ecológico y cultural de la industrialización en el Alto Lerma*. México, El Colegio Mexiquense, Gobierno del Estado de México.
- Alcalá, Jerónimo de. (2000). *Relación de Michoacán*, coordinado por Moisés Franco Mendoza, paleografía de Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz. Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/rm/indiceRM2.asp>.
- Alcalá, Jerónimo de. (2008). *Relación de Michoacán*, estudio introductorio de Jean-Marie G. Le Clézio. Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán.
- Alonso Álvarez, Onofre. (1983). *Fiesta del Señor del Calvario en Pamatácuaro*, Cuadernos de trabajo, 47. Uruapan, Unidad Regional Michoacán, Dirección General de Culturas Populares, SEP.
- Altbach Pérez, Daniel. (2015). “Antecedentes y formación del concepto de Mesoamérica. Los primeros debates”, *Disyuntivas. Cuaderno de Pensamiento y Cultura*, vol. III, pp. 15-52.
- Alzate, José Antonio. ([1790] 1831). “Ajolotl. Descripción topográfica de México”, *Gacetas de Literatura de México*, colección digital UANL, tomo II, parte 2, pp. 53-55. Consultado en marzo 2023, cdigital.dgb.uanl.mx.
- Amezcuca Luna, Jarco y Gerardo Sánchez Díaz. (2015). *P'urhépecha (Purépechas)*. México, CDI.

- Amos William y Andrew Balford. (2001). "When Does Conservation Genetics Matter?", *Heredity*, núm. 87, pp. 257-265.
- Anónimo. (1991). *Diccionario grande de la lengua de Michoacán*, introducción, paleografía y notas de J. Benedict Warren, 2 tomos, colección Fuentes de la Lengua Tarasca o Purépecha, núm. v. Morelia, Fimax Publicistas.
- Antonio Joaquín, Jorge. 1980. *Abecedario de la lengua purépecha*. Pátzcuaro, SEP, CIS, INAH, INI.
- Appadurai, Arjun. (1991). "Las mercancías y la política del valor", en Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, colección Los Noventa, 79. México, Conaculta, Grijalbo, pp. 17-87.
- Aragón Andrade, Orlando. (2012). "Opinión sobre la viabilidad, legalidad y constitucionalidad para elección por 'usos y costumbres' de la comunidad Purépecha de Cherán, Michoacán", *Expresiones*, núm. 15, 2.^a época, abril, pp. 31-46.
- Aragón Andrade, Orlando. (2016). "¿Por qué pensar desde las epistemologías del Sur la experiencia política de Cherán? Un alegato por la igualdad e interculturalidad radical en México", *Nueva Antropología*, vol. xxix, núm. 84, enero-junio, pp. 143-161.
- Argueta Villamar, Arturo. (1982). *Tradición oral en Michoacán: encuentro y repropiciación de culturas*, 7. Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, pp. 2-3.
- Argueta Villamar, Arturo. (1983). "Los ancianos cuentan: encuentros de tradición oral indígena", en Jas Reuter (comp.), *Indigenismo, pueblo y cultura*. México, Consejo Nacional Técnico de la Educación, SEP, pp. 131-144.
- Argueta Villamar, Arturo. (1984). *Bibliografía sobre el pueblo y el área P'urhépecha*. México, SEP, UMSNH.
- Argueta Villamar, Arturo. (1986). "Japóndarhu anápu o de la pesca en los lagos michoacanos", en Luis María Gatti (coord.), *Los pescadores de México*, Cuadernos de la Casa Chata, 122. México, CIESAS, MNCP.
- Argueta Villamar, Arturo. (1988). "Etnobiología y civilización mesoamericana", *México Indígena*, vol. iv, núm. 24, pp. 17-23.
- Argueta Villamar, Arturo. (1995). "Los P'urhépecha", en *Etnografías contemporáneas de los pueblos indígenas de México. Región Centro*. México, INI, pp. 215-288.

- Argueta Villamar, Arturo. (2008). *Los saberes P'urhépecha: los animales y el diálogo con la naturaleza*. México, UNAM, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Juan Pablos.
- Argueta Villamar, Arturo. (2011). “El diálogo de saberes, una utopía realista”, en Arturo Argueta, Eduardo Corona y Paul Hersch (coords.), *Saberes locales y diálogo de saberes en México*. Cuernavaca, CRIM-UNAM, Universidad Iberoamericana.
- Argueta Villamar, Arturo y Aída Castilleja González. (2008). “El agua entre los P'urhépecha de Michoacán”, *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 3, núm. 5, septiembre, pp. 64-87.
- Argueta Villamar, Arturo y Aída Castilleja González. (2018). “Conocimientos y tecnologías P'urhépechas sobre la pesca en el lago de Pátzcuaro”, en Enrique Florescano y Gerardo Sánchez (eds.), *Pez blanco de Michoacán*. Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Michoacana.
- Argueta Villamar, Arturo, Delia Cuello y Francisco Lartigue. (1986). *La pesca en aguas interiores*, Cuadernos de la Casa Chata, 122. México, CIESAS.
- Argueta Villamar, Arturo, Arnulfo Embriz y José Luis Noria. (1993). “Kikapú, cazadores rituales”, *México Indígena*, núm. 11, pp. 49-52.
- Argueta Villamar, Arturo, Luis Escalera, Rodolfo Rodríguez y Tzintia Velarde. (2018). “Biodiversidad y conservación a partir de las iniciativas y los conocimientos locales en el Lago de Pátzcuaro, Michoacán”, en Arturo Argueta Villamar, Martha Elena Márquez y Martín Puchet (coords.), *Protección, desarrollo e innovación de conocimientos y recursos tradicionales*. México, Seminario de Investigación Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural, UNAM, pp. 91-105.
- Argueta Villamar, Arturo y Tzintia Velarde Mendoza. (2018). “Achójki o ajolote”, en Arturo Argueta Villamar, Ángel Moreno, Abigail Aguilar y Eduardo Corona (coords.), *Las plantas, animales y hongos fundamentales para los pueblos de México*, tomo 1. México, Red Temática del Patrimonio Biocultural, Conacyt, pp. 82-88.

- Arnauld, Charlotte, Patricia Carot y Marie-France Fauvet-Berthelot. (1993). “Arqueología de las lomas en la cuenca lacustre de Zacapu, Michoacán, México”, *Cuadernos de Estudios Michoacanos*, núm. 5.
- Ávila, Patricia. (1992). “Uso y manejo del agua en los asentamientos humanos”, en Víctor Toledo, Pedro Álvarez-Icaza y Patricia Ávila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000*. México, Fundación Friedrich Ebert, pp. 181-206.
- Ávila, Patricia. (1996). *Escasez de agua en una región indígena. El caso de la Meseta Purépecha*. Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán.
- Ávila, Patricia (ed.). (2002). *Agua, cultura y sociedad*. México: El Colegio de Michoacán, Instituto Mexicano de Tecnología del Agua.
- Ávila, Patricia. (2006). *Escasez de agua en una región indígena de Michoacán*. México, El Colegio de Michoacán.
- Ávila, Patricia. (2008). “La cultura del agua en los pueblos indígenas de la Meseta Purépecha”, en Israel Sandre y Daniel Murillo (eds.), *Agua y diversidad cultural en México*, serie Agua y Cultura del PHI-LAC, 2. UNESCO, pp. 39-53.
- Báez-Jorge, Félix. ([1998] 2008). *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, 2.^a ed. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Barabas, Alicia. (2004a). “Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo 1, colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México, serie Ensayos. México, INAH, pp. 13-36.
- Barabas, Alicia. (2004b). “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico”, *Alteridades*, vol. 14, núm. 27, enero-junio, pp. 105-119.
- Barabas, Alicia. (2006). “Etnoterritorialidad sagrada”, en Alicia Barabas (coord.), *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México, INAH, Miguel Ángel Porrúa, pp. 49-123.
- Beals, Ralph L. (1946). *Cheran: A Sierra Tarascan Village*. Washington, D. C., Smithsonian Institution. / Edición en español, (1992). *Cherán: un pueblo en la Sierra Tarasca*. México, El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura.

- Berger, John. ([1979] 1990). "Los sobrevivientes", *México Indígena*, núm. 8, nueva época, mayo, pp. 23-30.
- Berlanga-Robles, C., J. Madrid-Vera y A. Ruiz-Luna. (2002). "Fish Abundance and Trophic Structure from the Commercial Catch in Lake Patzcuaro, Mexico", *Hydrobiologia*, núm. 467, pp. 117-122.
- Biar, Alexandra. (2012). "La navegación lacustre, un rasgo primordial de los Mexicas", *Arqueología Mexicana*, vol. 20, núm. 115, mayo-junio, pp. 18-23.
- Bishop, Joyce Mildred. (1977). *El corazón de un pueblo: A Study of the Religious Cargo System of San Juan Parangaricutiro, Michoacán*, tesis de doctorado, University of California.
- Bohem, Brigitte. (1986). *Formación del Estado en el México prehispanico*. Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1981). "Cuarto Tribuna Russell. Testimonios de la dignidad y la ignominia". *Nexos*, núm. 40, 1 abril.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1987a). *La teoría del control cultural y el estudio de los procesos étnicos*, Cuadernos de la Casa Chata, año 2, núm. 3, pp. 23-43.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1987b). *México profundo: una civilización negada*. México, CIESAS, SEP.
- Brand, Donald. (1951). *Quiroga: A Mexican Municipio*. Washington, D. C., Smithsonian Institution.
- Brand, Donald. (1952). "Bosquejo histórico de la geografía y la antropología en la región tarasca", *Anales del Museo Michoacano*, segunda época, núm. 5, pp. 43-153.
- Brand, Donald. (1962). "The Status of Ethnozoologic Studies in Mesoamerica", en *Actas y Memorias del xxxv Congreso Internacional de Americanistas*, tomo 3, pp.131-140.
- Brandon, R. (1976). "Spontaneous and Induced Metamorphosis of *Ambystoma dumerilii* (Dugès): A Paedogenetic Mexican Salamander, under Laboratory Conditions", *Herpetologica*, vol. 32, núm. 4, pp. 429-438.
- Broda, Johanna. (1991). "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*. México, UNAM, pp. 461-500.

- Broda, Johanna. (2001). "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Conaculta, Fondo de Cultura Económica, pp. 15-45.
- Buen, Fernando de. (1944). "Los lagos michoacanos, II: el Lago de Pátzcuaro", *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, vol. v, núms. 1-2, pp. 98-125.
- Caballero, Javier. (1981). "Excursión a la Cuenca de Pátzcuaro", en *Guías botánicas de excursiones en México*, VIII Congreso Mexicano de Botánica, núm. v, pp. 77-117.
- Cabrera, Rosalinda y Arturo Argueta Villamar. (1984). *Equata-conscuaro. Fiesta Anual de la Memoria Purépecha*. Uruapan, Unidad Regional Michoacán, Dirección General de Culturas Populares.
- Calfee, Robin C., Christine M. Bridges y Edward E. Little. 2006. "Sensitivity of Two Salamander (*Ambystoma*) Species to Ultraviolet Radiation", *Journal of Herpetology*, vol. 40, núm. 1, pp. 35-42.
- Carabias, Diego, Lira Nicolás, Adán, Leonor. (2010). "Reflexiones en torno al uso de embarcaciones monóxilas en ambientes boscosos lacustres precordilleranos andinos, zona centro-sur de Chile, Magallanía (Chile)", *Magallania (Punta Arenas)*, vol. 38, núm. 1, pp. 87-108. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442010000100006>.
- Cárdenas, Efraín. (1990). "Fases de ocupación prehispánica en la Cuenca de Pátzcuaro", *Anales del Museo Michoacano*, núm. 2, 3.^a época, pp. 25-43.
- Carrasco, Pedro. (1957). *Tarascan Folk Religion*. Nueva Orleans, Middle American Research Institute, Tulane University.
- Casas-Andreu, Gustavo, Ricardo Cruz Aviña y Xóchitl Aguilar Miguel. (2004). "Un regalo poco conocido de México al mundo: el ajolote o axolotl (*Ambystoma: Caudata: Amphibia*), con algunas notas sobre la crítica situación de sus poblaciones", *Ciencia Ergo Sum*, vol. 10, núm. 3, noviembre 2003-febrero 2004, pp. 304-308.
- Casas-Andreu, Gustavo y Clarence J. McCoy. (1979). *Anfibios y reptiles de México. Claves ilustradas para su identificación*. México, Limusa.
- Casey, Edward. (1996). "How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time. Phenomenological Prolegomena", en Steven Feld y Keith

- H. Basso (eds.), *Senses of Place*, Advancer Seminar Series. Nuevo México, School of American Research Press, pp. 13-52.
- Castile, George Pierre. (1974). *Cherán: la adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*. México, INI, SEP.
- Castilleja, Aída. (1992a). “María Valdez... María Kachacha: las fiestas del agua en dos comunidades de la Cuenca del Lago de Pátzcuaro”, *Anales del Museo Michoacano*, suplemento, núm. 4, pp. 135-147.
- Castilleja, Aída. (1992b). “Población”, en Víctor M. Toledo, Pedro Álvarez-Icaza y Patricia Ávila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000*. México, Fundación Friedrich Ebert, pp. 239-296.
- Castilleja, Aída. (2001). “¿A qué nos referimos cuando hablamos de la región purépecha?”, *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, nueva época, núm. 64, octubre-diciembre, pp. 21-33.
- Castilleja, Aída. (2003). “Purécherio, juchá echerio. El pueblo en el centro”, en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, vol. III, coordinado por Alicia Barabas, colección Etnografía de los Pueblos Indígenas, serie Ensayos. México, INAH, pp. 249-329.
- Castilleja, Aída. (2004). “La fiesta del Corpus Christi o Chanantskua en pueblos purépechas de Michoacán”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, serie Estudios Monográficos. México, INAH, pp. 387-413.
- Castilleja, Aída. (2007). *Construcción social y cultural de categorías referidas al espacio. Un estudio en pueblos purépecha*, tesis para obtener el grado de doctor en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Castilleja, Aída. (2008). “El espacio doméstico en pueblos purépecha como producto histórico y cultural”, en Eugenia María Azevedo (coord.), *La vivienda purépecha. Historia, habitabilidad, tecnología y confort de la vivienda purépecha*. Morelia, Coordinación de la Investigación Científica, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología, pp. 66-88.
- Castilleja, Aída. (2010). “Sistemas de conocimiento en competencia: un estudio en pueblos purépecha”, en Arturo Argueta Villamar, Eduardo Corona

- y Paul Hersch (coords.), *Saberes locales y diálogo de saberes*. México, CRIM-UNAM, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro-Morelos, Proyecto Compartiendo Saberes, Fonciycyt 55295.
- Castilleja, Aída. (2011). “Ofrenda para las ánimas. Un estudio de caso en un pueblo purépecha”, en Catharine Good y Laura Elena Corona (coords.), *Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH, Conacyt, pp. 151-166.
- Castilleja, Aída. (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*, vol. II, colección Etnografía de los Pueblos Indígenas, serie Ensayos. México, INAH.
- Castilleja, Aída y Gabriela Cervera. (2004). “Pureecheerio, jucha echeerio. El pueblo en el centro”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolismo sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomo III, colección Etnografía de los Pueblos Indígenas, serie Ensayos. México, INAH.
- Castillo Janacua, Jesús. (1988). *Paracho durante la Revolución. Estampas y relatos 1890-1930*. Morelia, Balsal Editores.
- Castro, Felipe y Cristina Monzón. (2008). “El lenguaje del poder: conceptos tarascos en torno a la autoridad”, en Guilhem Olivier (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*. México, UNAM, pp. 32-46.
- Castro Leal, Marcia. (1986). *Tzintzuntzan. Capital de los Tarascos*. Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán.
- Castro Leal, Marcia, Clara Luz Díaz y Ma. Teresa García. (1989). “Los Tarascos”, en Enrique Florescano (ed.), *Historia general de Michoacán*, vol. I. Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, pp. 193-304.
- CBC-Cherán, GIRA, A. C. y CE Cherán. (2015). *Cherán K’eri, Atlas cartográfico comunitario*. México, Cherá K’eri.
- Centro de Estudios Sociales y Ecológicos, A. C. (1987). *Crónica de 50 años de ecología y desarrollo en la región de Pátzcuaro 1936-1986*. Pátzcuaro, CESE, International Institute for Environment and Development.

- Cervantes de Salazar, Francisco. (1985). *México en 1554. Túmulo imperial*, colección Sepan Cuantos, 25. México, Porrúa.
- Cervantes Sánchez, Juan Manuel y Teresa Rojas Rabiela. (2000). “Introducción del lirio acuático (*Eichhornia crassipes*) a México durante el porfiriato”, *Quiipu*, vol. 13, núm. 2, mayo-agosto, pp. 177-190.
- Chacón Torres, Arturo. (1993). *Pátzcuaro, un lago amenazado. Bosquejo limnológico*. Morelia, UMSNH.
- Chacón Torres, Arturo. (2000). *Calidad del agua e hidrodinámica en la zona sur de Pátzcuaro*. Morelia, FMCN, INERENA, UMSNH.
- Chacón Torres, Arturo. (2002). *Impacto ambiental del dragado en el lago de Pátzcuaro. Aportes al proyecto Pátzcuaro. Estudios, propuestas y avances para la restauración del Lago de Pátzcuaro*, versión en línea.
- Chamoreau, Claudine. (2009). *Hablemos P’urhepecha*. Morelia, UIIM, IIH-UMSNH, IRD.
- Chamoreau, Claudine y Arturo Argueta Villamar. (2011). “Lo animado y lo inanimado entre los P’urhépecha de Michoacán”, en Perig Pitrou, Ma. del Carmen Valverde y Johannes Neurath (coords.), *La noción de vida en Mesoamérica*. México, UNAM, CEMCA, pp. 95-117.
- Chaparro-Herrera, Diego de Jesús. 2007. *Biología de la alimentación de *Ambystoma mexicanum*: implicaciones para su conservación*, tesis de maestría en Ciencias Biológicas, Facultad de Estudios Superiores Iztacala, UNAM, México.
- Chávez, Máximo (comp.). (1985). “Los Orejas rajadas”. *México Indígena*, núm. 4, pp. 54-55.
- Clavijero, Francisco Javier. ([1780] 1976). *Historia antigua de México*. México, Porrúa.
- Códice Florentino*. (1980). Edición facsimilar del manuscrito de 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 tomos. México, Gobierno de México.
- Colectivo Angátapu. (2013). *Cherán K’eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio*. México, Concejo Mayor, Consejo de los Bienes Comunales, Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural, ECA, GIRA.

- Colectivo Angátapu. (2016). *Juchari Echerio. Miiuntskani ka Miiuntaskurbhintani Juchari Echerirhu*. México, Concejo Mayor, Consejo de los Bienes Comunes, Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural, ECA.
- Collins, James y Andrew Storfer. (2003). “Global Amphibian Declines: Sorting the Hypotheses”, *Diversity and Distributions*, núm. 9, pp. 89-98.
- Contreras Jaimes, Belinda, Andrés Camou Guerrero, Bárbara Ayala Orozco y Pedro Sergio Urquijo Torres. (2022). “Historia de las organizaciones pesqueras en la cuenca del Lago de Pátzcuaro, Michoacán, 1930-2020”, *Región y Sociedad*, vol. 34, e1497.
- Corona Núñez, José. (1948). “Esquema de deidades de los Tarascos antiguos”, en *El Occidente de México*. México, Sociedad Mexicana de Antropología.
- Cuello, Delia. (1985). “Los pescadores de Zirahuen”, en Luis María Gatti, *Los pescadores de México*. Cuadernos de trabajo, 122. México, MNCP, CIESAS, pp. 157-197.
- Cuevas Cardona, Consuelo. (2012). “Derechos de propiedad en la historia natural. Patentes mexicanas, 1855-1900”, en Luz Fernanda Azuela y Rodrigo Vega y Ortega (coords.), *Naturaleza y territorio en la ciencia mexicana del siglo XIX*. México, Instituto de Geografía, UNAM, pp. 65-84.
- Darwin, Charles. ([1859] (1988). *El origen de las especies*. Madrid, Espasa Calpe.
- De Buen, Fernando. (1944). “Los lagos michoacanos, II”, *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, núm. 5, pp. 99-125.
- Descola, Philippe. ([2005] 2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Descola, Philippe. (2009). “Seminario Cosmología y ontología: un enfoque antropológico”, impartido por Philippe Descola, 28 y 30 de septiembre y 2 de octubre, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Ciudad de México.
- Diario Oficial de la Federación*. (2009). “Norma Oficial Mexicana NOM-036-PESC-2007. Pesca responsable en el Lago de Pátzcuaro ubicado en el Estado de Michoacán. Especificaciones para el aprovechamiento de los recursos pesqueros”, expedida por Wolfgang Rodolfo González-Muñoz. *Diario Oficial de la Federación*, primera sección, 2 de marzo de 2009.

- Dietz, Gunther (1999). *La comunidad Purhépecha es nuestra fuerza. Etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en México*. Quito, Abya Yala.
- Dimas Huacuz, Néstor. (1994). “La tradición de la pirekua en la sociedad p’urhépecha”, *Relaciones*, núm. 59, pp. 297-307.
- Duellman, William E. (1961). “The Amphibians and Reptiles of Michoacan, Mexico”, *University of Kansas Publications, Museum of Natural History*, vol. 15, núm. 1, pp. 1-148.
- Duellman, William E. y Linda Trueb. (1986). *Biology of Amphibians*. Nueva York, McGraw-Hill.
- Dugès, Alfredo. (1870) “Una nueva especie de ajolote de la Laguna de Pátzcuaro”, *La Naturaleza*, vol. 1, núm. 1, pp. 241-244.
- Embriz Osorio, Arnulfo. (1984). *La liga de comunidades y sindicatos agraristas del estado de Michoacán*. México, CEHAM.
- Enkerlin, Luise y José Luis Punzo. (2022). “Señores’ y ‘Señoríos’. La constitución territorial en el Michoacán temprano. Una visión desde la historia y la arqueología”, en Gilda Cubillo (coordinadora), *Nobleza y señores indígenas en las órbitas prehispánica, colonial y decimonónica*, INAH, México, pp. 65-103.
- Espejel, Claudia. (2008). *La justicia y el fuego. Dos claves para entender la Relación de Michoacán*. México, Colmich.
- Ettinger, Catherine. (1999). *Las transformaciones de los asentamientos de la cuenca lacustre de Pátzcuaro. Siglos XVI y XVII*. Morelia, UNAM, UMSNH.
- Flores Farfán, José Antonio y Cleofas Ramírez Celestino (coords.). (2017). *Axolotl - El ajolote*, edición bilingüe náhuatl-español. México, CNDH, CIESAS, Linguapax.
- Foster, George M. (1962). *Cultura y conquista*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Foster, George M. (1972). *Tzintzuntzan*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Foster, George M. y Gabriel Ospina. (1949). *Empire’s Children. The People of Tzintzuntzan*. Washington, D. C., Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.
- Franco Mendoza, Moisés. (1994). “Siruki. La tradición entre los p’urhépecha”, *Relaciones*, vol. xv, núm. 59, verano, pp. 209-238.
- Franco Mendoza, Moisés. (2015). *Erámakakua. La utopía de Maturino Gilberti*. Zamora de Hidalgo, Colmich.

- Frías-Alvarez, Patricia, J. Jaime Zúñiga-Vega y Oscar Flores Villela. (2010). "General Assessment of the Conservation Status and Decline Trends of Mexican Amphibians", *Biodiversity Conservation*, núm. 19, pp. 3699-3742.
- Friedrich, Paul. (1969). "On the Meaning of the Tarascan Suffixes of Space", suplemento de *International Journal of American Linguistics*, memoria 23, vol. 35, núm. 4, octubre, parte II.
- Friedrich, Paul. (1981). *Revolución agraria en una aldea mexicana*. México, Fondo de Cultura Económica, CEHAM.
- Frost, Darrel R. (2009). *Amphibian Species of the World: An Online Reference*, versión 5.3, 12 de febrero de 2009.
- Frost, Darrel R., Taran Grant, Julian Faivovich, Raoul H. Bain, Alexander Haas, Célio F. B. Haddad, Rafael O. De Sá, Alan Channing, Mark Wilkinson, Stephen Donnellan, Christopher Raxworthy, Jonathan A. Campbell, Boris L. Blotto, Paul Moler, Robert C. Drewes, Ronald A. Nussbaum, John D. Lynch, David M. Green y Ward C. Wheeler. (2006). "The Amphibian Tree of Life", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, núm. 297, pp. 1-291.
- Gallardo Ruiz, Juan. (2002). *Medicina tradicional purhépecha*. México, El Colegio de Michoacán, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán.
- García Alcaraz, Agustín. (1976). "Estratificación social entre los tarascos prehispánicos", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. México, SEP, INAH.
- García Alcaraz, Agustín. (1979). "Vocabulario p'urhépecha del siglo XVI, *Kue-rauaperi*", *Revista de Aniversario del Ballet Folklórico Universitario*, Universidad Michoacana, Morelia, pp. 18-29.
- García Contreras, Manuel (coord.). (1986). *Catálogo de danzas y fiestas de Michoacán*, 2 tomos. Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán.
- García Marcelino, Ismael. (2004). *Alonso Mariano*. México, DGPI, Conaculta.
- García Marcelino, Ismael. (2016). "Tata Ismael Bautista Rueda, cantador y poeta que escribe con la guitarra," en *Purhépecha, página comunitaria*. Consultado en diciembre de 2016, <https://www.purepecha.mx/forums/threads/4640-Tata-Ismael-Bautista-Rueda-cantador-y-poeta-que-escribe-con-la-guitarra-Vivió-en-Comachuén-Michoacán>.

- García Mora, Carlos. (1976). “El conflicto agrario-religioso en la sierra tarasca”, *América Indígena*, vol. 36, núm. 1, pp. 115-128.
- García Sánchez, Magdalena A. (2008). *Petates, peces y patos. Pervivencia cultural y comercio entre México y Toluca*. México, Colmich, CIESAS.
- Gibson, Charles. (1967). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México, Siglo XXI.
- Gilberti, Maturino. (1975). *Diccionario de la lengua Tarasca o de Michoacán*, nota preliminar de José Corona Núñez. Morelia, Balsal Editores.
- Giménez, Gilberto. (1999). “Territorio, cultura e identidades”, *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época II, vol. v, núm. 9, pp. 25-57.
- Giménez, Gilberto. (2007). “Cultura, patrimonio cultural y política pública”, en Gilberto Giménez (coord.), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México, ITESO, Conaculta.
- Gómez Mussenteh, Lilian Tatiana. (2010). *Análisis contextual para la interpretación de los petrograbados de las islas del lago de Pátzcuaro*, tesis de maestría en Antropología, Centro de Estudios Arqueológicos, El Colegio de Michoacán.
- Gómez Robleda, José. (1940). *Pescadores y campesinos tarascos*. México, IIS-UNAM/ Edición (1943), México, SEP.
- Gómez-Tagle Rojas, Alberto, Yolanda Chávez-Huerta, Alberto Gómez-Tagle Chávez y Hugo Zepeda Castro. (2002). “Diagnóstico de los suelos de la cuenca del Lago de Pátzcuaro”, *Proyecto Pátzcuaro*.
- Gómez-Tagle Rojas, Alberto y Xavier Madrigal-Sánchez. (1982). *La distribución de los suelos y la vegetación en la Sierra Tarasca*, mecanuscrito. México, CIFO, INIF.
- González, Luis. (1991). “Terruño, microhistoria y ciencias sociales”, en Pedro Pérez (comp.), *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*. México, Instituto Mora, pp. 23-36.
- González Rivadeneira, Tania y Arturo Argueta Villamar. (2016). “En Cherán nadie se muere de hambre: aportes de la etnobiología a la seguridad alimentaria”, *Espacio Regional, Revista de Ciencias Sociales*, vol. 1, núm. 13, enero-junio, pp. 81-93.

- González Villarruel, Alejandro. (2010). “La vida social de los objetos etnográficos y su desalmada mercantilización”, *Alteridades*, vol. 20, núm. 40, pp. 65-76.
- Good, Catharine (2004). “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, colección Etnografía de las Regiones Indígenas de México, serie Estudios Monográficos. México, INAH, UNAM, pp. 153-176.
- Gorenstein, Shirley y Helen Peristein Pollard. (1983). *The Tarascan Civilization: A Late Prehispanic Cultural System*. Nashville, Vanderbilt University.
- Grupo P’urhépecha de Etnolingüística. (1980). *Abecedario de la lengua purépecha*. Pátzcuaro, SEP, Centro de Investigaciones Superiores-INAH, INI.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. (2001). “Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era”, en Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham, Duke University Press, pp. 1-29.
- Guzmán, Ana Fabiola, Óscar J. Polaco y Helen Pollard. (2001). “Ofrendas de peces asociadas a entierros del Clásico-Epiclásico en Urichu, Michoacán, México”, *Archeofauna, International Journal of Archaeozoology*, núm. 10, octubre, pp. 149-162.
- Guzmán, Pavel Ulianov. (2016). “Historia de Kurhíkuaeri K’uínchekua: Fuego y Año Nuevo P’urhepecha. *Michoacán* 3.0. Consultada en diciembre 2016, <http://michoacantrespuntocero.com/historia-de-kurhikuaeri-kuinche-kua-fuego-y-ano-nuevo-purhepecha/>.
- Guzmán Ávila, Napoleón. (1982). *Michoacán y la inversión extranjera 1880-1911*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Hall, E. R. y Bernardo Villa. (1950). “Lista anotada de los mamíferos de Michoacán, México”, *Anales del Instituto de Biología*, UNAM, tomo XXI, pp. 159-214.
- Hernández Díaz, Verónica (2006). “Los *janamus* grabados de Tzintzuntzan, Michoacán”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, vol. 28, núm. 89, septiembre.
- Hernández Xolocotzi, Efraín. ([1971] 1985). “La exploración etnobotánica y su metodología”, *Xolocotzi, Revista de Geografía Agrícola*, núm. 1, pp.163-188.

- Hernández Xolocotzi, Efraín y Alberto Ramos. ([1977] 1985). “Metodología para el estudio de agroecosistemas con persistencia de tecnología tradicional”, *Xolocotzi, Revista de Geografía Agrícola. Chapingo*, núm. 1, pp. 189-194.
- Hernández-Montaña, Daniel. (2002). “Evaluación de las poblaciones de peces en el lago de Pátzcuaro, Mich.”, en *Memoria del I Foro Científico de Pesca Ribereña*, INP, CRIP, Guaymas, Sonora.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.). (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica.
- Hosler, Dorothy. (1986). *The Origins. Technology and Social Construction of Ancient West Mexican Metallurgy*, tesis de doctorado, Departamento de Antropología, Universidad de California, Santa Bárbara.
- Hosler, Dorothy. (1994). “La metalurgia en la antigua Mesoamérica: sonidos y colores del poder”, en Mario Humberto Ruz (ed.), *Semillas de industria. Transformaciones de la tecnología indígena en las Américas*. México, CIESAS.
- Huacuz Elías, Dolores del C. (2002). *Programa de Conservación y Manejo de *A. dumerilii*. El achoque del lago de Pátzcuaro*. Morelia, UMSNH, FMCN, Semarnat.
- Huacuz Elías, Dolores del C. (2005). “Captura y explotación de *Ambystoma dumerilii*, el achoque del lago de Pátzcuaro”, en *La biodiversidad de Michoacán. Estudio de estado*. México, Conabio, SUMA, UMSNH.
- Humboldt, Alejandro de ([1811] 1966). *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, estudio preliminar de Juan A. Ortega y Medina, colección Sepan Cuantos, 39. México, Porrúa.
- Ibáñez, Ana y José García Calderón. (2007). *¿Cuencas o entidades federativas? Los repoblamientos de peces realizados por el gobierno federal*, ponencia presentada en el Congreso Nacional y Reunión Mesoamericana de Cuencas Hidrológicas, Universidad Autónoma de Querétaro, 19-21 de septiembre de 2007.
- IMTA (Instituto Mexicano de Tecnología del Agua). (2004). *Descubre una cuenca: el Lago de Pátzcuaro*. Jiutepec, IMTA.
- IMTA. (2009). *Memoria ilustrada del Programa para la Recuperación Ambiental de la Cuenca del Lago de Pátzcuaro. Avances, 2003-2008*. Jiutepec, IMTA.
- Inapesca (Instituto Nacional de Pesca y Acuicultura). (2022). *Achoque, el ajolote del lago de Pátzcuaro*. Consultado en febrero de 2023, <https://www.gob.mx/inapesca/es/articulos/achoque-el-ajolote-del-lago-de-patzcuaro?idiom=es>.

- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). (2001). *XII Censo General de Población y Vivienda 2000*. Aguascalientes, INEGI.
- INEGI. (2002). *Comunicado de prensa 420/22*, 8 de agosto de 2002.
- INEGI. (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/>.
- INEGI. (2020). *Censo de Población y Vivienda 2020*. <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/>
- Instituto Electoral del Estado de Michoacán. (2012). “Crónica de una decisión histórica en el panorama electoral de Michoacán”, *Expresiones*, núm. 15, 2.^a época, abril, pp. 25-27.
- Instituto Nacional para la Educación de los Adultos. (1984). *Proyecto p'urbépecha de educación de adultos, diagnóstico sociolingüístico*. Morelia, INEA.
- IUCN (International Union for Conservation of Nature). (2009). *The IUCN Red List of Threatened Species*, versión 2009.2. www.iucnredlist.org.
- IUCN. (2012). *The IUCN Red List of Threatened Species*, versión 2009. Consultada en noviembre de 2012. www.iucnredlist.org.
- Jacinto Zavala, Agustín. (1981). “La visión del mundo y de la vida entre los P'urbépecha”, en Francismo Miranda (ed.), *La cultura p'urbé*. Zamora de Hidalgo, Colmich, Fonapas.
- Jacinto Zavala, Agustín. (1999). “Cómo ser Uandari”, en Bárbara Skinfill Nogal, Carrillo y Alberto Cázares (coords.), *Estudios Michoacanos*, vol. VIII, pp. 67-84. Zamora de Hidalgo, Colmich.
- Jáuregui, Jesús y Aída Castilleja. (2005). *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. 3. México, INAH.
- Jiménez Castillo, Manuel. (1985). *Huáncito, organización y práctica política*, serie Antropología Social, 70. México, INI.
- Jonsch Cuspínera, Antonio. (1971). *Vertebrados*, tomo I de *La maravillosa vida de los animales*. Barcelona, Instituto Gallach.
- Kemper, Robert. (1976). *Campesinos en la ciudad. Gente de Tzintzuntzan*, colección SepSetentas, 270. México, SEP.
- Kemper, Robert. (1987). “Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940”, en Guillermo de la Peña (comp.), *Antropología social de la región*

- purépecha*. Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 67-96.
- Kemper, Robert. (2010). *Tzintzuntzan, Michoacán. Cuatro décadas de investigaciones antropológicas*. Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán.
- Kemper, Robert y Julie Adkins. (2004). “De la moderna área tarasca a la tierra natal p’urhepecha: conceptos cambiantes de identidad étnica regional”, *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xxv, núm. 100, otoño.
- Kirchhoff, Paul. (1956). “La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y la cultura tarascas”, en *La Relación de Michoacán*. Madrid, Aguilar.
- Lamarck, Jean Baptiste. ([1809] 1986). *Filosofía zoológica*. Barcelona, Editorial Alta Fulla, Mundo Científico.
- Larson, Allan. (1996). “Ambystomatidae. Mole Salamanders”, en *The Tree of Life Web Project*, versión del 1 de enero de 1996.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Le Clezio, Jean Marie. (2008). *La conquista divina de Michoacán*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Leff, Enrique, Arturo Argueta, Eckart Boege y Carlos Walter Porto Gonçalves. (2003). “Más allá del desarrollo sostenible. La construcción de una racionalidad ambiental para la sustentabilidad: una visión desde América Latina”, *Medio Ambiente y Urbanización, IIED-América Latina*, año 19, núm. 59, agosto, pp. 65-108.
- León, Nicolás. (1888). “¿Cuál era el nombre gentilicio de los tarascos y el origen de este último?”, *Anales del Museo Michoacano*, tercera época, pp. 96-98.
- León, Nicolás. (1889). “Nombres de animales en tarasco y castellano, con su correspondiente clasificación científica”, *Anales del Museo Michoacano*, pp. 244-250.
- León, Nicolás. (1906). “Los Tarascos. Noticias etnográficas, étnicas y antropológicas”, 3.^a parte, *Etnografía post-cortesiana y actual*, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 2.^a época, tomo 3. México, Museo Nacional del México, pp. 298-479.

- León, Nicolás. (1934). “Los indios tarascos del Lago de Pátzcuaro”, *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 5.^a época, tomo 1, núm. 1, pp. 146-168.
- Lévi-Strauss, Claude. ([1957] 1962). *El totemismo en la actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Linck, Thierry. (2001). “El campo en la ciudad: reflexiones en torno a las ruralidades emergentes”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 85, vol. XXII, invierno, pp. 86-104.
- Llamas, Roberto. (1935). “La alimentación de los antiguos mexicanos”, *Anales del Instituto de Biología*, vol. 6, pp. 245-258.
- López Austin, Alfredo. [1980] (2000). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., 2.^a reimpresión de la 3.^a ed. México, UNAM.
- López Austin, Alfredo. (1981). *Tarascos y mexicas*. México, SEP, Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. ([1994] 2000). *Tamoanchan y Tlalocan*, 3.^a reimpr. México, Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo. (1996). “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*. México, UAEM.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. (2010). *Monte sagrado. Templo Mayor*. México, UNAM, INAH.
- Lowe, Sarah, Michael Browne, Souyad Boudjelas y Maj De Poorter. (2000). *100 de las especies exóticas invasoras más dañinas del mundo. una selección del Global Invasive Species Database*. Unión Mundial para la Naturaleza (UICN).
- Lumholtz, Carl. ([1902] 1903). *El México desconocido: cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental, en la tierra caliente de Tepic y Jalisco, y entre los Tarascos de Michoacan*, 2 vols., traducción de Balbino Davalos. Nueva York, C. Scribner's Sons.
- Macías, Angelina. (1989). “La cuenca de Cuitzeo”, en Enrique Florescano (ed.), *Historia general de Michoacán*, vol. 1. Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, p. 176.
- Maldonado Gallardo, Alejo. (1985). *La lucha por la tierra en Michoacán, 1928-1932*, colección Cultural, 3. Morelia, SEP.

- Márquez Joaquín, Pedro. (1993). *Fundamentos técnicos del alfabeto p'urhépecha y sistema de escritura. Además, proceso de fonologización e historia del alfabeto*. Uruapan, Michoacán, P'urhe Uantakueri Juramukua, Academia de la Lengua P'urhépecha, A. C., Conaculta, Programa Nacional de Solidaridad.
- Márquez Joaquín, Pedro. (1994). "Dichos y creencias p'urhépecha", *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 59, pp. 273-295.
- Martin, Cristofre y Richard Gordon. (1995). "Differentiation Trees, A Junk DNA Molecular Clock, and the Evolution of Neoteny in Salamanders", *Journal of Evolutionary Biology*, vol. 8, núm. 3, pp. 339-354.
- Martín del Campo, Rafael. (1943). "El más antiguo parque zoológico de América", *Anales del Instituto de Biología*, vol. XIV, núm. 2, pp. 635-643.
- Martín del Campo, Rafael. (1955). "Productos biológicos del Valle de México", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. 14, núm. 1, pp. 53-77.
- Martínez, Roberto. (2009). "Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XVI", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, núm. 1.
- Martínez, Roberto. (2010). "La dimensión mítica de la peregrinación tarasca", *Journal de la Societé des Américanistes*, vol. 96, núm. 1, pp. 39-73.
- Martínez Luna, Jaime. (1993). "Es la comunalidad nuestra identidad", en Arturo Warman y Arturo Argueta Villamar (coords.), *Movimientos indígenas contemporáneos en México*. México, CIIH, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, pp. 157-170.
- Martínez Sifuentes, Esteban. (2002). *La veda en el Lago de Pátzcuaro. Historia sin final de una imposición*. México, INI, Sedesol.
- Maza Rodríguez, Jorge. (1984). *Estudio descriptivo de la medicina tradicional en el área de influencia de la UMR de la región del Lago de Pátzcuaro*, tesis de maestría en Medicina Familiar, UNAM-IMSS, Morelia.
- Méndez, María Rosalina y Martínez, J. Santos. (2005). *Recetario de pescado, aves y otros animales de la región lacustre de Pátzcuaro, Michoacán*. México, Conaculta.
- Mendieta y Núñez, Lucio. (1940). *Los tarascos*. México, Imprenta Universitaria.
- Michelet, Dominique. (2011). "De palabras y piedras: reflexiones en torno a las relaciones entre arqueología e historia en el Michoacán protohistórico, sector de Zacapu", *Istor, Historias Arqueológicas*, núm. 43.

- Miranda, Ma. Guadalupe y Antonio Lot. (1999). “El lirio acuático, ¿una planta nativa de México?”, *Ciencias*, núm. 53, enero-marzo, pp. 50-54.
- Montañez, Gustavo. (2001). “Introducción. Razón y pasión del espacio y el territorio”, en *Espacio y territorios. Razón, pasión e imaginarios*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 11-32.
- Moreno de los Arcos, Roberto. (1969). “El axolotl”, en *Estudios de cultura náhuatl*, vol. VIII. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, pp. 157-173.
- Movimiento Pireri. (2011). *Declaración Pireri*. Comunidad P’urhépecha, Michoacán, 24 de mayo de 2011. Consultada en octubre de 2016, www.pirekua.org.
- Mummert, Gail. (1994). *Tierra que pica. Transformación social de un valle agrícola michoacano en la época post-reforma agraria*. Zamora de Hidalgo, Colmich.
- Neurath, Johannes. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México, INAH, Universidad de Guadalajara.
- Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez (eds.). (1985). *Relación y memorias de la provincia de Michoacán, 1579- 1581*. Morelia, Universidad Michoacana, Ayuntamiento Constitucional de Morelia.
- Ojeda Dávila, Lorena. (2017). *Celebración, identidad y conflicto. El concurso de Zacán y el Año Nuevo de los Purépechas*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Olivier, Guilhem. (2015). *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica*. México, UNAM, CEMCA, Fondo de Cultura Económica.
- Orbe-Mendoza, Alma y Javier Acevedo García. (2002a) “El lago de Pátzcuaro”, en Guadalupe de la Lanza Espino y José Luis García Calderón (comps.), *Lagos y presas de México*. México, AGT Editor, pp. 127-148.
- Orbe-Mendoza, Alma y Javier Acevedo García. (2002b). “Lake Patzcuaro Fishery Management Plan”, *Reviews in Fish Biology and Fisheries*, núm. 12, pp. 207-217.
- Orozco y Berra, Manuel (1864). *Memoria para la carta hidrográfica del Valle de México*. México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
- Ortega Cambranis, Aída. (2000). “El ajolote”, *Elementos. Ciencia y Cultura*, núm, 6, pp. 55-57.

- Ortiz Paniagua, Carlos Francisco. (2004). *La pesca en el lago de Pátzcuaro. Arreglos institucionales y política pesquera 1990-2004*, tesis de maestría en Administración Integral del Ambiente, El Colegio de la Frontera Sur.
- Oseguera Reyes, Sergio y Gerardo Alonso Méndez. (2016). “La alfabetización y el aprendizaje escolar en lengua p’urhépecha. La experiencia de San Isidro y Uringuitiro, Michoacán”, en *Experiencias innovadoras en educación intercultural*, serie Documentos, vol. 2. México, CGEIB, SEP, pp. 41-53.
- Osorio Linares, Fernando. (1985). “La tradición oral entre los purépechas de Michoacán”, *México Indígena*, núm. 4, mayo-junio.
- Palerm, Ángel y Eric Wolf. (1972). *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, colección SepSetentas, 32, SEP.
- Paredes Martínez, Carlos S. (1984). *Michoacán en el siglo XVI*, colección de Estudios Michoacanos, 7. Morelia, Fimax Publicistas.
- Paredes Martínez, Carlos S. (1998). “Gobierno y pueblos de indios en Michoacán en el siglo XVI”, en Carlos Paredes (dir.), *Arquitectura y espacio social en poblaciones purépechas de la época colonial*. México, UMSNH, IIH, CIESAS, Universidad Keio, pp. 21-44.
- Pérez-González, Benjamín. (1993). *Panorama de los estudios lingüísticos sobre el tarasco*, mimeo. México, INAH.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Benjamín Apan Rojas. (2022). *Las aguadoras de Uruapan. Ritual de vida y esperanza*. México, Cultura Purépecha, Mapeco Arte y Cultura, Ayuntamiento de Uruapan, Juan Pablos Editor.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena y Arturo Argueta Villamar. (2015). “Jóvenes indígenas como promotores culturales. Dos experiencias mexicanas (1951-1992)”, en Maya Lorena Pérez Ruiz, Verónica Ruiz Lagier y Saúl Velasco (coords.), *Interculturalidad(es). Jóvenes indígenas: educación y migración*, colección Horizontes Educativos. México, Universidad Pedagógica Nacional, pp. 27-75.
- Pérez Saldaña, Ma. del Carmen, Mercedes Gutiérrez Acosta, Ofelia Morales Francisco y Juana Pérez Saldaña. (2006). *Experiencias de cultivo de achoque (Ambystoma dumerilii) en cautiverio*. Morelia, Monasterio de Dominicas de Orden de Predicadores María Inmaculada de la Salud, A. R.
- Peterson, Roger Tory y Edward L. Chalif. (1973). *A Field Guide to Mexican Birds*. Boston, Houghton Mifflin Harcourt Co.

- Pollard, Helen Perlstein. (1993). *Tariacuris's Legacy: The Prehispanic Tarascan State*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Pollard, Helen Perlstein. (2000). "Proyecto 'Desarrollo del Estado Tarasco: los Señoríos de Urichu, Xaracuaro y Pareo. Cuenca de Pátzcuaro, Mich. 1990-1998'". *Informe Final al Consejo de Arqueología*, INAH.
- Pollard, Helen Perlstein. (2003). "Lugares centrales y ciudades en el núcleo del Estado Tarasco", en William Sanders, Alba Guadalupe Mastache y Robert H. Cobean (eds.), *El urbanismo en Mesoamérica*, vol. 1. México, INAH, The Pennsylvania State University, pp. 345-390.
- Porto Gonçalves, Carlos W. (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México, Siglo XXI.
- Prat i Carós, Joan. (1989). "Los santuarios marianos de Cataluña: una aproximación desde la etnografía", en León Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra, *Hermandades, romerías y santuarios*, tomo III de *La religiosidad popular*. Barcelona, Anthropos, pp. 211-252.
- Ramos Elorduy de Conconi, Julieta. (1982). *Los insectos como fuente de proteínas en el futuro*. México, Limusa.
- Rea, Fray Alonso de la. (1882). *Crónica de la Orden de N. Seráfico P. S. Francisco (1639)*. México, Imprenta de J. R. Barbedillo.
- Rodríguez Lazcano, Catalina y Carlos García Mora. (2012). *María Lapsi, leyenda purépecha*. www.youtube.com/watch?v=pXzCaICipbc.
- Rojas, Teresa. (1984). *La cosecha del agua en la Cuenca de México*. México, CIESAS, 1998.
- Rosas, Mateo. (1970). *Pescado blanco (Chirostoma estor). Su fomento y cultivo en México*. México, INIBP, SIC.
- Rosas, Mateo. (1971). *Control biológico del lirio acuático y otras especies en el lago de Pátzcuaro, Michoacán, el pez verde (Ctenopharingodon idellus) y su cultivo en México*, serie Técnica, núm. 2, 2.^a época, mayo. Morelia, Comisión Forestal del Estado de Michoacán, pp. 43-48.
- Rosas, Mateo. (1976). "Datos biológicos sobre el acocil del lago de Pátzcuaro", en *Memorias del Simposio sobre Pesquería en Aguas Continentales*, 2 tomos. Tuxtla Gutiérrez, Instituto Nacional de Pesca, pp. 89-123.

- Roskamp, Hans. (2004). “El lienzo de Nahuatzen: origen y territorio de una comunidad de la sierra tarasca, Michoacán”, *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xxv, núm. 100, otoño, pp. 279-311.
- Roth, Andrew. (1997). “Región y cultura popular. Notas sobre moralidad, intereses y la objetivación de ‘comunidad’ en la zona interétnica del norte-centro de Michoacán”, *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xviii, núm. 72, otoño, pp. 179-212.
- Roth, Andrew y Hans Roskamp. (2004). “El paisaje prehispánico y la tradición oral en la Meseta Púrhépecha”, en Efraín Cárdenas (coord.), *Tradiciones arqueológicas*. Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán, pp. 35-53.
- Rubín de la Borbolla, Daniel. (1944). “Orfebrería tarasca”, *Cuadernos Americanos*, núm. 3.
- Sahagún, Bernardino de. (1830). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. Consultado en febrero 2023, sitio web de la Biblioteca Antológica.
- Sallnow, Michael. (1987). “Pilgrimage in Perspective”, en *Pilgrims of the Andes. Regional Cults in Cusco*, Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, pp. 1-16.
- Sánchez Díaz, Gerardo. (1980). *Movimiento campesino en la tierra caliente de Michoacán, 1869-1900*, mimeo. Morelia, Departamento de Investigaciones Históricas, UMSNH.
- Sánchez Díaz, Gerardo. (1984). “El movimiento socialista y la lucha agraria en Michoacán, 1917-1926”, en *La cuestión agraria: revolución y contrarrevolución en Michoacán*. Morelia, UMSNH, pp. 41-71.
- Sánchez Díaz, Gerardo. (2004). “Los manuscritos y las ediciones de la Relación de Michoacán: su impacto historiográfico”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 40, julio-diciembre.
- Sánchez Díaz, Gerardo (coord.). (2010). *Pueblos, villas y ciudades de Michoacán en el Porfiriato*. Morelia, UMSNH.
- Santos-Barrera, Georgina. (2004). “Las enfermedades infecciosas y su papel en la declinación mundial de las poblaciones de anfibios”, *Biodiversitas*, núm. 56, pp. 1-6.

- Santos-Barrera, Georgina y Andrés García Aguayo. (2006). “Evaluación mundial de anfibios y reptiles y su conservación”, *Biodiversitas*, núm. 65, pp. 12-15.
- Santos-Barrera, Georgina, Jesús Pacheco y Gerardo Ceballos. (2004). “La conservación de los reptiles y anfibios de México”, *Biodiversitas*, núm. 57, pp. 1-11.
- Sauer, Carl, O. (2006). “La morfología del paisaje”, *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 5, núm. 5. <https://www.redalyc.org/pdf/305/30517306019.pdf>.
- Sebastián, Pablo. (ca. 2013). *Nuestros saberes. Ichárutecha Comachuén anapu. Las canoas de Comachuén*. <http://www.purepecha.mx/threads/3899-Ichárutecha-Comachuén-anapu-Las-canoas-de-Comachuén-Nuestros-saberes>.
- Seler, Eduard. (2000). “Los antiguos habitantes de Michoacán”, en Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, coordinado por Moisés Franco Mendoza, paleografía de Clotilde Martínez Ibáñez y Carmen Molina Ruiz. Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. <http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/rm/indiceRM2.asp>.
- Sepúlveda, María Teresa. (1974). *Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro*, colección científica Etnología, 19. México, SEP, INAH.
- Shaffer, Bradley, Oscar Flores-Villela, Gabriela Parra-Olea y David Wake. (2004). “*Ambystoma dumerilii*”, en IUCN (International Union for Conservation of Nature) Red List of Threatened Species, versión 2009, 1.
- Soares, Denise. (2007). “Retos para la sustentabilidad socioambiental en comunidades de la cuenca del Lago de Pátzcuaro”, *Boletín del Archivo Histórico del Agua*, año 12, septiembre-diciembre, pp. 8-19.
- Solís Bartolo, Jonatán. (1982). *La vivienda en Santo Tomás. Uruapan*, Cuadernos de trabajo, 24, URM, DGCP, SEP.
- Soto Bravo, Valente. (1982). *Propuesta de un anteproyecto de educación P'urbépecha*, colección Etnolingüística, 28. México, SEP, INI.
- Starker, Aldo Leopold. (1977). *Fauna silvestre de México*. México, IMRNR.
- Storfer, Andrew, Jonathan M. Eastman y Stephen F. Spear. (2009). “Modern Molecular Methods for Amphibian Conservation”, *Bioscience*, vol. 59, núm. 7, pp. 559-571.

- Sugiura Yamamoto, Yoko. (1998). *La caza, la pesca y la recolección: etnoarqueología del modo de subsistencia lacustre en las ciénegas del Alto Lerma*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- Swadesh, Mauricio. (1940). “El Proyecto Tarasco, la enseñanza en lengua nativa”, *Revista Tesis*, vol. 2, núm. 18, pp. 13-18.
- Swadesh, Mauricio. (1969). *Elementos del tarasco antiguo*. México, UNAM.
- Tatá Javie. (2013). “En Ciudad de Woodburn, Oregon, USA, también se está realizando la ceremonia de Renovación del Fuego y el Año Nuevo P’urhépecha”, *Juchári Cultura P’urhépecha, página comunitaria*. Consultada en septiembre 2016, <https://www.purepecha.mx/forums/threads/5465-En-Ciudad-de-Woodburn-Oregon-USA-tambi%C3%A9n-se-est%C3%A1-realizando-la-ceremonia-de-Renovaci%C3%B3n-del-Fuego-y-el-A%C3%B1o-Nuevo-P%E2%80%99urh%C3%A9pecha>.
- Tercer Congreso Internacional de Transdisciplinariedad. (2022). *Declaración de México*. <https://www.tercercongresomundialtransdisciplinariedad.mx/declaracion-de-mexico/>. Fecha de consulta enero de 2024.
- Terrones Medina, Mayra I. (2015). “Cherán Keri: un pedacito de utopía”, *La Jornada del Campo*, núm. 89, febrero.
- Toledo, Víctor M., Pedro Álvarez-Icaza y Patricia Ávila (eds.). (1992). *Plan Pátzcuaro 2000. Investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*. México, Fundación Friedrich Ebert.
- Toledo, Víctor M. y Arturo Argueta Villamar. (1992). “Cultura indígena y ecología”, en Víctor M. Toledo, Pedro Álvarez-Icaza y Patricia Ávila (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000. Investigación interdisciplinaria para el desarrollo sostenible*. México, Fundación Friedrich Ebert, pp. 219-238.
- Toledo, Víctor M. y Arturo Argueta Villamar. (1993). “Naturaleza, producción y cultura en una región indígena de México: las lecciones de Pátzcuaro”, en Enrique Leff y Julia Carabias (coords.), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, 2 vols. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, Miguel Ángel Porrúa, Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, pp. 413-443.
- Toledo, Víctor M., Javier Caballero, Cristina Mápés, Narciso Barrera, Arturo Argueta y Miguel Ángel Núñez. (1980). “Los purhépechas de la Cuenca del

- Lago de Pátzcuaro: una aproximación ecológica”, *América Indígena*, vol. XL, núm. 1, enero-marzo, pp. 17-55.
- Tovar, Ma. Fernanda. (1982). “Los tarascos de la Meseta”, en *Grupos étnicos de México*, 2 tomos. México, INI.
- UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura). (2016). *Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial*. <http://www.unesco.org/culture/ich/es/listas>.
- Urbina, Manuel. (1903-1904). “Informe sobre dos plantas”, *Boletín del Museo Nacional de México*, vol. II, núm. 1, pp. 205-210.
- Uribe Salas, José Alfredo. (1996). “Minería de cobre en el occidente del México prehispánico: un acercamiento historiográfico”, *Revista de Indias*, vol. LVI, núm. 207, pp. 297-332.
- Vargas, Sergio. (2010). “Agua y paisaje cultural en los pueblos purépecha del Lago de Pátzcuaro”, ponencia presentada en el *Primer Congreso Red de Investigadores Sociales Sobre Agua*, Morelos, México, 18-19 de marzo.
- Vázquez León, Luis. (1992). *Ser indio otra vez. La purepechización de los tarascos serranos*. México, Conaculta.
- Velarde Mendoza, Tzintia. (2012). “Importancia ecológica y cultural de una especie endémica de ajolote (*Ambystoma dumerilii*) del Lago de Pátzcuaro, Michoacán”, *Etnobiología*, vol. 10, núm. 2, pp. 40-49.
- Velarde Mendoza, Tzintia. (2016). *Evaluación del conocimiento ecológico tradicional sobre los ajolotes (*Ambystoma spp.*) en dos regiones de México*, tesis de maestría en Biología Integrativa de la Biodiversidad y la Conservación, UAEM.
- Velarde Mendoza, Tzintia, Gimena Pérez-Ortiz y Arturo Argueta Villamar. (2017). *Proyecto en torno al axolotl y el achoque*, documento inédito.
- Velázquez, Emilia. (2004). “Distintas formas de acercamiento a la historia local. La relación entre el pasado y el presente en una comunidad indígenas del sur de Veracruz”, en Andrew Roth (ed.), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*. Morelia, El Colegio de Michoacán, pp. 209-234.
- Velázquez Gallardo, Pablo. (1948). “Dioses tarascos de Charapan”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, vol. IX, núms. 1-3, enero-diciembre, pp. 79-106.

- Velázquez Gallardo, Pablo. (1978). *Diccionario de la lengua phorhépecha*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Velázquez Velázquez, Josué. (2013). “Cronología mínima de Cherán”, en *Cherán K’eri, conociendo y reconociendo nuestro territorio*, segunda reimpresión. México, Colectivo Angátapu, Concejo Mayor, Consejo de los Bienes Comunes, Red de Etnoecología y Patrimonio Biocultural, ECA, GIRA.
- Ventura Patiño, M. del Carmen. (2010). *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. Morelia, El Colegio de Michoacán.
- Ventura Patiño, M. del Carmen. (2018). “Emergencia indígena en Michoacán. Ejercicio de derechos *de facto* y *de jure*”, *Espiral*, vol. 25, núm. 73, pp. 161-201. <https://doi.org/10.32870/espiral.v25i73.7041>.
- Villavicencio, Frida. (1992). “*Tanimu jorskuecha*, estudios gramaticales purépechas: de la Colonia al siglo xx”, *Anales del Museo Michoacano*, 3.^a época, núm. 4, pp. 31-52.
- Warren, Benedict J. (1977). *La conquista de Michoacán*, colección Estudios Michoacanos, vi. Morelia, Fimax Publicistas.
- West, Robert C. (1948). *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*. Washington, D. C., Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology.
- Williams, Eduardo. (2014). *La gente del agua. Etnoarqueología del modo de vida lacustre en Michoacán*. Zamora de Hidalgo, El Colegio de Michoacán.
- Wittgenstein, Ludwig. (1992). *Observaciones a La Rama Dorada de James Frazer*. Madrid, Tecnos.
- Zalpa, Genaro. (1982). *Mitos de la Meseta Tarasca*. México, UNAM.
- Zantwijk, Rudolph van. (1991 [1974]). *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural en una comunidad tarasca de México*, serie Antropología Social, 32. México, INI, SEP.
- Zárate, Eduardo. (1994). *Los señores de la utopía. Etnicidad política en una comunidad purépecha: Ueamuo-Santa Fe de la Laguna*. México: El Colegio de Michoacán, CIESAS.
- Zavala, Agustín Jacinto. (1981). “La visión del mundo y de la vida entre los P’urhépecha”, en Francisco Miranda (comp.), *La cultura P’urbé*. México, El Colegio de Michoacán.

- Zepeda Patterson, Jorge. (1988). *Michoacán: sociedad, economía, política y cultura*. México, CIIH-UNAM.
- Zolla, Carlos y Virginia Mellado (coords.). (1994). *La medicina tradicional de los pueblos indígenas de México*, 3 vols. México, INI.

Anexo 1

Localidad	Información reportada por West					Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020
San Felipe de los Herreros	Charapan	La Sierra	Pueblo	887	795	Charapan	2002	174	2.3
Charapan	Charapan	La Sierra	Pueblo	1715	1311	Charapan	4409	76	2.6
Huancho	Charapan	La Sierra	Rancho	20	20				
Rancho Nuevo	Charapan	La Sierra	Rancho	24	19				
La Palma	Charapan	La Sierra	Rancho	161	0				
Cherán	Cherán	La Sierra	Pueblo	3388	2969	Cherán	16841	2104	5.0
Cosumo	Cherán	La Sierra	Rancho	195	81				
Tzipintaro	Chacán	La Sierra	Rancho	24	20				
Rancho Seco	Chilchota	La Sierra	Rancho	60	0	Chilchota	83	6	1.4
El Pedregal	Chilchota	La Sierra	Rancho	118	0	Chilchota	152	2	1.3
Huecato	Chilchota	La Sierra	Rancho	127	0	Chilchota	723	12	5.7
Los Nogales	Chilchota	La Sierra	Rancho	396	0	Chilchota	1644	6	4.2
Porumbo	Erongaricuaru	La Sierra	Rancho	49	0	Erongaricuaru	2		0.0
La Zarzamora	Erongaricuaru	La Sierra	Rancho	92	0	Erongaricuaru	348	5	3.8
Zinciro	Erongaricuaru	La Sierra	Rancho	413	0	Erongaricuaru	499	4	1.2
Cauca	Erongaricuaru	La Sierra	Rancho	26					
Taapan (Tapan)	Los Reyes	La Sierra	Rancho			Los Reyes	10	9	
San Marcos	Los Reyes	La Sierra	Rancho	50	50	Los Reyes	76	51	1.5
Queréndaro	Los Reyes	La Sierra	Rancho	60	60	Los Reyes	181	146	3.0
San Luis (Surén)	Los Reyes	La Sierra	Rancho	64	64	Los Reyes	279	238	4.4
Cherato	Los Reyes	La Sierra	Rancho	271	261	Los Reyes	635	54	2.3
La Timaja	Los Reyes	La Sierra	Rancho	154	154	Los Reyes	674	523	4.4
Urengüitiro (San Martín)	Los Reyes	La Sierra	Rancho	287	287	Los Reyes	701	572	2.4
Zacán	Los Reyes	La Sierra	Pueblo	876	439	Los Reyes	823	49	0.9
San Antonio	Los Reyes	La Sierra	Rancho	85	85	Los Reyes	1029	864	12.1
Tierras Blancas									
La Zarzamora	Los Reyes	La Sierra	Rancho	130	130	Los Reyes	1218	956	9.4

Localidad	Información reportada por West					Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020
San Benito	Los Reyes	La Sierra	Rancho	255	255	Los Reyes	1386	1161	5.4
Sicuicho	Los Reyes	La Sierra	Pueblo	819	709	Los Reyes	2313	631	2.8
Atapan	Los Reyes	La Sierra	Pueblo	1001	357	Los Reyes	2631	17	2.6
J. Jesús Díaz Tziitio	Los Reyes	La Sierra	Pueblo	696	696	Los Reyes	2689	2258	3.9
Pamatácuaro	Los Reyes	La Sierra	Pueblo	1382	1372	Los Reyes	3729	2604	2.7
Auxunehuata (Rancho del Venado)	Los Reyes	La Sierra	Rancho			Los Reyes			
La Providencia	Los Reyes	La Sierra	Rancho	95	95				
El Tropezon	Los Reyes	La Sierra	Rancho	84	84				
La Mesa	Los Reyes	La Sierra	Rancho	120	120				
La Jolla	Los Reyes	La Sierra	Rancho						
El Padre	Nahuatzen	La Sierra	Rancho	94	0	Nahuatzen	58	6	0.6
El Pino	Nahuatzen	La Sierra	Rancho	152	0	Nahuatzen	368	3	2.4
San Isidro	Nahuatzen	La Sierra	Rancho	845	9	Nahuatzen	856	9	1.0
La Mojonera	Nahuatzen	La Sierra	Rancho	831	0	Nahuatzen	1507	2	1.8
Arantepacua	Nahuatzen	La Sierra	Pueblo	660	660	Nahuatzen	3505	2860	5.3
Sevina	Nahuatzen	La Sierra	Pueblo	881	876	Nahuatzen	4020	632	4.6
Turícuaro	Nahuatzen	La Sierra	Pueblo	749	749	Nahuatzen	4094	3502	5.5
Comachuén	Nahuatzen	La Sierra	Pueblo	1056	1039	Nahuatzen	6213	4607	5.9
Nahuatzen	Nahuatzen	La Sierra	Pueblo	3046	25	Nahuatzen	11799	61	3.9
Cocucho	Paracho	La Sierra	Pueblo	584	584	Charapan	3213	2636	5.5
Tanaco	Paracho	La Sierra	Pueblo	948	629	Cherán	3071	1708	3.2
Arato	Paracho	La Sierra	Pueblo	233	0	Paracho	105	1	0.5
Pomacuarán (Pomocuarán)	Paracho	La Sierra	Pueblo	628	288	Paracho	1779	39	2.8

Localidad	Información reportada por West					Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020
Santa María Urapicho	Paracho	La Sierra	Pueblo	541	422	Paracho	1933	981	3.6
Aranza (Arantzán)	Paracho	La Sierra	Pueblo	792	126	Paracho	1950	41	2.5
Ahuirán	Paracho	La Sierra	Pueblo	593	593	Paracho	2147	1673	3.6
Cherán	Paracho	La Sierra	Pueblo	751	751	Paracho	2942	2271	3.9
Atzicuirín (Cheranástico)									
Quinceo	Paracho	La Sierra	Pueblo	482	482	Paracho	3191	2743	6.6
Nurio	Paracho	La Sierra	Pueblo	810	784	Paracho	4299	1981	5.3
Paracho de Verdúzco	Paracho	La Sierra	Villa	3304	1005	Paracho	21215	1224	6.4
Pacapitiro	Paracho	La Sierra	Rancho	107	23				
El Tejocote	Paracho	La Sierra	Rancho	81	74				
Los Lobos	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	29	0	Nuevo Parangaricutiro	16	1	0.6
Canoa Alta	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	21	0	Nuevo Parangaricutiro	22	0	1.0
Los Desmontes	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	23	0	Nuevo Parangaricutiro	30	0	1.3
El Tejamanil	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	84	0	Nuevo Parangaricutiro	91	0	1.1
Nuevo San Juan Parangaricutiro	Parangaricutiro	La Sierra	Pueblo	1895	725	Nuevo Parangaricutiro	16745	260	8.8
La Alberca	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	81		Nuevo Parangaricutiro			0.0
Las Cocinas	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	59	40	Uruapan	63	51	1.1
Santa Ana Zirosto	Parangaricutiro	La Sierra	Pueblo	1314	269	Uruapan	2022	17	1.5

Localidad	Información reportada por West						Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020	
Corupo	Parangaricutiro	La Sierra	Pueblo	813	85	Uruapan	2099	6	2.6	
Calzontzin (Paricutin)	Parangaricutiro	La Sierra	Pueblo	733	620	Uruapan	6055	1037	8.3	
Angahuan	Parangaricutiro	La Sierra	Pueblo	1098	1098	Uruapan	6727	5755	6.1	
La Atascada	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	74						
Barranca Seca	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	89	4					
Las Canoas	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	113	40					
La Cantera	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	59	40					
El Estudiante	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	26	8					
Huanondio	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	50						
Sipicha	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	20			3			
El Tepemal	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	51	44					
El Tepetate	Parangaricutiro	La Sierra	Rancho	50	22					
Estación de Ajuno (Santa Isabel Ajuno)	Pátzcuaro	La Sierra	Rancho	719	0	Pátzcuaro	376	1	0.5	
Santa María Huiramangaro (San Juan Tumbio)	Pátzcuaro	La Sierra	Pueblo	1427	17	Pátzcuaro	1652	5	1.1	
Ajuno	Pátzcuaro	La Sierra	Pueblo	540	0	Pátzcuaro	1841	14	3.4	
Cuanajo	Pátzcuaro	La Sierra	Pueblo	1735	1682	Pátzcuaro	5644	2672	3.3	
Apo	Tancítaro	La Sierra	Pueblo	876	0	Tancítaro	1908	5	2.2	
Tancítaro	Tancítaro	La Sierra	Villa	1858	6	Tancítaro	8133	33	4.4	
Las Encinillas	Tangamandapio	La Sierra	Rancho	78	78	Tangamandapio	128	91	1.6	
Los Hucuares	Tangamandapio	La Sierra	Rancho	308	0	Tangamandapio	1044	20	3.4	
La Cantera	Tangamandapio	La Sierra	Pueblo	962	962	Tangamandapio	5113	1799	5.3	
Tarecuato	Tangamandapio	La Sierra	Pueblo	2146	2146	Tangamandapio	10448	5564	4.9	

Localidad	Información reportada por West					Información del Censo de Población y Vivienda 2020				
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020	
Santiago Tangamandapio	Tangamandapio	La Sierra	Pueblo	2573	12	Tangamandapio	11086	51	4.3	
Los Laureles	Tangamandapio	La Sierra	Rancho	8	8	Tingüindín	414	199	51.8	
Ocumicho	Tangancicuaro	La Sierra	Pueblo	1040	1018	Charapan	3872	3173	3.7	
Camécuaro	Tangancicuaro	La Sierra	Rancho	37	2	Tangancicuaro	1		0.0	
Río Adentro (Camecuarillo)										
Las Cañas	Tangancicuaro	La Sierra	Rancho	51	20	Tangancicuaro	23	2	0.5	
Guarachanillo	Tangancicuaro	La Sierra	Rancho	22	9	Tangancicuaro	290	6	13.2	
(Guarachanillo de Arriba)										
Aranza	Tangancicuaro	La Sierra	Rancho	54	21	Tangancicuaro	516	91	9.6	
San José de Gracia (San José Ocumicho)	Tangancicuaro	La Sierra	Pueblo	170	147	Tangancicuaro	821	221	4.8	
Tengüecho	Tangancicuaro	La Sierra	Rancho	471	450	Tangancicuaro	1202	411	2.6	
Patamban (Patamban)	Tangancicuaro	La Sierra	Pueblo	2333	809	Tangancicuaro	3856	291	1.7	
Agua Escondida	Tangancicuaro	La Sierra	Rancho	32	32					
Rancho Nuevo	Tangancicuaro	La Sierra	Rancho	38	3					
Las Trojes	Tangancicuaro	La Sierra	Rancho	14						
San Francisco Pichátaro	Tingambato	La Sierra	Pueblo	1877	1740	Tingambato	5696	499	3.0	
Tacátzcuaro	Tingüindín	La Sierra	Pueblo	1495	7	Tingüindín	2388	3	1.6	
Tingüindín	Tingüindín	La Sierra	Villa	2897	15	Tingüindín	7788	120	2.7	
Las Trojes	Tingüindín	La Sierra	Rancho	45						
Cherangerán	Uruapan	La Sierra	Rancho	138	0	Uruapan	304	1	2.2	
San Lorenzo	Uruapan	La Sierra	Pueblo	575	575	Uruapan	4975	4241	8.7	

Localidad	Información reportada por West					Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020
Capácuaro	Uruapan	La Sierra	Pueblo	785	778	Uruapan	6581	5340	8.4
Los Conejos	Uruapan	La Sierra	Pueblo						
Colonia Revolución (La Ortiga)	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Rancho	10	10	Erongarícuaro	128	41	12.8
San José	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Rancho	178	15	Erongarícuaro	341	161	1.9
Oponguio	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	239	214	Erongarícuaro	448	18	1.9
Napizaro	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Rancho	214	0	Erongarícuaro	570	1	2.7
Lázaro Cárdenas (Colonia de Lázaro Cárdenas)	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Rancho						
Arocúfn	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	211	211	Erongarícuaro	698	84	3.3
Tocuaro	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	188	0	Erongarícuaro	715	7	3.8
San Miguel Nocutzepo	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	409	0	Erongarícuaro	944	8	2.3
Puácuaro	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	498	498	Erongarícuaro	1952	1308	3.9
San Francisco Uricho	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	461	461	Erongarícuaro	2071	481	4.5
Erongarícuaro	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	1209	14	Erongarícuaro	2721	61	2.3
Jarácuaro	Erongarícuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	875	875	Erongarícuaro	3363	1199	3.8
Isla Urandén Morales (Urandén Chico)	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Rancho	39	39	Pátzcuaro	28	11	0.7

Localidad	Información reportada por West					Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020
Urandén Carián	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Rancho	37	37	Pátzcuaro	84	15	2.3
Yunuen (Isla Yunuen)	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Rancho	116	116	Pátzcuaro	107	57	0.9
Tecuena (Isla Tecuena)	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Rancho	73	73	Pátzcuaro	296	193	4.1
Yuretzió (La Mesa)	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Rancho	170	14	Pátzcuaro	307	0	1.8
Urandén de Morelos (Isla Urandén de Morelos)	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Rancho	164	164	Pátzcuaro	375	215	2.3
Tzentsénguaro	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	258	0	Pátzcuaro	534	21	2.1
Lázaro Cárdenas (San Bartolo Pareo)	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Rancho	214	0	Pátzcuaro	546	3	2.6
San Pedro Parco	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	384	0	Pátzcuaro	696	13	1.8
Primo Tapia (Santa Ana Chapiitiro)	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	369	0	Pátzcuaro	969	7	2.6
Huecorio	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Pueblo			Pátzcuaro	1234	68	0.0
Janitzio (Isla Janitzio)	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Pueblo	771	748	Pátzcuaro	2352	1424	3.1
Pátzcuaro	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Ciudad	10380	26	Pátzcuaro	60811	799	5.9
Ibarra	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Rancho	809	12				

Localidad	Información reportada por West						Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020	
San Pedrito	Pátzcuaro	Distrito Lacustre	Rancho	14	14	Pátzcuaro	4			
Chupícuaro	Quiroga	Distrito Lacustre	Rancho	31	0	Quiroga	40	25	1.3	
Tzirandangatzio	Quiroga	Distrito Lacustre	Rancho	24	0	Quiroga	46		1.9	
Icuacato	Quiroga	Distrito Lacustre	Rancho	249	0	Quiroga	514		2.1	
Atzimbo	Quiroga	Distrito Lacustre	Rancho	179	0	Quiroga	553		3.1	
San Jerónimo Purenchécuaro	Quiroga	Distrito Lacustre	Pueblo	1527	1513	Quiroga	1981	834	1.3	
San Andrés Ziróndaro	Quiroga	Distrito Lacustre	Pueblo	1179	1165	Quiroga	2418	1985	2.1	
Santa Fe de la Laguna	Quiroga	Distrito Lacustre	Pueblo	2036	2036	Quiroga	5393	4631	2.6	
Quiroga	Quiroga	Distrito Lacustre	Villa	3009	0	Quiroga	15249	36	5.1	
Tirinícuca	Quiroga	Distrito Lacustre	Rancho	88						
San Isidro (Tzjparamuco)	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	46	15	Tzintzuntzan	16		0.3	
La Noria	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	32	0	Tzintzuntzan	199		6.2	
Ucasnastacua (El Espíritu)	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	110	110	Tzintzuntzan	204	17	1.9	
Las Cuevas	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	69	0	Tzintzuntzan	228		3.3	
Patambicho	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	281	0	Tzintzuntzan	251	2	0.9	

Localidad	Información reportada por West						Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020	
Coenembo	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Pueblo	451	0	Tzintzuntzan	260		0.6	
Tarerío	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	201	194	Tzintzuntzan	262	83	1.3	
Ichupío	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	162	162	Tzintzuntzan	272	43	1.7	
Isla de Pacanda (Isla Pacanda)	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Pueblo	247	240	Tzintzuntzan	373	186	1.5	
El Tigre	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	119	0	Tzintzuntzan	385	1	3.2	
Santa Cruz	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	67	0	Tzintzuntzan	391		5.8	
Los Corrales	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	177	0	Tzintzuntzan	472	1	2.7	
Cucuchucho (San Pedro)	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Pueblo	295	279	Tzintzuntzan	1595	120	5.4	
Tzintzuntzan	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Pueblo	1077	156	Tzintzuntzan	3830	110	3.6	
Ihuatzio	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Pueblo	1206	1206	Tzintzuntzan	3950	723	3.3	
El Tecolote	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	12	0	Tzintzuntzan			0.0	
La Vinata	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	71	71	Tzintzuntzan			0.0	
Ojo de Agua	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	104	104	Tzintzuntzan	67	2		
La Granada (El Mirador)	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	92	92	Tzintzuntzan			0.0	
Las Pilas	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	67			63			

Localidad	Información reportada por West					Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Habla de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Habla de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020
La Verdolaga	Tzintzuntzan	Distrito Lacustre	Rancho	78					
Laredo	Coeneo	La Meseta Norte	Rancho	345	1	Coeneo	419	2	1.2
Matugeo (San Marcos)	Coeneo	La Meseta Norte	Rancho	484	0	Coeneo	497	1	1.0
Tunguitiro	Coeneo	La Meseta Norte	Rancho	749	2	Coeneo	568		0.8
Bellas Fuentes	Coeneo	La Meseta Norte	Hacienda	876	1	Coeneo	1104	2	1.3
Santiago Azajo	Coeneo	La Meseta Norte	Pueblo	1097	1088	Coeneo	1614	1392	1.5
Comanja	Coeneo	La Meseta Norte	Pueblo	806	91	Coeneo	1661	14	2.1
Zipijajo	Coeneo	La Meseta Norte	Pueblo	1311	1302	Coeneo	2817	2360	2.1
Coeneo de la Libertad	Coeneo	La Meseta Norte	Villa	2450	0	Coeneo	3776	8	1.5
Teremendo de los Reyes	Morelia	La Meseta Norte	Pueblo	1331	379	Morelia	1469	205	1.1
Morelia	Morelia	La Meseta Norte	Ciudad	44304	32	Morelia	743275	4945	16.8
Tres Puentes	Morelia	La Meseta Norte	Rancho	176	6	Morelia			
Buonavista	Zacapu	La Meseta Norte	Hacienda	224	7	Zacapu	427	4	1.9
San Antonio Tariácuri	Zacapu	La Meseta Norte	Rancho	909	0	Zacapu	1013	2	1.1
Tarejero	Zacapu	La Meseta Norte	Pueblo	1457	891	Zacapu	1493	137	1.0

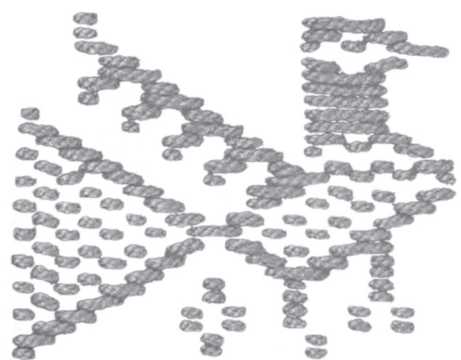
Localidad	Información reportada por West					Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Habientes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Habientes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020
Cantabria	Zacapu	La Meseta Norte	Pueblo	1132	0	Zacapu	2066	6	1.8
Naranja de Tapia	Zacapu	La Meseta Norte	Pueblo	1082	763	Zacapu	3243	131	3.0
Tirindaro	Zacapu	La Meseta Norte	Pueblo	1252	686	Zacapu	3448	374	2.8
Zacapu	Zacapu	La Meseta Norte	Ciudad	6169	14	Zacapu	55287	288	9.0
Lazaro Cardenas	Zacapu	La Meseta Norte	Rancho	151	2				
La Cofradía	Chilchota	La Cañada	Rancho	69	0	Chilchota	533	13	7.7
Tanaquillo	Chilchota	La Cañada	Pueblo	410	184	Chilchota	1530	105	3.7
Urén	Chilchota	La Cañada	Pueblo	359	135	Chilchota	1611	35	4.5
Santo Tomás	Chilchota	La Cañada	Pueblo	295	292	Chilchota	1773	1323	6.0
Tacuro (Santa María Tacuro)	Chilchota	La Cañada	Pueblo	445	445	Chilchota	1990	1686	4.5
Acachuén	Chilchota	La Cañada	Pueblo	717	712	Chilchota	2881	2394	4.0
Zopoco	Chilchota	La Cañada	Pueblo	539	539	Chilchota	3107	2400	5.8
Ichán	Chilchota	La Cañada	Pueblo	776	776	Chilchota	4274	3720	5.5
Huáncito	Chilchota	La Cañada	Pueblo	768	759	Chilchota	4403	3677	5.7
Carapan	Chilchota	La Cañada	Pueblo	1259	1249	Chilchota	6867	4842	5.5
Chilehota	Chilchota	La Cañada	Pueblo	2479	9	Chilchota	8280	26	3.3
Tzintzincha	Chilchota	La Cañada	Rancho	117	48				
Etúcuaro	Tangancicuaro	La Cañada	Pueblo	871	2	Tangancicuaro	1323	3	1.5
Tangancicuaro de Arista	Tangancicuaro	La Cañada	Villa	4792	10	Tangancicuaro	15414	152	3.2
Villa Silva	Ario de Rosales	Tierra Templada	Pueblo				1167	4	
Tingambato	Tingambato	Tierra Templada	Pueblo	2768	204	Tingambato	9140	58	3.3

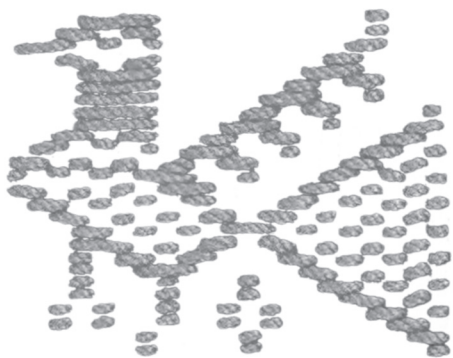
Localidad	Información reportada por West						Información del Censo de Población y Vivienda 2020			
	Municipio	Zona	Categoría	Población total	Hablantes de tarasco	Municipio 2020	Población total 2020	Hablantes de lengua indígena 2020	Diferencia crecimiento 1940/2020	
Torco Alto (Torco el Alto)	Uruapan	Tierra Templada	Rancho	240	3	Uruapan	1164	18	4.9	
Jucutácato	Uruapan	Tierra Templada	Pueblo	509	5	Uruapan	1753	11	3.4	
Uruapan	Uruapan	Tierra Templada	Ciudad	20583	111	Uruapan	299523	2416	14.6	
La Rosa de Castilla	Uruapan	Tierra Templada	Rancho	60	2					
Calzontzín	Uruapan	Tierra Templada	Pueblo							
San Ángel Zurumucapio	Ziracuaretiro	Tierra Templada	Pueblo	970	822	Ziracuaretiro	5788	39	6.0	

Fuente: Elaboración propia a partir del trabajo publicado de West y datos del Censo de Población y Vivienda 2020 (INEGI). <https://www.inegi.org.mx/app/scitel/default?ev=9>

La primera edición de *Los Purhepecha, un pueblo renaciente*, de Arturo Argueta Villamar y Aída Castilleja González, editada por el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la Universidad Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir en diciembre de 2024 en los talleres de Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Granjas Esmeralda, Iztapalapa, 09810, Ciudad de México. El tiro consta de 200 ejemplares impresos en papel Holmen Book Cream de 55 g para interiores y cartulina sulfatada de 14 pt para forros. Para su composición se empleó la fuente Adobe Caslon Pro de 9, 12 y 18 puntos. Cuidado de la edición y lectura de pruebas: Mario Alberto Islas Flores; revisión bibliográfica: Perla Alicia Martín Laguerenne; diseño tipográfico, diagramación y formación: Irma G. González Béjar.

La coordinación editorial estuvo a cargo del Departamento de Publicaciones y Comunicación de las Ciencias y las Humanidades del CRIM-UNAM.





¿Los pueblos indígenas son *remanentes* y *sobrevivientes* del pasado? ¿Son habitantes del presente que nos muestran, con su persistencia y proyectos civilizatorios, caminos para el futuro? A partir de la observación y el registro detallado de diferentes momentos de la vida del pueblo P'urhepecha, los autores de este libro nos entregan una obra que busca responder estas preguntas, para asegurarnos de que, en efecto, estamos ante un pueblo renaciente.

En palabras de los autores: “Este libro se concibió con tres propósitos principales: dar continuidad a la alegría de dialogar y convivir; cumplir con el compromiso de producir ideas, pero sobre todo, asumir el sentido de la *kaxumbekua* que nos han enseñado los P'urhepecha, porque queremos seguir siendo, si nos lo permiten, sus paisanos, alumnos, amigos y testigos”.



Catálogo editorial

