

Secretaría de Cultura, INAH (CDMX).

Etnografía del patrimonio biocultural de las regiones y territorios indígenas de México. Vol. II. Regiones bioculturales del Centro y Occidente de México.

Boege, Eckart (coordinador general).

Cita:

Boege, Eckart (coordinador general (2024). *Etnografía del patrimonio biocultural de las regiones y territorios indígenas de México. Vol. II. Regiones bioculturales del Centro y Occidente de México*. CDMX: Secretaría de Cultura, INAH.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eckart.boege/51>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pGRt/spf>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ETNOGRAFÍA DEL PATRIMONIO
BIOCULTURAL DE LAS REGIONES Y TERRITORIOS
INDÍGENAS DE MÉXICO



Volumen II
Regiones bioculturales del Centro y Occidente de México

ETNOGRAFÍA DEL PATRIMONIO
BIOCULTURAL DE LAS REGIONES
Y TERRITORIOS INDÍGENAS
DE MÉXICO



Volumen II

Regiones bioculturales del Centro y Occidente de México

Eckart Boege
Coordinador general

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Boege, Eckart (coord.)

Etnografía del patrimonio biocultural de las regiones y territorios indígenas de México. Volumen II. Regiones bioculturales del Centro y Occidente de México [recurso electrónico] / coord. y present. de Eckart Boege. – México : Secretaría de Cultura, INAH, 2024

608 p. : ilus. ; 23 × 17 cm – (Colec. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Ser. Ensayos)

ISBN: 978-607-5921-14-3, Volumen II

ISBN: 978-607-5921-12-9, Obra Completa

1. Patrimonio biocultural – México – Centro 2. Patrimonio biocultural – México – Occidente 3. Conservación de la biodiversidad - México – Centro 4. Conservación de la biodiversidad - México – Occidente 5. Conocimiento ecológico tradicional – México - Centro 6. Conocimiento ecológico tradicional – México – Occidente 7. Pueblos indígenas - México – Centro 8. Pueblos indígenas - México – Occidente I. t. II. Ser.

LC QH77.M6 B64 Vol. 2

Primera edición electrónica: 2024

Producción:

Secretaría de Cultura

Instituto Nacional de Antropología e Historia

D. R. © 2024 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México
informes_publicaciones_inah@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de la Secretaría de Cultura/
Instituto Nacional de Antropología e Historia

ISBN: 978-607-5921-14-3, Volumen II
ISBN: 978-607-5921-12-9, Obra completa

Hecho en México

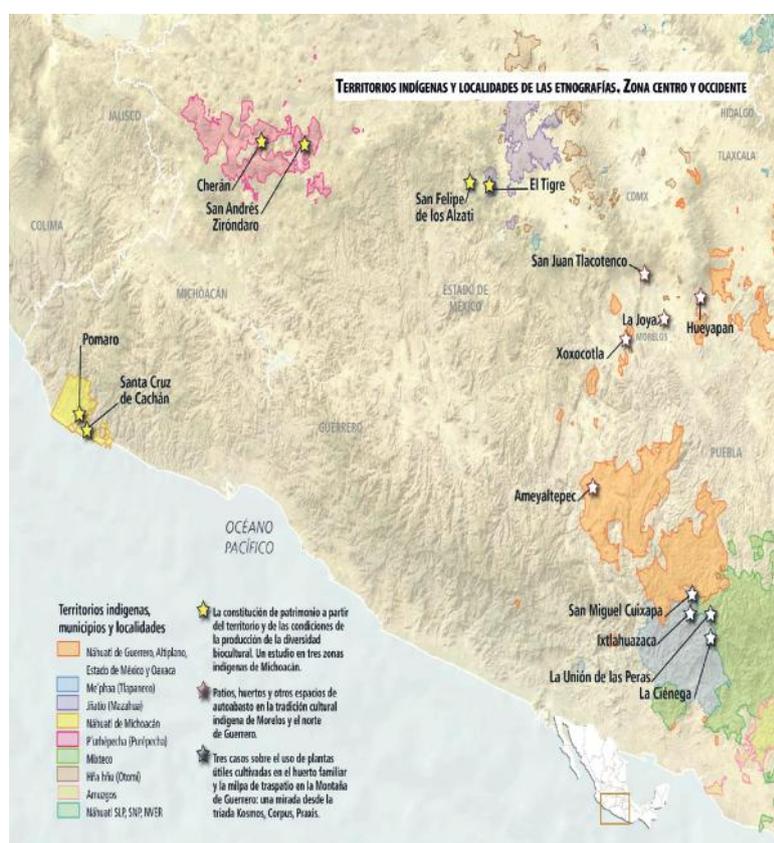


CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



Volumen II. Regiones bioculturales: Sierra de Coalcoman, Tancítaro, Sierra de Chincua-Cabecera del Río Lerma, Sierra de Taxco-Lagunas de Zempoala-La Malinche y Sierra Mixteca-Triqui-Cuenca Papagayo-Ometepec. Estados: Morelos, Guerrero y Michoacán. Pueblos indígenas: nahua de Guerrero, Morelos y Michoacán, *mè'phàà* (tlapaneco), *jñatio* (mazahua) y *p'úrehpecha* (purépecha)

Eckart Boege¹
 Coordinador general



Mapa 1. Territorios indígenas y comunidades en los que se realizaron los estudios etnográficos de la zona Centro y Occidente.

¹ Profesor investigador emérito del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ÍNDICE VOLUMEN II



Presentación	13
Etnografías del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y comunidad equiparable <i>Eckart Boege</i>	13
Introducción	13
I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO Y DE LAS CONDICIONES DE LA PRODUCCIÓN DE LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL. UN ESTUDIO EN TRES ZONAS INDÍGENAS DE MICHOACÁN. PUEBLOS INDÍGENAS: NAHUA, JÑATIO (MAZAHUA) Y P'ÚREHPECHA (PURÉPECHA)	
<i>Aída Castilleja González (coord. y autora), Juan Gallardo Ruiz, David Figueroa Serrano, Daniel E. Gutiérrez Rojas, Rodolfo G. Oliveros Espinosa, Etna T. Pascacio y Lilia Roldán Amador</i>	
Introducción	63
Caracterización de las áreas de estudio	79

Territorios y territorialidades indígenas en Michoacán. Disputas, conflictos y procesos emergentes	125
En qué sentido hablamos de patrimonio biocultural	209
A manera de conclusión	229
Bibliografía	237
<p>II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO FAMILIAR Y LA MILPA DE TRASPATIO EN LA MONTAÑA DE GUERRERO: UNA MIRADA DESDE LA TRÍADA KOSMOS, CORPUS, PRAXIS. PUEBLOS INDÍGENAS: MÈ'PHÀÀ (TLAPANECO) Y NAHUAS</p> <p><i>Samuel Villela Flores (coord.), María Cristina Hernández Bernal, Esmeralda Herrera Rodríguez y Ricardo Pacheco Bribiesca</i></p>	
Introducción	251
Plantas alimenticias cultivadas en huertos familiares de traspatio entre el grupo <i>mè'phàà</i> del municipio de Zapotitlán Tablas, Guerrero	267
Los traspacios de los nahuas de San Miguel Cuixapa y sus “plantas útiles”, un microcosmos de la diversidad agrobiológica en la Montaña de Guerrero	285
De maíz blanco, morado y amarillo. La diversidad biocultural en los componentes de la milpa de traspatio <i>mè'phàà</i> , Guerrero	313
A manera de conclusión	365
Bibliografía	369

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO EN LA
TRADICIÓN CULTURAL INDÍGENA DE MORELOS Y EL NORTE
DE GUERRERO. PUEBLO INDÍGENA: MÈ'PHÀÀ (TLAPANECO)

*Luis Miguel Morayta Mendoza (coord.),
Adriana Saldaña Ramírez, Ricardo Pacheco Bribiesca,
Elizabeth Hernández Vázquez, Marco Antonio Tafolla Soriano
y Catharine Good Eshelman*

Introducción	381
Los patios	403
La tradición indígena en los patios analizados	419
Ayer y hoy	435
Reproducción de los patios en otros espacios	459
A manera de conclusión	489
Anexos	493
Bibliografía	499

PRESENTACIÓN
ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO
BIOCULTURAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
Y COMUNIDADES EQUIPARABLES¹

Eckart Boege

INTRODUCCIÓN

La línea de investigación “Etnografía del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y comunidades equiparables” es parte del gran Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio de la Coordinación Nacional de Antropología (CNAN) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). La obra completa consta de cinco volúmenes, que son el resultado de las investigaciones alrededor de la diversidad y el patrimonio biocultural realizadas por 71 personas coordinadoras, investigadoras titulares y asociadas del INAH. Además, por su importancia específica, Marina Alonso y Eckart Boege (2022) decidimos publicar por separado un libro con etnomapas que se elaboraron en el proceso de investigación etnográfica.

¹ En el proceso de autoafirmación varios pueblos indígenas se autonomban pueblos originarios e incluyen sus propias denominaciones desde una perspectiva decolonial y de afirmación identitaria. Sin embargo, en los textos oficiales y en algunos capítulos de las etnografías es común la referencia a indígenas o pueblos o comunidades indígenas, según la denominación “oficial”, como la del INEGI o el INALI. Por otro lado, las Naciones Unidas siempre se refieren a pueblos indígenas y comunidades locales. La Constitución mexicana, por su parte, habla de pueblos indígenas y comunidad equiparable. Por lo anterior, cada ensayo ha desarrollado su propia versión, que se respetará en todos los volúmenes.

ca. Además, se publicó un libro (Boege, 2021) con la discusión y avances que se dieron en los últimos años de los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural, en especial desde la ecología política del sur (Leff, 2014).

La línea de etnografía del patrimonio biocultural tuvo dos momentos importantes: un seminario teórico-metodológico que consistió en la elaboración de los proyectos particulares y la discusión de conceptos que nos permitieran abordar distintas aproximaciones etnográficas al tema propuesto. Para este proceso, se invitaron a investigadores e investigadoras del INAH y de otras instituciones nacionales e internacionales. En esta etapa el doctor Narciso Barrera-Bassols participó activamente en la coordinación académica y la revisión de varios proyectos. La segunda etapa del proyecto estuvo a cargo del coordinador general del proyecto, Eckart Boege, y consistió en la planeación, coordinación, compilación, ordenamiento y revisión de los trabajos de los cinco volúmenes.

En general, el conjunto de los textos ha sido aceptado por las distintas instancias dictaminadoras, con recomendaciones que han sido atendidas por las autoras y autores y por el coordinador general. En específico, entre otras recomendaciones se procedió a recortar los capítulos y subcapítulos que se consideraron demasiado extensos o con planteamientos reiterativos. Así, en términos de coherencia, en el volumen V se retiró la parte escrita por Javier Gutiérrez (q. e. p. d.) sobre los ch'oles, ya publicada en otras partes.

Grosso modo, los volúmenes están organizados por las siguientes subdivisiones del país: norte, centro, oriente, occidente y sur-sureste, y los capítulos correspondientes se ordenaron por regiones bioculturales y sus respectivos territorios, según la propuesta de Boege (2008: 139, 144-145 y 153-157).

Todos los volúmenes tienen la misma presentación general, en la cual se hace un somero abordaje de los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural, su ubicación dentro del andamiaje jurídico actual ligado a los derechos humanos del México pluricultural y un recorrido muy somero de los distintos trabajos etnográficos. El conjunto de las etnografías abarcó 28 pueblos originarios y se visitaron alrededor de 130 comunidades (véase la tabla 1 en el anexo de esta presentación).

DERECHOS HUMANOS, PUEBLOS ORIGINARIOS, DIVERSIDAD
Y PATRIMONIO BIOCULTURAL²

El artículo segundo constitucional vigente fue legislado y aprobado en el año 2001. El constituyente se refirió en específico a los derechos de los pueblos indígenas y comunidades equiparables y la definición de México como nación pluricultural. Es el reconocimiento de los indígenas como pueblos originarios, el derecho a la libre determinación y autonomía en sus territorios, dentro del marco de la Constitución. En el mismo artículo se otorgan los mismos derechos a toda comunidad equiparable.³ El artículo segundo de la Constitución mexicana establece que los pueblos deben “Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica y cultural. [...] Acceder [...] al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas [...] Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad”. En este proceso legislativo no se respetaron los términos de los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, lo cual ha sido señalado por varias organizaciones de los pueblos originarios, académicos y el propio EZLN. Una observación general es que los pueblos originarios se definen como sujetos de interés público y no como sujetos de derecho público. Para que sean sujetos de derecho público, se remite a los estados a definir cuáles son sus territorios y en ocasiones su misma pertenencia, situación que podría dar lugar a que existan distintas categorías de indígenas (Zolla y Zolla, 2004). Es decir, la manera deficiente en que se ha impulsado la idea de territorio de los pueblos indígenas no permite el ejercicio pleno de sus derechos de autonomía y libre determinación. La idea de los pueblos

² Para mayor información sobre este tema, véase Boege (2021).

³ El inciso IX del artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos dice a la letra: “Sin perjuicio de los derechos aquí establecidos a favor de los indígenas, sus comunidades y pueblos, toda comunidad equiparable a aquéllos tendrá en lo conducente los mismos derechos tal y como lo establezca la ley”. En el texto mencionaré la comunidad equiparable en plural, esto es, comunidades equiparables.

originarios sin territorio o remitirlos sólo a tierras es un sinsentido, aunque la Constitución les otorgue ese derecho. Por lo tanto, el derecho al territorio y a las tierras de los pueblos originarios, vinculado con la dimensión de la reproducción de la cultura (incluidos los valores espirituales), no concuerda plenamente con el artículo 1° de la Constitución sobre los derechos humanos (López Bárcenas, 2015).

Hay que recordar aquí que en el año 2011 las garantías individuales consagradas en el artículo primero de la Constitución se reformularon como derechos humanos universales.⁴ Desde estos momentos, *todas* las políticas públicas, leyes y tratados internacionales que suscribe México y que se refieren directa o indirectamente a los pueblos indígenas deben alinearse a la definición de México como nación y Estado pluricultural. Esto implica también que los pueblos originarios y comunidades equiparables tienen que ser consultados y otorgar su consentimiento,⁵ previo, libre, informado, de buena fe, en el momento que alguna obra, ley o política pública afecte su territorio o su integridad como pueblo indígena. Esta consulta y consentimiento tiene que seguir los estándares internacionales definidos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, así como en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Los derechos humanos incluyen, entre otros, los derechos a la libre determinación y autonomía dentro del marco de la Constitución, los derechos culturales, lingüísticos y al medio ambiente y alimentación sana. A partir del control de convencionalidad, el Estado mexicano es garantista de los derechos humanos bajo el principio *pro persona* consagrado en el artículo 1° de la Constitución. En este tema es de particular relevancia recurrir al Convenio 169 de la OIT, que establece en su artículo 13 que el gobierno respetará la importancia que para las cul-

⁴ Para ver el listado de declaraciones y tratados internacionales (vinculantes) sobre derechos humanos que ha firmado México y que han sido ratificados por el Senado, véase <http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100710.pdf>.

⁵ Hay que aclarar que no sólo se trata de “consultar” a los pueblos originarios, sino que éstos otorguen su *consentimiento*. El consentimiento necesario obliga al Estado a respetar las decisiones que tome el pueblo originario o comunidad equiparable cuando considere que va a ser afectado en su ser y estar en su territorio como totalidad del hábitat.

turas y los valores espirituales de estos pueblos reviste su relación con las tierras o los territorios que ocupen o usen de alguna manera. Es decir, desde el 2011 existe en la Constitución mexicana un bloque de constitucionalidad de derechos humanos que el Estado y su gobierno tienen que ejercer y respetar en sus políticas públicas. En este sentido, la desigualdad sociocultural no debe tratarse desde una visión de multiculturalidad como hibridación de una globalidad desterritorializada al estilo estadounidense o europeo. Se trata del ejercicio del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (oit) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, así como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que México firmó y que ratificó el Senado de la República.

Para definir quién pertenece a los pueblos indígenas, la Constitución señala que el componente etnolingüístico es importante, sin embargo, en el mismo texto se prioriza la *autoadscripción* y la *conciencia de pertenecer*. Como el criterio de autoadscripción es subjetivo, puede medirse a partir de elementos como *a)* la continuidad histórica; *b)* la conexión territorial; *c)* la presencia de instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas, o parte de ellas (López Bárcenas, 2015: 60). En este sentido, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (scjn) emite dos protocolos para impartidores de justicia que se refieren a definiciones de derechos humanos en relación con los pueblos indígenas: *1) Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas* (scjn, 2014a), y *2)* se introduce el criterio biocultural como parte de los derechos fundamentales de los pueblos en el *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos relacionados con proyectos de desarrollo e infraestructura* (scjn, 2014b: 13, 141 y ss.). En referencia al patrimonio biocultural, este segundo protocolo de la scjn dice textualmente:

El concepto “biocultural” surge con la idea de reconocer, de manera integral, los vínculos que existen entre los pueblos indígenas y comunidades rurales con los recursos naturales que se encuentran presentes en su territorio, lo que ha permitido una conservación de la diversidad biológica y la utilización sustentable de sus componentes, por medio de la utilización de prácticas y

conocimientos tradicionales. Ello reviste particular importancia para los pueblos indígenas, que tienen derecho, colectiva o individualmente, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y libertades fundamentales reconocidos.

El Convenio sobre la Diversidad Biológica, obliga a los estados parte a respetar, preservar y mantener los conocimientos, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales para la conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica, reconociendo que en esas prácticas culturales pueden encontrarse respuestas a muchas necesidades actuales de conservación del patrimonio biocultural.

El derecho internacional y fundamentalmente la jurisprudencia internacional, han señalado que es necesario proteger los valores culturales y los derechos de los pueblos indígenas asociados a sus tierras ancestrales y a su relación con la naturaleza, el menoscabo de sus medios de subsistencia y recursos naturales, implica en última instancia la pérdida de su identidad cultural. Se deben tomar medidas para reconocer y proteger los derechos de los pueblos indígenas a poseer, explotar, controlar y utilizar sus tierras, territorios y recursos comunales y, en los casos en que se hubieren ocupado o utilizado de otro modo esas tierras o territorios sin su consentimiento libre e informado, adoptar medidas para que les sean devueltos (2014b: 141).

En los últimos años, el tema de la diversidad y patrimonio biocultural ha adquirido gran relevancia en la discusión académica y pública nacional e internacional.

China, Perú, India, por ejemplo, han desarrollado políticas públicas nacionales e internacionales para proteger su enorme patrimonio biocultural, en especial en lo que se refiere a lo que se denomina en la jerga legal y política “recursos biológicos y biogenéticos”. Para la protección de los acervos bioculturales en lo que se refiere a los recursos biológicos, que parten de los conocimientos tradicionales de sus comunidades, India fundó y desarrolló un sistema que denomina Biblioteca Digital de Conocimiento Tradicional (Traditional Knowledge Digital Library),⁶ que envía a todas las oficinas de patentes del mundo los listados generados y validados por esta institución pública con el

⁶ Información disponible en <<http://www.tkdl.res.in>>.

objeto de evitar que semillas (o sus derivados), tejidos, parte de organismos vivos, así como prácticas terapéuticas tradicionales asociadas, como las ayurvédicas, sean apropiadas y patentadas. Estos procedimientos no evitan totalmente la biopiratería o la apropiación ilegítima de los conocimientos y usos tradicionales de la flora y fauna, artesanías, diseños textiles, etc., pero son argumentos fundamentados en caso de la existencia de controversias nacionales e internacionales sobre los derechos de propiedad intelectual colectiva. La oficina mencionada se dedica también al rastreo nacional e internacional de las patentes ilegalmente otorgadas.

México no tiene políticas públicas claras ni un andamiaje jurídico claro para la protección de la inmensa riqueza biocultural generada por los pueblos indígenas. Nuestro país y los pueblos originarios han sufrido saqueos de su diversidad, de los cuales se hacen enormes negocios a nivel nacional y mundial. Hersch- Martínez (2001) hizo una indagación en la oficina de patentes de Estados Unidos (United States Patent and Trademark) y revela que en tan sólo cinco años (1996-2001) se registraron, por “propietarios” provenientes de varios países, nueve patentes de plantas de origen mexicano e indígena o de uso común. Tenemos en México muchos ejemplos icónicos de estas prácticas de apropiación de los conocimientos indígenas o populares. Por ejemplo, la comercialización del barbasco (para la producción de anticonceptivos), o bien de algunas razas o variedades de maíz para la extracción de aceites, o algunos resistentes al exceso de la humedad o sequía, la vainilla, las esencias extraídas de la flora mexicana, el epazote para insecticida, algodón y cientos de productos generados tradicionalmente que se usan en la cosmética, en productos nutraceuticos, de flores y otras plantas de ornato, así como de plantas u hongos y plantas enteógenas que han sido usados desde hace miles de años por los pueblos originarios.

Hasta aquí hemos descrito muy someramente el andamiaje *de jure* que tiene expresión en artículos constitucionales, declaraciones internacionales, leyes, convenios, tratados y protocolos, así como la jurisprudencia nacional e internacional. Sin embargo, otra cosa es lo que sucede *de facto*. Las conquistas que aparecen *de jure* generalmente son a raíz de movimientos políticos, socioambientales y culturales vigorosos de los pueblos originarios, como sucedió en el levantamiento del

ECKART BOEGE

EZLN, o el movimiento de recuperación del territorio en Cherán, Michoacán. Es necesario que México busque mecanismos constitucionales y en tratados y declaraciones internacionales más claros para el reconocimiento y protección de los acervos bioculturales como bienes comunes públicos no privatizables. Por ello, es imprescindible aclarar con los pueblos originarios cuáles son sus territorios, y los correspondientes a la diversidad y patrimonios bioculturales que deben considerarse como bienes comunes públicos no privatizables. Justamente, las etnografías del patrimonio biocultural pueden dar cuenta, para su protección, de la riqueza de la diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidades equiparables.

LAS REGIONES Y TERRITORIOS DE ALTA DENSIDAD BIOCULTURAL.
UN TEMA A DESARROLLAR EN LAS ETNOGRAFÍAS DE LA DIVERSIDAD
Y EL PATRIMONIO BIOCULTURAL⁷

Según Gilberto Giménez, “la región no debe considerarse como un dato a priori, sino como un constructo fundado en los más diversos criterios: geográfico, económico, político-administrativo, histórico-cultural...” (1996: 12). En este sentido, la gran mayoría de las regiones de alta densidad biocultural se pueden clasificar como territorios ancestrales que han sido y son centros de origen, domesticación y/o diversificación genética de la agricultura y custodios de gran parte de la diversidad biológica de México (Boege, 2008).

El Convenio 169 de la OIT define el territorio de los pueblos originarios como la *totalidad del hábitat*. El hábitat está asociado al *habitar* (el ser y estar ahí) y por supuesto al *habitus* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002). Es decir, en derecho internacional el concepto de territorio va más allá de la tenencia de la tierra o del acceso a ella; se trata del control cultural (biocultural) (Bonfil, 1988) del territorio por los propios pueblos originarios.

¿Cómo se aplica en México, el concepto de territorio como *totalidad del hábitat*? López Bárcenas, en el texto antes citado, remite al concepto de territorio establecido en el Convenio 169 de la OIT.

⁷ Boege (2010).

El territorio es clave para la reproducción material, espiritual, social y cultural de un pueblo indígena [...]. Podemos ver que esta definición va más allá del concepto de tierra como un bien de mercado, ya que hace referencia a la dimensión vital y simbólica que tiene ese espacio para la reproducción de las culturas. Para los pueblos originarios la posesión de la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción, no es una mercadería que pueda apropiarse, sino un elemento material del que debe gozarse libremente. Es esencial que se conozca y comprenda la relación profundamente espiritual de los pueblos con sus tierras como algo básico de su existencia y necesario para la reproducción de sus creencias, costumbres y tradiciones (scjn, 2014 a: 20).

El artículo 14.1 del Convenio 169 de la oit nos dice que los derechos de propiedad y posesión sobre los territorios ancestrales de los pueblos originarios deben ser reconocidos y garantizados, en los censos de población y vivienda de los años 2000, 2010 y 2020 hay preguntas que pueden relacionarse con la idea de pertenencia o autoadscripción. En el Censo de Población y Vivienda 2000, la autoadscripción se expresa sólo en la respuesta a la pregunta de si se habla lengua indígena (2000). Para el censo del año 2010, se incorpora explícitamente una pregunta que se refiere a la autoadscripción, además de la lengua: “¿De acuerdo a su cultura se considera indígena?”. La edad de la persona interrogada se baja de cinco a tres años (inegi, 2010 y 2020). Es así, que podemos registrar las localidades en las cuáles habita la mayoría de la población de los pueblos originarios. Si relacionamos las localidades con hogares indígenas⁸ y a la vez con tenencia de la tierra, se pueden definir espacialmente los territorios actuales (Boege, 2008, 2021).⁹ Se trata del registro de toda la población que vive en los territorios. Las regiones en donde habitan los pueblos originarios pueden

⁸ Criterio de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (cndi), ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (inpi), que consiste en seleccionar a toda la población en viviendas donde la jefa, jefe, su cónyuge o alguno de los ascendientes, declararon hablar alguna lengua indígena (Serrano *et al.*, 2002). Aquí se conjunta un criterio lingüístico y un criterio social. Además, integra a los niños y niñas a partir de los tres años.

⁹ Para definir los territorios de los pueblos originarios, véase la metodología, así como el mapa nacional de los territorios de los pueblos originarios, en Boege (2008).

definirse como un conjunto de localidades indígenas contiguas, que pueden aglutinarse en agencias municipales, en ejidos, tierras comunales o pequeña propiedad privada, en municipios preponderantemente indígenas o conjuntos de municipios (Boege, 2008).

En las políticas públicas, como efecto de la reforma agraria del siglo pasado, domina el concepto de “tierras” sobre el de territorio. La reforma agraria plasmada en el artículo 27 constitucional de México en el siglo xx legalizó, confirmó o asignó las tierras de varios pueblos indígenas como bienes comunales. En la actualidad, la mayoría de las tierras de los pueblos indígenas son ejidales, en segundo y tercer lugar tenemos los bienes comunales y la pequeña propiedad privada (Boege, 2008: 72).

Sin embargo, el Convenio 169 de la OIT (artículos 13 y 14), hace la diferencia entre tierra y territorios e integra las dos categorías de la siguiente manera: “la utilización del término tierras deberá incluir el *concepto de territorios*, lo que cubre la *totalidad del hábitat* de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan” (las cursivas son nuestras). Es importante señalar que no todos los indígenas que viven en el territorio son poseedores o propietarios de tierra; este hecho debe considerarse en los procesos de consulta previa y, sobre todo, del consentimiento previo, libre e informado y de buena fe con estándares internacionales.

La delimitación geográfica de los territorios y las regiones bioculturales no necesariamente es estática y tajante en lo que se refiere a sus fronteras y relaciones de contorno. La Constitución, en su artículo segundo, nos dice:

El derecho de los pueblos originarios a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

Por supuesto que hay más componentes y atributos que definen los territorios que hay que considerar. A partir de un litigio en contra de compañías mineras que pretendían apropiarse del territorio sagrado de los wixárika (huicholes), un fallo de la Suprema Corte de Justicia de

la Nación, agrega al concepto de territorio “la territorialidad simbólica” que define como área natural protegida intangible. A. Barabas (2003: 27) nos propone la siguiente aproximación conceptual de territorio simbólico: “Los territorios son espacios modelados a través del tiempo, cuyo contenido no sólo se refiere a los inmediatos físicos y visibles, sino centralmente tienen una connotación simbólica”.

Con motivo del encuentro nacional “La Defensa de los Territorios y del Patrimonio Biocultural. Desafíos a la Antropología”, el 24, 25 y 26 de septiembre de 2018, Aída Castilleja, en conferencia en el *CNAN-ИНАН*, aclaró que la organización del territorio tiene dos connotaciones: una como espacio asignado, decidido desde el Estado, y otro como orden político-administrativo, como factor de la organización y asignación del espacio. Los límites están marcados por jurisdicciones agrarias, políticas y eclesiásticas. Se trata de territorios relacionados con la jerarquía del Estado y sus asignaciones llevan a una fragmentación importante de los territorios. Puntualizó además que los territorios son espacios apropiados por múltiples relaciones más allá de las jurisdiccionales actuales. “La reflexividad sobre el carácter de sus territorios”, señaló A. Castilleja, “genera una suerte de espejo que puede desencadenar acciones para la reapropiación espacial y cultural, y de gobernanza convenida... Se genera un proceso de resignificación de por lo menos tres criterios identitarios: *de pertenencia, de procedencia y precedencia*. Se trata de un espacio jerarquizado, pero no indiferenciado, tampoco carente de conflicto. La *procedencia* se refiere al reconocimiento de lugares donde, según tradiciones orales, salieron los pobladores a fundar el pueblo en su ubicación actual; la *precedencia* se refiere al reconocimiento de la filiación de largo cuño con los pobladores que fundaron el pueblo actual y que generan un sentido de continuidad; la *pertenencia* está sustentada en los dos elementos anteriores y figura como referente de identidad. Este sentido de identidad suele activarse ante situaciones de despojo [...] con estos elementos tenemos *un territorio como sostén de la memoria*”.

La reflexión sobre el patrimonio biocultural territorializado,¹⁰ entendido como herencia o legado, significa tomar conciencia de lo

¹⁰ En inglés *biocultural heritage territories*. Información disponible en <www.bioculturalheritage.org>.

propio, además de valorar la importancia y orgullo del origen de pertenecer al pueblo originario, de *lo que se es* y de *lo que puede ser* como parte de planes de vida propios.¹¹

Uno de los antecedentes más destacados en la definición de territorios como *territorios de vida* es el que vincula de manera inextricable la diversidad biológica y diversidad cultural, incluidas la lengua y las sabidurías locales. Este antecedente se verificó en un foro de diálogo de saberes transdisciplinario y autorreflexivo, convocado por el etnoecólogo y etnobiólogo Darrell Posey con el pueblo originario kayapó en los estados de Mato Grosso y Pará, Brasil. Este diálogo fue realizado para fundamentar la defensa territorial de los pueblos originarios y de las comunidades locales como los *seringueiros* (recolectores de caucho), para resistir la pérdida de territorios y hábitat por parte de los grandes desmontes de los megaproyectos, tales como represas hidroeléctricas, negocios madereros de saqueo, deforestación masiva por la ocupación territorial de las haciendas ganaderas, de la implementación de proyectos mineros y su consecuente contaminación con productos químicos de los ríos, y la biopiratería de flora de semillas, productos medicinales, nutracéuticos y cosméticos (Posey *et al.*, 1984; Posey, 2001: 379 y ss.); podríamos añadir la deforestación actual para la producción masiva de soya transgénica, como sucede en las selvas de Campeche (Boege, 2021). En aquella reunión se demostró que la destrucción de la selva amazónica fue y es impulsada por grandes capitales sin rostro provenientes de paraísos fiscales, por Estados y grandes empresas estatales con inversiones de multinacionales del norte global y apoyo del Banco Mundial. El foro se realizó con la población local, chamanes, miembros de las comunidades, líderes locales, antropólogos, lingüistas, biólogos, etnoecólogos, etnobiólogos. Así, los kayapó documentaron ante el mundo su extenso conocimiento y estrategias de vida en la selva amazónica, y a la vez, posicionaron ante la opinión pública mundial el derecho a la vida en su territorio. De ahí hubo un posicio-

¹¹ El de planes de vida es un concepto desarrollado en Colombia por las comunidades étnicas, que involucra el diseño territorial y los programas para los siguientes años. Se trata de una elaboración colectiva de cada comunidad o pueblo en cuestión, que posteriormente se avala por los cabildos, y el propio gobierno central tiene que ajustarse a ellos. Información disponible en <<https://siic.mininterior.gov.co/content/planes-de-vida>>.

namiento internacional respecto a la importancia de la conservación y uso de la biodiversidad por parte de los pueblos originarios, en contraste con otras perspectivas occidentales de desarrollo. Ante la opinión pública mundial se puso de manifiesto que la gente de la selva traza su propia historia en un ecosistema consciente ontológicamente inseparable de su vida, en una dinámica cosmopolita de ser tradicional (Boege, 2021: 19 y ss.).

El concepto de patrimonio biocultural territorializado o territorios “de vida” (Boege, 2021) proviene de la traducción que hace Argumedo (s. f., 2008; Argumedo y Pimbert, 2008), desde el inglés, de la “herencia” o el “legado” cultural como patrimonio, definiendo sus atributos (véase más abajo). Paralelamente a esta interpretación, el concepto de patrimonio no sólo nace en el ámbito académico, sino que surge, ante la preocupación expresada por grupos indígenas y comunidades locales, en el año 2005 en las Naciones Unidas, respecto al fenómeno creciente de la biopiratería y la apropiación de los conocimientos tradicionales y la consecuente falta de respeto a los derechos colectivos de los pueblos. Con el concepto no se trata de fomentar una política de patrimonialización¹² del patrimonio biocultural con instrumentos nacionales o internacionales, sino que es el recuento y registro de lo propio como bien común de los pueblos con fundamento en los derechos culturales, como se expresa en las etnografías del volumen II, coordinado por Aída Castilleja. Se trata de desarrollar un instrumento justificativo desde el México pluricultural para proteger y desarrollar lo propio, como alternativa ante las amenazas y ocupaciones territoriales de la modernidad despojadora, privatizadora y colonial.¹³

¹² Véase la discusión que se ha desarrollado en el INAH alrededor del patrimonio y el carácter de la patrimonialización de la cultura, en Pérez Maya (2014).

¹³ Sobre las relaciones de carácter colonial, véase la amplia bibliografía al respecto en Biblioteca Modernidad/Colonialidad, disponible en <<http://kinkallaucv.wordpress.com/2014/03/30/biblioteca-modernidadcolonialidad>>, consultado en noviembre de 2016. Entre las más desatacadas y visibles que sufren los pueblos originarios, incluyendo las políticas del propio Estado, están en el ámbito del no reconocimiento de la autonomía y libre determinación, así como por las invasiones o apropiaciones legales e ilegales de sus territorios, tierras, y apropiación de sus bosques y selvas y la consiguiente destrucción de sus recursos bioculturales. El desarrollo de la bioeconomía del norte global depende de la biotecnología y el acceso de lo que llaman recursos genéticos, así como de la biología sinté-

El concepto de diversidad y patrimonio biocultural fue evolucionando con las propuestas de Argumedo (s. f.) en el llamado Parque de la Papa, en el departamento de Cusco, Perú. En esta experiencia se relacionan políticas bioculturales propias con planes de vida cuyo eje central es el buen vivir, concepto estratégico que se plantea como alternativa al de “desarrollo sustentable” que se promueve desde el norte global.

“El conocimiento, innovaciones y prácticas de las comunidades indígenas y locales que son mantenidos colectivamente y están inextricablemente unidos a los recursos y territorios tradicionales, a la economía local, a la diversidad de genes, variedades, especies y ecosistemas, valores culturales y espirituales, y las normas consuetudinarias moldeadas dentro del contexto socioecológico de las comunidades”. El “Patrimonio Biocultural Colectivo Indígena” (PBCI) refiere a un sistema biocultural complejo formado por partes interdependientes. El término enfoca particularmente a la relación recíproca entre los pueblos originarios y su medio ambiente. Los componentes incluyen recursos biológicos, que van desde lo micro (genético) a lo macro (paisajes) [en distintas] escalas, y tradiciones y prácticas ancestrales –también conocido como “conocimientos tradicionales”– incluidos los relacionados con la forma de manejar [adaptativamente] un ecosistema complejo y el uso sostenible de biodiversidad. [...] Algunos componentes del PBCI, como los alimentos, agua y semillas, son [bienes] colectivos porque son esenciales para los seres humanos y sus relaciones. PBCI refiere también a la contribución de los pueblos indígenas al mundo. También incluye las normas de comportamiento establecidas en las sociedades indígenas que son aceptadas como derechos y responsabilidades de los pueblos y tienen

tica que generan organismos genéticamente modificados. Parte de esta bioeconomía del norte global, se basa en el control de la producción primaria de semillas, de materias primas para elaborar medicamentos, productos nutraceuticos y cosméticos. Los territorios de los pueblos originarios se ven también afectados por la destrucción de su territorio por obras de infraestructura de gran calado, por el otorgamiento a sectores privados de concesiones para la explotación minera y de agua, la construcción de hidroeléctricas y empresas eólicas, y la apertura de áreas para el crecimiento y la especulación urbanas, así como para desarrollos del gran turismo.

influencia en el manejo de los recursos naturales, también llamado “derecho consuetudinario” Argumedo (s. f.).

Con la propuesta de Argumedo, y parafraseando a Porto-Gonçalves a partir de su concepto de “geo-grafiar” (2001: vii), se podría preguntar ¿cómo “etno-grafiar” las alternativas a la modernidad o la modernidad alternativa que viven los pueblos originarios en el siglo XXI? ¿De qué manera se puede analizar la complejidad en que viven los pueblos originarios desde la diversidad y patrimonio biocultural territorializado, como parte de ontologías de vida que privilegian otras lógicas de vivir en torno al medio ambiente y la justicia para su sobrevivencia cultural y ambiental y con ello de la humanidad? (Boege, 2021: 115 y ss.).

Las etnografías de los cinco volúmenes

Veamos ahora cómo se resuelven en las etnografías de los cinco volúmenes las temáticas de la diversidad y el patrimonio biocultural.

Desde un principio, la línea de etnografías del patrimonio biocultural se propuso examinar la utilidad del enfoque etnoecológico propuesto por Toledo, Alarcón-Cháires y Barrera-Bassols (2018: 4) para estudiar la relación sociedad-naturaleza:

La etnoecología revela su complejidad mediante el estudio del complejo kosmos-corpus-praxis, que sintetiza la teorización, representación y producción del mundo sacionatural de los Otros. Este doble juego que potencia el diálogo de saberes, permite al etnoecólogo analizar el mundo de los otros y ofrece su propio escrutinio sobre esos mundos. Ello permite reinventar posibles futuros. Finalmente, se discute por qué la Etnoecología tiene la singular tarea de descifrar la “memoria de nuestra especie”, esto es, la memoria biocultural, reivindicando y revalorizando a quienes la mantienen a la vez de profundizar la crítica sobre el mundo moderno y su racionalidad intelectual [...] El punto de partida para la construcción de la teoría etnoecológica es la distinción que se efectúa del mismo proceso de apropiación de la naturaleza entre una apropiación material (los procesos productivos) y una apropiación intelectual, que a su vez es doble: subjetiva o simbólica y objetiva o cognitiva. Esta triple manera de apropiarse de la naturaleza, que es universal, encarna en

los actos de *hacer*, *crear*, y *conocer*, los cuales a su vez dan lugar a la triple dimensión representada por el conjunto de creencias o *kosmos* (*k*), el repertorio de conocimientos o *corpus* (*c*), y las actividades productivas o *praxis* (*p*).

Para aclarar el complejo *κcp*, Toledo y Alarcón Chaires parten de Ingold (2000), que afirma que “las maneras de actuar en el medio ambiente también son formas de percibirlo”, y nos explican:

un creciente e incluso explosivo número de publicaciones han revelado el interés por realizar investigaciones etno-científicas dirigidas a captar de manera integral las relaciones entre los pueblos o culturas locales, tradicionales, originarias y/o indígenas y sus naturalezas. El término que cobija estos estudios es el de *Etnoecología*, que a diferencia de otros enfoques que le anteceden o acompañan como los de *Etnobiología*, *Etnobotánica*, *Etnozoología*, *Etnomicología*, *Etnoedafología* o *Etnogeografía*, intenta ofrecer un panorama completo de las complejas relaciones entre cultura, producción y naturaleza. [...] la Etnoecología se propone estudiar la integración del complejo *kosmos-corpus-praxis* (*K-C-P*) dentro de los procesos de teorización, representación y producción (social y cultural) en las diversas escalas espaciotemporales [...] “El *Umbilicus* o eje, se describe como la integración del *kosmos*, el *corpus* y la *praxis* contenida en la realidad indígena en una matriz unificadora de elementos congruentes y afines. De esta manera, el conocimiento, el lenguaje, la naturaleza y la experiencia cotidiana pertenecen a la esfera de la realidad sagrada contenida en el cosmos y, además, dicha sacralidad se hace tangible en ciertos momentos y en el contexto de determinadas actividades y lugares mitológicos. Los pueblos indígenas no tienen una visión fragmentada y simplificadora entre la religión y la cultura como ocurre en Occidente y cuyos conceptos principales conducen a una realidad incongruente” (2012: 1, 8, 11-12).

Dos capítulos de los volúmenes I y IV se refirieron críticamente a los conceptos de *kosmos*, *corpus* y *praxis* (*κcp*) de la etnoecología propuesta por Toledo y Barrera-Bassols (2008), preguntándose por la capacidad epistémica y heurística para analizar la diversidad biocultural desde un punto de vista unitario, como lo proponen los autores arriba citados. Antonio Reyes (“La familia del maíz. Prácticas agrí-

colas y reproducción social entre los tepehuanes de Durango”, vol. I) trabaja desde la antropología perspectivista de Viveiros de Castro (2013) y de las otras ontologías (Descola y Pálsson, 2001). “A fin de cuentas, a menos que formemos parte de la misma comunidad epistémica, no podremos comprender lo que el *otro* sabe. El KCP trata de superar la idea abismal de la ciencia sobre la naturaleza, sin embargo, el enfoque no deja de tener como fondo la idea científica de naturaleza, misma que no puede superarse si no se construye una comunidad de aprendizaje entre los *otros* y los etnógrafos”.

En el mismo sentido, Leopoldo Trejo e Israel Lazcarro *et al.* (“Donde habita el ciclón. Saberes indígenas y defensa territorial en la Huasteca meridional”, vol. IV) se proponen dilucidar el sentido del uso de categorías analíticas como el KCP en las etnografías del *habitar* en la Huasteca meridional. Igual que Reyes, piensan que, al separar analíticamente en tres categorías científicas, se cae otra vez en lo que Descola (2001) llama “ontología naturalista” de la ciencia. Se trata, según estos autores de un problema metodológico del etnógrafo y no de las comunidades de conocimiento locales.

Algunas de las etnografías nos indican que hay preguntas que no están resueltas en el universo del complejo KCP, y tampoco en las escalas de distintas situaciones surgidas en las relaciones inter e intraétnicas, por ejemplo, en las múltiples dinámicas conflictivas coloniales o neocoloniales.

Justamente, el capítulo de Marina Alonso, Rodrigo Megchún y Víctor Acevedo, “Habitar el entorno: experiencias socioambientales en tres regiones indígenas de Chiapas” (volumen V), se refiere a distintas situaciones culturalmente diferenciadas en las cuales están inmersos los pueblos indígenas de Chiapas. Preguntándose, por ejemplo, ¿qué dice la antropología de aquellas comunidades de los pueblos originarios que han decidido dejar, parcial o totalmente, la milpa para sustituir sus actividades alrededor del café? Se preguntan también ¿qué sucede con los migrantes jóvenes que han colonizado la selva Lacandona o Montes Azules y qué papel tendrían las denominaciones evangélicas que están formando otro tipo de comunidades de conocimiento con otros imaginarios? ¿Qué pasa con las reglas de reciprocidad que se establecen principalmente en las actividades entre la naturaleza y los

humanos en estas condiciones anteriormente enunciadas? ¿Cómo se resuelve la pluralidad epistemológica (Olivé, 2009) en una misma comunidad, territorio o pueblo indígena en general, que son contradictorios entre sí cuando hay distintas formas de concebir la relación naturaleza-sociedad? ¿Cómo se resuelven las cuestiones éticas de convivencia social y naturaleza, cuando lo sagrado se manda al cielo y la naturaleza se vuelve instrumental?, como hacen algunas misiones de la Iglesia católica y las denominaciones evangélicas. ¿Qué pasa con el KCP y los conocimientos llamados tradicionales cuando observamos algunos procesos de hibridación cultural, de interculturalidad no crítica, de subordinación, o de áreas culturales porosas que se imponen desde la cultura colonial o desde otras comunidades epistémicas que actúan en una misma región?

Independientemente de estas observaciones, varias de las etnografías encontraron en la teoría etnoecológica del KCP cierta capacidad heurística, principalmente didáctica, y capacidad descriptiva unitaria para aproximarse a la diversidad y los patrimonios bioculturales.

En varios capítulos se reflexionó alrededor de regiones y territorios ligados al concepto de diversidad y patrimonio biocultural. El equipo de Michoacán, bajo la coordinación de Aída Castilleja, se dedicó a esto en el capítulo “La constitución de patrimonio a partir del territorio y de las condiciones de la producción de la diversidad biocultural. Un estudio en tres zonas indígenas de Michoacán” (vol. II).

El interés de la investigación etnográfica fue relacionar tres regiones distintas de Michoacán en donde se aclara el interés de relacionar patrimonio y diversidad biocultural con territorio. Habernos circunscrito de manera exclusiva a la esfera de instrumentos internacionales y nacionales en materia de patrimonio cultural o natural, desde nuestro punto de vista, habría limitado las opciones para su comprensión. Por ello nos interesó ahondar en factores que, desde nuestro punto de vista, detonan la distinción del sentido de lo propio frente a lo ajeno, sea en condiciones de coexistencia, negociación, reapropiación o disputa. Nuestro interés ha sido problematizar en torno a este tema tomando como referencia definiciones o planteamiento sobre el concepto del patrimonio y memoria biocultural, pero también a partir de nuestro referente etnográfico.

Y respecto a la discusión sobre el territorio aclaran:

Aceptando que el territorio no es un término unívoco y que tiene un carácter multidimensional y multiescalar, optamos por privilegiar las siguientes dimensiones en las cuales se expresan maneras distintas de hacer, concebir y constituir territorio: a) origen y pertenencia mediada por filiaciones sociales, diferenciación social e identidades; b) patrón de asentamiento, estrategias en la ocupación del territorio mediadas por la producción, la defensa de linderos, relaciones de parentesco, el orden de lo civil y el municipio; c) su dimensión agraria y/o jurídica: aspectos jurídicos en procedimientos y reconocimiento desde las instituciones oficiales y los mecanismos —normas y prácticas— en el ámbito de la vida comunitaria, finalmente; d) producción para la subsistencia y la comercialización. En cada una de estas dimensiones se conjugan interacciones entre distintos órdenes sociales: intervienen elementos que son de competencia exclusiva del ámbito local, en tanto que otras devienen de un contexto regional que, fluyendo a través del mercado o del orden de instituciones públicas, generan cambios en la organización y destino de la producción. Las características de estas interacciones ponen en juego la identificación de lo propio que, en no pocas veces, incide en experiencias de reapropiación, defensa y protección.

Nos propusimos identificar variantes culturalmente distintivas en la manera de “hacer” territorio como factor sustantivo que parte de una noción de historia común y de un sentido de pertenencia y adscripción —topofilia— que se despliega, entre otros aspectos, en concepciones de un espacio asignado por antepasados y que, en muchos casos, han dejado su impronta en el espacio físico: cañadas, cuevas, sitios arqueológicos, peñas, mojoneras, cerros, manantiales y ríos...

En el ensayo que coordina Diana Luque, (“Pueblos indígenas de Sonora: complejos bioculturales y ecología política”, vol. I) se encontrará una forma de resolver descriptivamente la territorialidad de los *complejos bioculturales* en tres dimensiones : 1) la simbólica o ancestral, 2) la agraria y 3) la ambiental, que no necesariamente coinciden en un solo espacio físico.

El equipo de Hidalgo, coordinado por Lourdes Baez (“Territorios y territorialidades entre los otomíes de Hidalgo”), nos propone distintos

escenarios de territorialidad en los territorios de los ñahñu (otomí) del estado de Hidalgo. Su aproximación se inspira en la conceptualización de territorios, territorialidad y nuevas territorializaciones que propone Porto-Gonçalves desde la ecología política del sur (2001: vii). El equipo tiene una visión dinámica de “hacer territorio”. Por ejemplo, nos describen proyectos ecoturísticos organizados a veces desde el mismo Estado, con fuerte participación y apropiación local así como otros programas que impactan el paisaje biocultural al fomentar cultivos para la extracción y venta de miel de agave. También se refieren a las transformaciones de los paisajes bioculturales que se dan a partir de la migración y algunas dinámicas intergeneracionales que abandonan prácticas tradicionales: “Hay diásporas migratorias que dejan la milpa y sus prácticas tradicionales abandonadas y sin herederos de los conocimientos”.

En el subcapítulo “Territorialidades impuestas: relaciones interétnicas y apropiación del espacio” (vol. I), Hugo López hace un análisis de las tensiones surgidas por la ocupación de los territorios yoreme (mayos) por parte de los *yoris* o mestizos en el norte de Sinaloa. En una narrativa de tipo mítico se dramatizan estas tensiones: “Dios consulta a los mestizos e indígenas al pensar de qué manera quisieran que fuera el trabajo de sus hijos. Dios da a elegir quién se queda con los aperos de labranza y quién con los libros, los lápices y los escritorios. Los indígenas escogen lo primero, los mestizos la segunda opción”.

Nos dice el autor: “El pueblo originario se enfrenta a la formación de nuevos territorios por la mezquindad de aquellos que buscan ganancia a toda costa, frente a quienes tienen por máxima única la vida y la sobrevivencia o economía de subsistencia, con su respectiva cultura alrededor de un eje central, que es el río en una región semi-desértica”.

Ana Paula Pintado y Claudia Jean Harriss, en su texto “Espacio y tiempo: el territorio intangible entre los ralámuli y guarijó de las barrancas” (vol. I), observan que el territorio de los ralámuli y guarijó, más que físico, es intangible:

... en sus cosmologías, los territorios de los ralámuli y los guarijó no tienen fronteras, sino amplias redes de relaciones. Tampoco se sienten propietarios de sus tierras, porque, tal y como la humanidad, el territorio es un ser vivo y

autónomo al que no se le trata como un objeto del que se saca provecho de forma indiscriminada. Si bien el Estado impone límites políticos, ejidales, municipales y estatales reconocidos por los mismos pueblos, en muchos casos estas delimitaciones actúan para fraccionar las comunidades en entidades administrativas, medidas que sin embargo no impiden que los indígenas mantengan sus propias visiones del espacio. Ésa es la razón por la que consideramos que un componente del patrimonio biocultural es lo intangible, pues lo que nos preocupa demostrar aquí es que estos pueblos tienen una manera distinta de conceptualizar y relacionarse con la tierra, esto es un respeto particular que según ellos no mantienen los *yoris* o *chabochis*.

Leopoldo Trejo, Israel Lazcarro *et al.*, en el subcapítulo “Una mirada antropológica a problemas etnoecológicos” (vol. IV), se preguntan si las distintas lenguas son importantes para diferenciar entre sí los territorios de los pueblos originarios. Encuentran que en la Huasteca meridional, región que trabajan en sus etnografías, donde existen “cuatro parcialidades etnolingüísticas” contiguas, hay similitudes desde el punto de vista cultural, de tal manera que prefieren “despojarse de las cadenas lingüísticas” para definir territorios y trabajar únicamente con el concepto de región biocultural que se compone por cuatro pueblos originarios.

En el trabajo coordinado por Efraín Cortés (“La milpa y los santos. Saberes, prácticas y ritualidades en torno al cultivo del maíz entre otomianos, nahuas y tlahuicas del Estado de México”, vol. III) se documentan distintos escenarios que estudian la persistencia de la memoria biocultural, a pesar de los grandes cambios tecnológicos e invasión de sus tierras, urbanizaciones caóticas, contaminación y desecación de las lagunas por extracción masiva de agua para las industrias y la Ciudad de México y contaminación industrial de sus territorios. A la vez la milpa, corazón de la cultura del maíz, continúa siendo un eje para la organización social, económica, y de reproducción de los imaginarios míticos y rituales correspondientes al ciclo agrícola. En una comunidad, por ejemplo, sólo queda una parcela milpera para obtener recursos para la fiesta patronal organizada por la mayordomía en turno, que se cultiva en la vieja tradición de ayuda mutua o tequio para los distintos trabajos.

La cultura del maíz está en la base de la resistencia y defensa del territorio. En este sentido, los pijekakjoo (tlahuicas) siguen practicando la milpa y a la vez defienden sus bosques comunitarios en contra de su saqueo por parte del crimen organizado. Se explicita cómo la cultura tlahuica (ya quedan pocos hablantes, pero la mayoría de la población mantiene sus tradiciones alrededor de la milpa) les permite movilizar la memoria biocultural para enfrentar los retos de la llamada modernidad. También se documenta un movimiento de resistencia que unifica varias comunidades indígenas en el oriente del valle de Toluca, en contra del despojo de sus territorios por la construcción de una autopista privada que va desde Naucalpan al aeropuerto internacional de Toluca. Para hacer frente a estos procesos globales que afectan su territorio y cultura se organizan en un Frente de Pueblos Indígenas y Defensa de la Madre Tierra.

Vittoria Aino, en el capítulo “Adentrándose en el paraíso de Chane, la episteme ecológica *nuntajitypaap*” (vol. V), usa el KCP como un recordatorio temático para la etnografía, para analizar de manera holística la relación naturaleza-sociedad sin caer en las separaciones científicas que segmentarían los universos bioculturales. Desde esta perspectiva, la autora aborda la diversidad y el patrimonio biocultural desde la relación compleja ambiente-sociedad, en un territorio determinado por la agricultura de subsistencia y los usos de los ecosistemas selváticos que en conjunto conforman paisajes bioculturales. Estudia la complejidad de la milpa desde lo que llama epistemes bioculturales; vincula conocimientos y sabidurías locales alrededor del ciclo anual climático y las representaciones simbólico-espaciales como imaginarios sagrados expresados en mitos fundantes y rituales. Desde las clasificaciones del territorio y sus paisajes bioculturales, la autora realiza un recuento de las especies y variedades de plantas usadas en la milpa y las recolectadas en el monte. Hace asimismo un recuento de la herbolaria de plantas medicinales utilizadas en el sistema local de salud.

Como se podrá observar, un tema recurrente en las etnografías fue el estudio de sistema agrícola milpa como tal, en sus múltiples contenidos, variantes y significados territoriales. Por la coevolución de los ecosistemas naturales con las parcelas agrícolas generada en la relación monte-parcelas agrícolas, podemos hablar de la milpa ampliada que

integra parcelas, monte en sus distintas fases sucesionales y pastizales. Ésta incluye áreas de recolección y cultivo y manejo agroforestal de los bosques y selvas, como son tubérculos, apicultura, o traslado de especímenes de la selva y bosques hacia los huertos o solares.

Al sistema milpero pertenecen especies básicas del complejo maíz, frijol, calabaza, chiles y jitomates y tomates de milpa, plantas arvenses semisilvestres o silvestres con todo tipo de quelites, y especies de frutales o agaves para proteger las terrazas. Se registraron plantas para uso ritual y sus significados, que involucran imaginarios específicos al relacionarlos con los “seres” que gobiernan el entorno, como lo documenta Elizabeth Peralta (“Acercamiento al saber totonaco. Las plantas usadas en los rituales del ciclo de vida”, vol. IV).

Para dar cuenta de la percepción territorial del entorno vivido, Nelly del Ángel (“Memoria en el paisaje: saberes bioculturales teenek en Chontla, Huasteca veracruzana”, vol. IV), utiliza la etnocartografía participativa para generar mapas temáticos y definir colectivamente las problemáticas ambientales, sociales y culturales. La etnocartografía es un instrumento poderoso para el ejercicio del diálogo de saberes, al poner de manifiesto las representaciones mentales del espacio físico, de los paisajes bioculturales, los saberes colectivos, las distintas formas productivas de la milpa, la ganadería y el monte. Todos estos ejercicios y representaciones etnográficas *in situ* se ubican en una línea de tiempo para esclarecer procesos y problemáticas socioambientales actuales.

Desde la memoria biocultural explicitada en la etnocartografía, se logran repensar caminos a seguir por el grupo focal al cual pertenece la etnógrafa. A través del grupo focal se genera una comunidad de aprendizaje y de comunicación con los jóvenes más desarraigados de la cultura local. Ante las tendencias coloniales de devaluación, erosión, y desprecio que sufren los pueblos originarios, se resalta y revalora la importancia de las bioculturas propias, nos dice Nelly del Ángel.

De cara al golfo de México y según el gradiente altitudinal, podemos identificar distintos paisajes bioculturales y agroecosistemas que se ubican en la nomenclatura *masehual* (nahua) de la Sierra Nororiental de Puebla. No es posible concebir las “cocinas culturales” sin estos paisajes bioculturales, nos dice Pablo Valderrama en su capítulo “Cocina étnica y biodiversidad en una comunidad maseual de Cuetzalan en el Totonaco”.

capán” (vol. IV). Estos paisajes bioculturales son interpretados desde la cosmovisión, en donde los geosímbolos juegan un papel organizador del espacio mítico del territorio. “El contexto cosmogónico que significa relacionarse con la naturaleza y la importancia que tiene la ritualidad para sostener e interactuar con ella, no se reduce a un vínculo místico con una entidad inerte, sino que es la interacción con la tierra a través del trabajo, se establece una relación de reciprocidad que implica respeto”, nos dice Valderrama. Lo mismo se consigna en el amplio capítulo que se refiere a los nahuas de la Huasteca norte (Arturo Gómez *et al.*, en el vol. IV), en donde se relaciona el hacer milpa con los rituales necesarios y la construcción de alianzas con los distintos seres que gobiernan la vida vegetal y animal, el agua y los ciclos climáticos. La naturaleza no es concebida como tal, sino que es un ente vivo que tiene agencia y los humanos, como parte de ella, tienen que entrar en relaciones de reciprocidad a través de los rituales.

Dos capítulos y sus respectivos subcapítulos se refieren a la memoria biocultural indígena expresada en los distintos diseños y formas de huertos familiares o patios. El huerto o patio indígena es parte integral de la milpa, y tiene una gran importancia biocultural, ecológica, económica, agronómica para las unidades de producción de subsistencia y la preservación de la riqueza florística de uso tradicional. Se trata de células del territorio, dirían en el trabajo que se refiere a la comunidad indígena de Xoxocotla, Morelos. Se reproducen de manera intensiva una gama diversa de flora para el autoabasto alimentario y medicinal, ornamental, constructivo o con otros usos. Es un espacio que tiene corrales para animales domésticos y se usan los estiércoles para la fertilización de las plantas del huerto, de árboles frutales, están ahí también las trojes o *cuescomates* para el almacenamiento del maíz. En muchas partes del país, el diseño y mantenimiento de los huertos o patios, están bajo el control de las mujeres. También es un espacio ritual donde se entierra la placenta o cordón umbilical, y el lugar de convivencia familiar. La composición florística integra frecuentemente plantas traídas de los bosques y selvas, al igual que las plantas de identidad mesoamericana que también se siembran en las milpas. Uno de los dos capítulos es el coordinado por Samuel Villela Flores, “Tres casos sobre el uso de plantas útiles cultivadas en el huerto familiar y

la milpa de traspatio en la Montaña de Guerrero: una mirada desde la tríada *kosmos-corpus-praxis*” (vol. II), analiza los huertos de la Montaña de Guerrero en comunidades nahuas y *mè'phàà* (tlapanecos), recurriendo a la tríada *κρρ* arriba mencionada. Se analiza la composición y arquitectura de los huertos, su diversidad florística y los corrales para animales. Se describen también los distintos tipos de maíces, algunos que se siembran exclusivamente en los huertos. En uno de los subcapítulos de este capítulo se contabilizaron 174 especies florísticas útiles con una gran variedad de usos: alimentarios, medicinales, ornamentales, psicotrópicos, rituales, artesanales, rituales y de construcción. Son verdaderos reservorios de la diversidad biológica útil.

Los huertos y patios para el autoabasto descritos en el capítulo y subcapítulos coordinados por Luis Miguel Morayta (“Patios, huertos y otros espacios de autoabasto en la tradición cultural indígena de Morelos y el norte de Guerrero”, vol. II) presentan distintos escenarios de autoabasto. En la línea del tiempo se analiza el “punto de quiebre” entre lo que fue y lo que son los huertos hoy, puesto que la migración, urbanización caótica e industrialización y el turismo, están reduciendo y cambiando las tradiciones indígenas y campesinas. En uno de los subcapítulos se describe una tradición en desuso por el cambio climático y las erupciones del Popocatepetl, la recolección de hielo en los glaciares para vender nieves y complementar así sus ingresos. También se refieren a los diseños y la función social de los patios indígenas de Xoxocotla, Morelos. Aquí se describe la interacción de los huertos con los ecosistemas naturales de las selva baja caducifolia, puesto que se traen especies arbóreas útiles para dar sombra y frutos regionales. En Chalcatzingo, Morelos, se mencionan los huertos con la voz nahua *camiles* (*calli*, casa, *milli*, parcela, o sea, la parcela de la casa). Los huertos tradicionales de humedad los encontramos en las riberas del río Balsas, norte de Guerrero, y son parte de una estrategia productiva múltiple para el autoabasto como complemento importante de la producción agrícola de temporal.

Los migrantes mixtecos, frecuentemente jornaleros migrantes que se quedan en la región, recolectan en los montes de uso común de las comunidades campesinas aledañas una gran variedad de plantas para el autoabasto.

El capítulo “Cazadores milperos de la península de Yucatán” (vol. V), que coordina E. F. Quintal, documenta relación entre la milpa, el monte y la cacería comunitaria. El trabajo se realizó en diez comunidades mayas en la región biocultural Península de Yucatán. Se hace un análisis de la actividad desde la propuesta del КСР (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) y también desde la ontología animista que proponen Descola y Pálsson (2001). La cacería comunitaria es una actividad masculina, con sus liderazgos, especializaciones y conocimientos específicos para la “batida” y el comportamiento de los animales. Para cazar se tiene que pedir permiso a los dueños de los animales que los gobiernan. La milpa es parte estratégica de la cacería comunitaria. El estudio toma en cuenta las diferencias y sutilezas de los distintos espacios sucesionales del monte intervenido. La milpa es un lugar de atracción de los animales.

Las etnografías del proyecto del patrimonio biocultural se refieren también a los desastres ambientales que están provocando los desarrollos industriales, mineros, la explotación de hidrocarburos, las infraestructuras hidroeléctricas, etcétera.

El equipo de la Huasteca meridional (Trejo *et al.*, vol. IV) analiza la ocupación territorial de los pueblos originarios por parte de empresas estatales como Pemex, además de petroleras internacionales. En estas ocupaciones chocan dos ontologías, la dominante de la modernidad del norte global, adicta al petróleo, el carbón y las drogas, y la “tradicional”, la resistencia pasiva o activa de los pueblos originarios locales que conforman la región bicultural “donde gobierna el ciclón”.

Hugo López (vol. I) documenta el desplazamiento territorial de los yaquis y yoremes por la vía de renta de tierras de riego por parte de grandes empresas agroexportadoras. Se documentan también los cambios de uso de suelo de los territorios de los *macurawe* o *warihó* (guarijío) y *ralámuli*, que son concesionados para la minería industrial a cielo abierto y para hidroeléctricas.

El equipo de Michoacán revisa el tema de la minería en relación con el crimen organizado en comunidades nahuas de Ostula y Aquila, Michoacán, que erosiona el tejido social comunitario.

En los territorios de los pueblos de la Sierra Madre Nororiental de Puebla los gobiernos neoliberales de Fox, Calderón y Peña Nieto

otorgaron en pleno territorio de los pueblos originarios concesiones mineras,¹⁴ proyectos hidroeléctricos para el autoabasto de Walmart y el Grupo México, asignaciones petroleras para extracción del gas esquistoso e hidrocarburos.

Podemos concluir que las ocupaciones, expropiaciones o servidumbres (despojos) territoriales para uso minero, turístico, o para la agricultura de escala industrial, enfrenta distintas ontologías y epistemes irreconciliables. Son indudablemente producto de una relación neocolonial entre los pueblos originarios y comunidades equiparables y el capital nacional e internacional del norte global en coadyuvancia con el Estado. Esto sucede también en el terreno de la pequeña agricultura de subsistencia, cuando se sustituyen las semillas nativas por híbridas o, en el caso del maíz, bajo control de compañías transnacionales oligopólicas. Estos oligopolios que operan en los campos mexicanos intentan imponer semillas transgénicas con los agroquímicos asociados en un país que es centro de origen, domesticación y diversificación genética de la agricultura.

Algunas etnografías nos revelan espacios de resistencia singulares. Uno de los trabajos etnográficos se refiere a los últimos reductos de la milpa, rodeada de la agricultura industrial, urbanizaciones desenfrenadas, extracción ilegal de agua del subsuelo o concesiones de agua emitidas por autoridades corruptas. Mantener esta milpa es una acción colectiva en un reducto de área comunal para sufragar los gastos de la fiesta patronal del pueblo, según el ensayo que coordina E. Cortez (“La milpa y los santos. Saberes, prácticas y ritualidades en torno al cultivo del maíz entre otomianos, nahuas y tlahuicas del Estado de México”, vol. III). A partir de datos etnográficos sobre la milpa del Padre Jesús en Santa María Atarasquillo, municipio de Lerma, se nos plantea la existencia de “espacios de resistencia local”; de allí que la *milpa del santo* se vea como un lugar de reproducción de la memoria biocultural. A través de los trabajos etnográficos alrededor de la milpa y los santos aprendemos cómo se reproduce un complejo ceremonial con su respectiva organización social que permite actualizar los referentes identitarios mazahua. Hay otros movimientos socioambientales

¹⁴ Sobre las concesiones en territorios de los pueblos indígenas, véase Boege (2013).

indígenas que desorganizan, para resistirlos, procesos de infraestructura de la economía global, como es el caso del Frente de Pueblos Indígenas en Defensa de la Madre Tierra en contra de la autopista privada que va de Naucalpan al Aeropuerto Internacional de Toluca.

Hay grupos locales que se preguntan cómo en un mismo territorio se pueden generar nuevas territorializaciones de cara al presente y el futuro, que movilizan lo propio para ocupar sus espacios amenazados. Es decir, las batallas para lograr el reconocimiento de los territorios implican la defensa de lo propio territorializado, del patrimonio biocultural con formas de organización horizontal como son las asambleas comunitarias y formas organizativas para la lucha por la justicia, entre ellas la ambiental. Hay varios procedimientos que movilizan el patrimonio y sus paisajes bioculturales (ordenamientos territoriales y ecológicos autónomos, milpa agroecológica, agroforestería, protección y control comunitarios del agua, manejo comunitario de bosques y selvas, o la defensa de las semillas nativas (Boege, 2008: 159).

El equipo de Querétaro, bajo la dirección de Diego Prieto (vol. III), trabajó en un taller microrregional el concepto de *autonomía* en el barrio El Bothé. Se trata de participar en el diseño local de las políticas de desarrollo social en el marco de la reforma a la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de Querétaro. La etnografía generada aquí no sólo expresa el interés académico del equipo, sino que se refiere a la valorización *de lo nuestro* biocultural ñãñho (otomí). Desde las perspectivas de vida propia (*hoga mui*), se destaca la importancia de los siguientes atributos para reproducir su comunidad biocultural: relación entre sus milpas y los componentes de sus paisajes, como el manejo de sus bosques, respeto a las veredas tradicionales, protección a los animales silvestres, protección de sus manantiales, construcción de bordos para riego y sistemas de control del agua, producción diversificada de distintos productos, atención tradicional a los tiempos del ciclo anual, mantener tecnologías locales, y cultivo de la lengua otomí. El grupo de trabajo de Querétaro expresa el diálogo de saberes de la siguiente manera:

A todo esto, el camino recorrido por las poblaciones otomíes amealcenses de cara al manejo y autogestión de sus territorios se antoja aún largo y si-

nuoso, pero a diferencia de una visión satelital, el compromiso se comparte entre todos los agentes que intervenimos en dichos espacios, apostando a la reformulación de las relaciones sociales y epistemológicas, así como a la democratización en la producción de los conocimientos y el acceso libre a éstos, donde las tradiciones bioculturales compartan escena en el diálogo constructivo junto a otros saberes.

En resumen, con las distintas etnografías de los volúmenes recopilados a partir del Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio, las personas lectoras se podrán familiarizar a manera de caleidoscopio con los componentes de la diversidad y el patrimonio bioculturales. Reiteramos: no se trata de “patrimonializar” la diversidad biocultural con instrumentos nacionales e internacionales para vaciar de contenido lo propio, sino destacar que cada patrimonio puede servir para la defensa de lo propio, de las identidades, del territorio y de los bienes comunes no privatizables. Estas etnografías pueden ser componentes para fortalecer la gestión territorial biocultural en el siglo XXI, desde la libre determinación y la autonomía, en un plan de vida que busca la justicia (incluida la ambiental) y la defensa de los derechos de los pueblos originarios.

Uno de los temas de debate internacional en donde es requerida la participación del INAH es el que se refiere a los derechos de propiedad intelectual colectivos, emanados de los conocimientos tradicionales, de componentes del patrimonio biocultural, en particular los biológicos y los biogenéticos. Igualmente, en reuniones internacionales y nacionales se debaten protocolos y convenios internacionales que pueden ser lesivos al bien común. Urge por ello formar grupos de trabajo con representantes de los pueblos indígenas y la academia que propongan mecanismos para fortalecer la defensa del bien común.

Ante las concesiones mineras, de agua, hidroeléctricas, asignaciones para la explotación de hidrocarburos y el crimen organizado, que invaden crecientemente la Sierra Nororiental de Puebla, los pueblos originarios han reconsiderado lo que es su *altepet* (biocultural). Se formaron dos consejos (Altepetajpianij, guardianes del territorio, y Tiyat Tlali) que junto con sus respectivos abogados litigan para declarar nulas las concesiones mineras y que se deroguen varios artículos de

ECKART BOEGE

la ley minera para evitar la ocupación de sus territorios. Solicitaron peritajes antropológicos (Boege, 2015; Beaucage, 2016) para fundamentar la ilegalidad de las concesiones mineras sin que haya existido el consentimiento previo, libre, informado y de buena fe por parte de los pueblos originarios.

Los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural se han ido afinando en toda América Latina o desde la ecología política del sur (véase la bibliografía en Boege, 2021). En este fluir desde la ecología y ontología política del sur, los diálogos y comunidades de aprendizaje que comenzamos en el año 2010, a partir del proyecto de la línea de Etnografía del Patrimonio Biocultural de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH, han abierto oportunidades para explorar nuevos campos epistémicos transdisciplinarios y de coconstrucción etnográfica en un diálogo de saberes decoloniales (Pérez y Argueta, 2019), que se pueden convertir en un hito para una etnografía descolonizadora.¹⁵

“... siendo local, el conocimiento posmoderno es también total porque reconstruye también los proyectos locales, resaltándoles su ejemplaridad y por esa vía los transforma en pensamiento total ilustrado” (Santos, 2009: 49).

¹⁵ Véase, por ejemplo, el plan de vida de los *masewal* en la Sierra Nororiental de Puebla (Boege, Fernández Lomelí y Colectivos Masewal de la Sierra Nororiental de Puebla, 2022).

CUADRO 1
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFIAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>	
I	Territorios indígenas y saberes locales: reflexiones sobre el patrimonio biocultural en el noroeste de México	Chihuahua	Batopilas	Potrero	rarámuri	
			Uruachi	Arechuyvo	guarijfo	
			Chinipas	Batopilillas		
				Loreto		
			Moris	Santa Ana		
				El Pilar		
			Sonora	Álamos	Análisis de la región biocultural	
		Etchojoa				
		Huatabampo				
		Sinaloa	Navojoa			
			Quiriego			
			Ahome			
			Angostura			
			Choix			
			El Fuerte			
			Juan José Ríos			
			Huasava			
Sinaloa de Leyva						
						yoreme (mayo)

CUADRO 1
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

<i>Volúmen</i>	<i>Captítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
I	Pueblos indígenas de Sonora: complejos bioculturales y ecología política	Sonora	Plutarco Elías Calles	Quitovac	tohono o'otham (pápago)
			Caborca	Caborca	
			Pitiquito	Pitiquito	
			Sonoita	Sonoita	
			Puerto Peñasco	Puerto Peñasco	
			Navojoa	Etchohuaquila	es-peí (cucapá)
			Navojoa	Bacabachi	
			Huatabampo	Bachantahui	
			Etchojoa	Bayajorit	
			Etchojoa	Buaysiacobe	
			Etchojoa	La Vasconia	
			Huatabampo	Camahuiroa	
				El Caro	
				El Júpare	
				El Sahuaral	
				La Primavera	
				Las Bocas	
				Loma Etchoropo	
				Los Pollos	
			Navojoa	Masiaca	
			Etchojoa	Mochipaco II	
			Huatabampo	Moroncarit	
			San Luis Río Colorado	Pozas Arvizu	
			San Luis Río Colorado	San Luis Río Colorado	

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
I	Pueblos indígenas de Sonora: complejos bioculturales y ecología política	Sonora	Yecora	Maycoba	o'ob (pima)
			Yecora	El Kipor	
			Yecora	La Dura,	
			Yecora	San Juan Diego	
			Yecora	ejido Maycoba	
			Guaymas	Pótam	yoeme (yaqui)
			Guaymas	Vícam pueblo	
			Guaymas	Huirivis	
			Guaymas	Belem	
			Guaymas	Rahum	
			Cajeme	Lomas de Bácum	
			Guaymas	Torim	
			Cajeme	Lomas de Guamúchil	
			San Ignacio Rio Muerto	Bahía de Lobos	
			Navojoa	Etchohuaquila	yoreme (mayo)
			Navojoa	Bacabachi	
			Huatabampo	Bachantahui	
			Etchojoa	Bayajorit	
			Etchojoa	Buaysiacobe	

CUADRO I
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
I	Pueblos indígenas de Sonora: complejos bioculturales y ecología política	Sonora	Huatabampo	Camahuiroa	yoreme (mayo)
			Huatabampo	El Caro	
			Huatabampo	El Júpate	
			Huatabampo	El Sahuaral	
			Huatabampo	La Primavera	
			Etchojoa	La Vasconia	
			Huatabampo	Las Bocas	
			Huatabampo	Loma Etchoropo	
			Huatabampo	Los Pollos,	
				Masiaca	
				Mochipaco II	
			Huatabampo	Moroncarit	
			Huatabampo	Óraba	
			Huatabampo	Yavaritos	
			Alamos	Colonia Makorahui	mahkurawe (guarjío)
			Alamos	Mesa Colorada	
			Alamos	Burapaco	
			Alamos	Mochibampo	
			Alamos	Bavíacora	
			Hermosillo	Punta Chueca	comcaac (seri)

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
I	La familia del maíz. Prácticas agrícolas y reproducción social entre los tepehuanes de Durango	Durango	El Mezquital	Santa María de Ocotán Santiago Teneraca	o'dam (tepehuanes)
II	La constitución de patrimonio a partir del territorio y de las condiciones de la producción de la diversidad biocultural. Un estudio en tres zonas indígenas de Michoacán	Michoacán	San Mateo Zitácuaro Aquila Quiroga Cherán	Crecencio Morales San Felipe de los Alzati Pómaro Cachán San Andrés Ziróndaro Cherán	jñatjo (mazahuas), ñathö (otomíes) nahua de Michoacán p'úrepecha (purhépecha)
II	Tres casos sobre el uso de plantas útiles cultivadas en el huerto familiar y la milpa de traspatio en la Montaña de Guerrero: una mirada desde la tríada <i>kosmos-corpus-praxis</i>	Guerrero	Malinaltepec Zapotitlán	La Unión de las Peras La Ciénega Zapotitlán El Sombrerito Ixtlahuazaca San Miguel Cuixapa,	mè'phàà (tlapanecos) nahua

CUADRO 1
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

<i>Volúmen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
II	Pacios, huertos y otros espacios de autoabasto en la tradición cultural indígena de Morelos y el norte de Guerrero	Morelos	Ayala	Tetelcingo	nahua
				Hueyapan	
				La Joya	
				Leopoldo Heredia	
				Tenextepango	
				Xoxocotla	
				Ocotepec	
III	La milpa y los santos. Saberes, prácticas y ritualidades en torno al cultivo del maíz entre otomianos, nahuas y tlahuicas del Estado de México	Guerrero	Tepecoacuilco de Trujano	San Agustín Oapan	
			Eduardo Neri	Ameyaltepec	
			Ocoyoacac	San Pedro Cholula	
			Lerma	Santa María Atarascuillo	
			Ocuilán de Arteaga	Teocalzingo	
		Estado de México	San Juan Atzingo		ñahñu (otomíes)
			Temascalcingo	San Pedro Potla	pjekakjoo (tlahuicas)
			Villa de Allende	San Felipe	jñatjo (mazahuas)
				Santiago	
				Loma de Juárez	
Jocotitlán	San Miguel Tenochtitlán				
Hidalgo	Tulancingo de Bravo	Santa Ana Hueytlalpan	ñahñu (otomí)		
	Santiago de Anaya	El Porvenir			
	Tepeji del Río	San Ildefonso			

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
III	<i>Ar nżaki ar ximhōi</i> . La vida de la tierra. Saberes locales y patrimonio biocultural de los pueblos ñaño de Querétaro	Querétaro	Tultepec	San Ildefonso	ñaño (otomí)
III	El semillero viviente: las milpas en el advenir indígena de la Huasteca	Hidalgo	Atlapesco		nahua
			Huautla		
			Huazilingo	Huazilingo	
			Huejutla de Reyes	Chililico, Coxhuaco	
		Veracruz	Benito Juárez		
			Chalma	San Pedro Coyutla	
			Chicontepec	Ixcacuatitla	
			Ixcatepec	Siete Palmas	
			Ixhuatlán de Madero	Colatlán	
			Tamiahua	La Labor	
			Tancoco	Zacamixtle	teenek
			Tantima		
			Tantoyuca	Tecomate Chopopo,	
				Placetas	
				Xiloxúchitl	
			Tempoal		
			Temapache	Álamo	mestizo

CUADRO 1
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
III	El sembrero viviente: las milpas en el advenir indígena de la Huasteca	San Luis Potosí	Aquismon	La Unión de Guadalupe	teenek (huasteco)
				Tanchanaco	
				Tanzotzob	
				Tamapatz	
				San Rafael Tampate	
				Tampemoche	
				Tanute	
				Huehuetlán	
				San Antonio	
				Axtla	
				Coxcatlán	
				Tampamolón	
				Tanquián de Escobedo	
Tancanhuitz					
IV	Memoria en el paisaje: saberes bioculturales teenek en Chontla	Huasteca veracruzana	Chontla	San Francisco	teenek (huasteco)
IV	Donde habita el ciclón. Saberes indígenas y defensa territorial en la Huasteca meridional	Veracruz	Zontecomatlán		nahua, ñahñu (otomí)
				Ixhuatlán de Madero	nahua, otomí, tepehua, totonaco
					Huehuetla
		Puebla	Pantepec		totonaco

Volumen	Capítulos	Estado	Municipio	Localidad	Pueblos originarios
IV	Cocina étnica y biodiversidad en una comunidad maseual en el Totonacapan	Puebla	Cuetzalan	Xiloxochico	nahua
IV	Acercamiento al saber totonaco. Las plantas usadas en los rituales del ciclo de vida.	Veracruz	Coahuatlán	Coahuatlán	tononaco
V	Adentrándose en el paraíso de Chane: la episteme ecológica <i>nunitajjapaap</i> en un contexto de cambios sociales, económicos y culturales	Veracruz	Hueyapan de Ocampo	Progreso de Zaragoza Santa Rosa Loma Larga	popoluca
V	Habitar el entorno: experiencias socioambientales en tres regiones indígenas de Chiapas	Chiapas	Tila Ocosingo Tapalapa Chapultenango Ocoatepec Francisco León Ixtacomitán Rayón	Ejido Tila Emiliano Zapata La Escalera Ejido Tapalapa	winik (chol) lacandón zoque

CUADRO 1
UBICACIÓN Y TEMAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL PATRIMONIO BIOCULTURAL

<i>Volumen</i>	<i>Capítulos</i>	<i>Estado</i>	<i>Municipio</i>	<i>Localidad</i>	<i>Pueblos originarios</i>
V	Cazadores milperos de la península de Yucatán	Yucatán	Hunucmá	Hunucmá	maaya t'aa'n (maya) yucateco
			Huhi	Huhi	
			Nunkini	Nunkini	
			Chan	Chan	
			Xanla	Xanla	
			Santa Helena	Santa Helena	
		Quintana Roo	Tihosuco	Tihosuco	
		Campeche	Chunyaxnic	Chunyaxnic	
			Kancab	Kancab	
			Iturbide	Iturbide	

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Bolaños, Marina, y Eckart Boege, *Las otras cartografías. Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo*, INAH, México, 2023.
- Argumedo, Alejandro, “Descolonizando la investigación-acción: el protocolo biocultural del Parque de la Papa para la distribución de beneficios”, en Holly Ashley, Nicole Kenton y Angela Milligan (eds.), *Biodiversidad y cultura: exploración de protocolos comunitarios, derechos y consentimiento*, International Institute for Environment and Development (Aprendizaje y Acción Participativos 65), Londres, 2012, pp. 99-108.
- , “The Potato Park, Peru: Conserving Agrobiodiversity in an Andean Indigenous Biocultural Heritage Area”, en T. Amend, J. Brown, A. Kothari, A. Phillips y S. Stolton (eds.), *Protected Landscapes and Agrobiodiversity Values*, vol. 1, IUCN/GTZ (Protected Landscapes and Seascapes 1), Heidelberg, 2008.
- , “Territorios bioculturales indígenas. Una propuesta para la protección de territorios indígenas y el buen vivir”, Asociación ANDES, Cusco, s. f., disponible en <<http://www.internationalfund.org/documents/TerritoriosBioculturalesIndigenas.pdf>>, consultado en abril de 2017.
- Argumedo, Alejandro, y Michel Pimbert, *Protecting Farmers' Rights with Indigenous Biocultural Heritage Territories: The Experience of the Potato Park*, IUCN/Asociación ANDES, Cusco, 2008.
- Barabas, Alicia, *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, INAH/Porrúa, México, 2006.
- (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, tomos I, II, III y IV, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas), México, 2003.
- Biblioteca Modernidad/Colonialidad, disponible en <<http://kinkallaucv.wordpress.com/2014/03/30/biblioteca-modernidadcolonialidad>>, consultado en noviembre de 2016.
- Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, INAH/CDI, México, 2008.

- , “Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI”, *La Jornada del Campo*, núm. 69, 15 de junio de 2013, pp. 18-20.
- , “Peritaje antropológico presentado respecto a la queja presentada por integrantes del pueblo masewal de la Sierra Nororiental de Puebla en materia de que no fueron consultados para el otorgamiento de la concesión minera en varios lotes en su territorio por parte de la Secretaría de Economía del Estado mexicano”, entregado al Juzgado Quinto de Distrito en Materia de Amparo Civil, Administrativa y de Trabajo y Juicios Federales en el Estado de Puebla, julio de 2015.
- , “Patrimonio biocultural y los derechos culturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables”, *Diario de Campo*, cuarta época, enero-abril de 2017.
- , *Acerca del concepto de diversidad y patrimonio biocultural de los pueblos originarios y comunidad equiparable. Construyendo territorios de vida con autonomía y libre determinación*, INAH/BUAP, México, 2021.
- , Luis Enrique Fernández Lomelí (coordinadores, facilitadores y compiladores), y Colectivos Masewal de la Sierra Nororiental de Puebla, *Códice Masewal. Plan de vida. Tikochitah tiesentekitiskesh ome powal xiwuit. Soñando los próximos 40 años*, Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske/Consejo Masehual Alteptajpianij/Red de Patrimonio Biocultural de México, Benemérita Universidad de Puebla/Rosa Luxemburg Stiftung, Cuetzalan, 2022, disponibles en <<https://patrimoniobiocultural.com/producto/codice-masewal-2022/>> y <<https://patrimoniobiocultural.com/producto/parte-2-codicemasewal-2022/>>, consultados en junio de 2022.
- Bonfil, Guillermo, “Teoría del control cultural en los procesos étnicos”, *Anuario Antropológico*, núm. 86, 1988, pp. 13-53.
- , *México profundo, una civilización negada*, Conaculta/Grijalbo, México, 1990.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon, y Jean-Claude Passeron, *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, INALI, México, 2009.

- Catálogo de lenguas indígenas mexicanas. Cartografía contemporánea de sus asentamientos históricos*, INALI, México, 2018.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, artículos 1º, 2º y 4º.
- Conabio, *Capital natural y bienestar social*, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, México 2006.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), disponible en <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf>, consultado en febrero de 2022.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, disponible en <https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf>.
- Descola, Phillipe, y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad*, Siglo XXI Editores, México, 2001.
- Escobar, Arturo, *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*, Universidad del Cauca, Popayán, 2016.
- , “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”, *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 41, pp. 25-38, 2015, disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180942587002>>, consultado en enero de 2018).
- Giménez, Gilberto, “Territorio y cultura”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, año/vol. II, núm. 4, Universidad de Colima, 1996, pp. 9-30.
- Harvey, David, “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, *Socialist Register 2004*, CLACSO, Buenos Aires, 2005.
- Hersch-Martínez, Paul, “La doble subordinación de la etnobotánica latinoamericana en el descubrimiento y desarrollo de medicamentos: algunas perspectivas”, *Etnobiología*, vol. 2, núm. 1, 2002, pp. 103-119.
- INEGI, Censos de Población y Vivienda 2000, 2010, 2020.
- Ingold, Tim, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, Nueva York, 2000.
- International Institute for Environment and Development (IIED), disponible en <<http://biocultural.iied.org>>.

- Leff, Enrique, *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*, Siglo XXI Editores, México, 2014.
- Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Universidad Autónoma de Nayarit, Tepic, 2001.
- Ley Federal de Producción, Certificación y Comercio de Semillas, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, DOF, 15 de junio de 2007.
- López Bárcenas, Francisco, *¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas de México*, Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos indígenas/Tosepan Titataniske/IMDEC/Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano, México, 2015.
- Luque, Diana, Angelina Martínez-Yzar, Alberto Búrquez, Gerardo López, y Arthur Murphy, *Complejos bioculturales de Sonora. Pueblos y territorios indígenas*, CIAD/Red Temática Conacyt-Patrimonio Biocultural de México, México, 2016.
- Maffi, Luisa (ed.), *On Biocultural Diversity. Linking Language, Knowledge and the Environment*, Smithsonian Institution Press, Washington D. C., 2001.
- Martínez, Francisco Xavier, Mariana Benítez, Ximena Ramos Ceballos, Gisselle García, Luis Bracamontes, Benito Vázquez Q., y Eckart Boege, *Derechos humanos y patrimonio biocultural. El Sistema Milpa como cimiento de una política de Estado cultural y ambientalmente sustentable*, CEMDA, México, 2017.
- Olivé, León, "Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica", en León Olivé, Boaventura de Sousa Santos, Cecilia Salazar de la Torre, Luis H. Antezana, Wálter Navia Romero, Luis Tapia, Guadalupe Valencia García, Martín Puchet Anyul, Mauricio Gil, Maya Aguiluz Ibargüen, y Hugo José Suárez, *Pluralismo epistemológico*, CLACSO/CIDES/Muela del Diablo Editores/Comuna/UMSA, La Paz, 2009, disponible en <<http://bibliotecavirtual.CLACSO.org.ar/ar/libros/coedicion/olive/04olive.pdf>>, consultado en febrero de 2007.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Protocolo de Nagoya sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa*

- en los Beneficios que se Deriven de su Utilización al Convenio sobre la Diversidad Biológica*, Convenio sobre la Diversidad Biológica-Naciones Unidas, Montreal, 2011.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), disponible en <<http://faostat.fao.org/faostat/form?collection=Production.Crops.Primary&Domain=Production&servlet>>, consultado el 30 de septiembre de 2005.
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), *Propiedad intelectual y conocimientos tradicionales*, disponible en <http://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/920/wipo_pub_920.pdf>.
- Pérez Maya, Lorena, “Sobre la hibridación y la interculturalidad en el postdesarrollo. Para un diálogo con Arturo Escobar”, *Cultura y Representaciones Sociales*, año 9, núm. 17, UNAM, septiembre de 2014, pp. 74-109, disponible en <<http://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v9n17/v9n17a3.pdf>>, consultado en marzo de 2017.
- Pérez Maya, Lorena, y Arturo Argueta, *Etnociencias, interculturalidad y diálogo de saberes en América Latina. Investigación colaborativa y descolonización del pensamiento*, Red Temática Conacyt-Patrimonio Biocultural de México/International Science Council/Juan Pablos Editor, México, 2019.
- Porto Gonçalves, Carlos Walter, *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI Editores, México, 2001.
- Posey, Darell, “Perpetuating the World’s Biocultural Diversity. Agenda for Action”, en L. Maffi (ed.), *On Biocultural Diversity, Linking Language, Knowledge and the Environment*, Smithsonian Institution Press, Washington D. C, 2001, pp. 379-547.
- Posey, Darrell, John Frechione, John Eddins, Luiz da Silva, Debbie Myers, Diane Case, y Peter Macbeath, “Ethnoecology as Applied Anthropology in Amazonian Development”, *Human Organization*, vol. 43, núm. 2, verano de 1984, pp. 95-107, disponible en <<https://doi.org/10.17730/humo.43.2.908kp82611x0w860ent>>.
- Programa para Promover el Convenio núm. 169 (PRO 169) y Departamento de Normas Internacionales del Trabajo, “Comprender el Convenio sobre los pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169), Manual para los mandantes tripartitos de la OIT”, Organización Internacional del Trabajo (OIT), Ginebra, 1989.

- Serrano, Enrique, Arnulfo Embriz, y Patricia Fernández (coords.), *Indicadores socioeconómicos de los pueblos indígenas de México*, INI/PNUD/Conapo, México, 2002.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Los pueblos indígenas ante la neocolonización”, *En el Volcán Insurgente. Corriente Crítica de Trabajadores de la Cultura*, núm. 24, INAH, agosto de 2013.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO/Siglo XXI Editores, México, 2009.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación, *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos relacionados con proyectos de desarrollo e infraestructura*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2014, disponible en <<https://www.oas.org/en/sedi/dsd/elpg/aboutelpg/protocolo%20megaproyectos%20scjn.pdf>>.
- , *Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, 2014, disponible en <https://www.scjn.gob.mx/registro/sites/default/files/page/2020-02/protocolo_indigenas.pdf>.
- Swiderska, Krystyna, y Alejandro Argumedo, “Hacia un enfoque holístico para la protección del conocimiento indígena: las actividades de las NU, el ‘patrimonio bio-cultural colectivo’ y el FPCI-NU”, ponencia presentada en Quinta Sesión del Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de las NU, Nueva York, 15-26 de mayo de 2006.
- Swiderska, Krystyna, Yiching Song, Ajay Rastogi, Chemuku Wekesa, y Alejandro Argumedo, “Biocultural Heritage Territories”, disponible en <<http://pubs.iied.org/pdfs/G03843.pdf>>, consultado en julio de 2018.
- Toledo, Víctor Manuel, Pablo Alarcón-Cháires y Narciso Barrera-Bassols (eds.), *Etnoecología mesoamericana. Antología de publicaciones 1980-2018*, Red Temática Conacyt-Patrimonio Biocultural de México/DGAPA-UNAM, México, 2018.
- Toledo, Víctor Manuel, y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria/Junta de Andalucía-Consejería de Agricultura y Pesca (Perspectivas Agroecológicas 3), Barcelona, 2008.

PRESENTACIÓN

- Toledo, Víctor Manuel, y Pablo Alarcón-Cháires, “La Etnoecología hoy: Panorama, avances, desafíos”, *Etnoecológica*, vol. 9, núm. 1, diciembre de 2012, pp. 1-16.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2013.
- Zolla, Carlos, y Emiliano Zolla, *Los pueblos indígenas de México: 100 preguntas*, UNAM, (La Pluralidad Cultural en México), México, 2004.

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR
DEL TERRITORIO Y DE LAS CONDICIONES DE LA
PRODUCCIÓN DE LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL.

UN ESTUDIO EN TRES ZONAS INDÍGENAS
DE MICHOACÁN. PUEBLOS INDÍGENAS:
NAHUA, JÑATIO (MAZAHUA) Y PUH'REPECHA (PURÉPECHA)

—●—
Aída Castilleja González (coord.)¹

Juan Gallardo Ruiz

David Figueroa Serrano

Daniel E. Gutiérrez Rojas

Rodolfo G. Oliveros Espinosa

Etna T. Pascacio

Lilia Roldán Amador

¹ Además de coordinar la investigación y la redacción de sus resultados, Aída Castilleja es también coautora de este ensayo.

INTRODUCCIÓN

Desde el planteamiento inicial de la temática a la que nos convocó la línea de investigación “Etnoecología y patrimonio biocultural”, nos propusimos problematizar en torno a la manera en la cual la diversidad biocultural adquiere el carácter de patrimonio, asumiendo que este último no es una cualidad inherente a dicha diversidad. Para ello fue necesario partir de una definición, así fuera operativa, de lo que habríamos de considerar como diversidad biocultural, planteándonos hacerlo en correlación con el estudio del territorio. Nos fue de utilidad atender a la distinción entre lo propio y lo ajeno como eje articulador de las problemáticas vinculadas tanto a la generación y reproducción de la diversidad biocultural, como a los factores y procesos que median en su constitución como patrimonio en los que la alteridad tiene un papel de primer orden. Dichos factores se expresan a través de procesos de apropiación, reelaboración y articulación en los que las diferencias sociales y las distinciones culturales juegan un papel importante.

Para fines de exposición, este ensayo se desenvuelve en tres temas centrales: lo que entendemos por diversidad biocultural, nuestro interés en el estudio del territorio como sustrato y sustento de dicha diversidad y, basándonos en estos puntos, la problematización en torno a la consideración del patrimonio biocultural. El primero de ellos lo hemos incluido en esta introducción y los dos restantes constituyen capítulos por separado, que van antecidos por un capítulo en el que presentamos una caracterización general de las tres zonas de estudio.

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

Hemos abordado estos temas a partir de la selección de estudios de caso en comunidades de la zona mazahua y otomí del oriente de Michoacán, de la sierra-costa nahua y de la zona purépecha,¹ con variantes que responden a las condiciones de cada una de ellas y que muestran procesos diversos y contrastantes entre sí. En las tres áreas ha habido muy distintas formas de relación con las condiciones que posibilita la naturaleza. Dos de nuestras zonas de estudio (mazahua y otomí; purépecha) están ubicadas en el Eje Neovolcánico Transmexicano, lo que explica la similitud en cuanto a las condiciones del entorno natural, una de cuyas características son los bosques de coníferas y bosques mixtos (asociaciones de pino-encino) y una alta diversidad de fauna y flora silvestre que incluye especies endémicas. En ambos casos, la sobreexplotación forestal ha generado grave deterioro ecológico (erosión, disminución de flora y fauna silvestre y del número y aforo de fuentes de agua, así como fuertes conflictos sociales). La sierra-costa nahua está enclavada en tierras de la Sierra Madre del Sur que bajan al litoral del océano Pacífico; por su vegetación —bosques de coníferas y mixtos en las tierras altas— han sido espacios abiertos a la explotación forestal y, hacia la vertiente del Pacífico, predomina la selva baja caducifolia en la que el sistema de roza, tumba y quema ha abierto espacios que delinean un paisaje característico. De las tres, ésta es la que tiene el relieve más accidentado. Tanto en la zona mazahua y otomí como en la sierra-costa, hay yacimientos mineros abiertos a la explotación que se han convertido en focos de conflicto con las comunidades ahí asentadas. En cada una existen formas particulares de hacer y apropiar el territorio, de concebir y relacionarse con la naturaleza, de organización, identificación y control sobre aquello que, asumiéndose como propio, puede o no protegerse o defenderse.

¹ El trabajo en la zona oriente de Michoacán ha estado centrado en San Felipe de los Alzati (otomí) y Crescencio Morales (mazahua); en cada caso incluyendo algunas de sus manzanas que son centros de población que forman parte de la misma comunidad en términos agrarios. En la sierra-costa nahua trabajamos en Pómaro y en Cachán, una de sus encargaturas. En la zona purépecha centramos el trabajo en San Andrés Tziróndaro y en Cherán, el primero de estos pueblos ubicado en ribera del lago de Pátzcuaro y el segundo en la porción serrana.

Para lograr explicaciones y abordajes comprensivos que nos permitieran sugerir comparaciones y exponer contrastes, optamos por la búsqueda de coincidencias temáticas y problemáticas afines. No obstante que esta estrategia nos fue de utilidad para lograr una lectura de conjunto para los casos estudiados, ello fue en detrimento de mayor profundidad etnográfica que, en lo particular, requerirían los casos aquí incluidos. En la exposición recurrimos a mostrar, con nuestro referente empírico, elementos puntuales de las temáticas que abordamos mostrando contrastes o similitudes entre ellos; en el segundo capítulo—referido al territorio— optamos por elegir casos específicos para exponer, con mayor detalle, los estudios de comunidad que, en cada caso, consideramos pertinentes.

DIVERSIDAD Y MEMORIA BIOCULTURAL

Para hablar de diversidad biocultural hemos retomado el planteamiento de Toledo y Barrera-Bassols (2008: 25), quienes se refieren a dicha diversidad —biológica, genética, lingüística, cognitiva— que, en su conjunto, conforma un complejo biológico-cultural originado históricamente y que es producto de miles de años de interacción entre culturas y sus medios ambientes; por ello, dicha diversidad es también entendida como producto del proceso de coevolución sociedad-naturaleza. Nos ha interesado ahondar en las condiciones de la producción y reproducción de dicha diversidad enfocando la atención en procesos sociales y culturales, en su relación con las características del medio físico y la biodiversidad en distintas escalas de tiempo y espacio. La diversidad, abordada en los contextos regionales y en la comparación entre ámbitos locales, deja ver las maneras en las que coexisten y se interrelacionan actores y grupos sociales que comparten una misma tradición cultural, como también entre aquellos que presentan diferencias sociales y distinciones culturales. Asumimos que la diversidad se produce en la interacción y no como una simple suma de realidades diferenciadas o consideradas de manera aislada.

Así como la interacción entre cultura y medio ambiente ha devenido en un complejo biológico-cultural al que se ha dado en llamar diversidad biocultural, esta misma interacción ha dado como resultado una memoria biocultural. Toledo y Barrera (2008: 15-27, 29) la

definen como la conciencia histórica y la habilidad que tienen los grupos humanos para reconocer y aprovechar los elementos y procesos del mundo natural en todos los ámbitos de la vida social. Esta conciencia y habilidad ha sido posible por la permanencia de una memoria individual y colectiva que se logró extender por las diferentes configuraciones societarias que formaron la especie humana.

Pero aun así debemos distinguir la facultad biológica de la memoria y las restricciones y regulaciones que hacen los pueblos de dicha facultad. Esta distinción estratégica es la que marca una diferencia entre los estudios que se abocan al funcionamiento orgánico de la memoria y aquellos otros que examinan su manipulación y reproducción (Candau, 2006: 10).

Siendo la memoria una facultad universal que se manifiesta como regla en todo lugar, debemos diferenciarla de aquella otra que atañe a sus expresiones particulares y *observables*, tal como ha señalado Candau (2006). En este tenor, y siguiendo a este mismo autor y a Carlo Severi, se ha optado por examinar aquellas manifestaciones de la memoria que se encuentran organizadas, ritualizadas o institucionalizadas.

En este orden, podemos exponer dos definiciones de memoria: la primera refiere a la facultad biológica (universal), y la segunda, la memoria cultural, refiere a una manifestación singular de ese dominio más general; ésta es ante todo una expresión local y lábil de las representaciones que los grupos hacen del cambio, del tiempo que pasa y de los hechos (efectivos o no), así como de los conocimientos situados en ese devenir; éste es el tipo de memoria que interesa analizar.

La teoría de la selección de grupos neuronales (TSGN) de Gerald M. Edelman, define la memoria (biológica) como

una propiedad dinámica de las poblaciones de grupos neuronales que consiste en un “refuerzo específico de una capacidad de categorización previamente establecida”. Según esta teoría, la rememorización nunca es estereotipada, sino que cambia en función de las evoluciones propias de las poblaciones neuronales implicadas en las categorizaciones originales. En un sistema de este tipo la memoria es el resultado de un proceso de recategorización continua. No es una memoria que replique, como la memoria electrónica de una computadora, sino que es dinámica a causa de este

hecho impreciso, no es nunca una copia exacta del objeto memorizado, sino que modifica con cada nueva experiencia su propio esquema de organización, procede por asociación, generalización y de manera probabilística. Edelman concluye con algo que no puede dejar de interesarle al antropólogo: “Por lo tanto, no es sorprendente que diferentes individuos puedan tener recuerdos tan distintos y que los utilicen de manera tan distinta” (Candau, 2006: 12-13).

Aunque la capacidad de la memoria sea portentosa, ningún cerebro humano parece ser capaz de estructurar y fijar toda la información pretérita percibida a lo largo de una vida. Ésta es la razón que lleva a distinguir entre memorización mental, cuyo dominio biológico depende únicamente del cerebro, y las otras formas de memorización que utilizan soportes materiales y que son reguladas por la cultura: escritura, imagen, sonido, memorias electrónicas, etc.; la diferencia entre ambas estriba en que las segundas son consideradas extensiones de la memoria humana, ampliaciones (prótesis), plataformas que los grupos necesitan construir, forzosamente, para manipular, fijar y transmitir las reminiscencias y los conocimientos culturales que por sí solas las redes neuronales no son capaces de realizar (Candau, 2006: 41-42):

Aunque no tenga una memoria de liebre (muy corta), sino una memoria de elefante (muy larga), de hormiga (muy precisa) o de boticario (muy vasta), a un hombre no le basta sólo con el cerebro como unidad de almacenamiento de las informaciones memorizadas y, por consiguiente, apela a extensiones de la memoria. De manera que, como André Leroi-Gourhan, podemos hablar de extensión de la memoria, ya que ésta se dilató tanto [debido al proceso de socialización] que ninguna memoria individual puede pretender abarcar su contenido (Candau, 2006: 43).

Estas extensiones de la memoria de las que hablan Candau y Leroi-Gourhan pueden interpretarse como una preocupación propiamente humana por trascender, dejar huella, memorizar, inscribir en el tiempo información de la vida en común a través de objetos, abstracciones y símbolos (Candau, 2006: 43-44). Esta prolongación, más allá de la anamnesis y de sus aparatos de representación, atina claramente a ma-

nifestarse en prácticas sociales, como ya han señalado los autores mencionados. Por esta razón, el territorio logra configurarse como una extensión de la memoria, así como de los intereses que los grupos buscan fijar, transmitir y representar en el devenir del tiempo.

La memoria como facultad universal (humana) aparece en la interacción social, ésta crea un rastro, una memoria particular de esa interacción con el medio físico y social. Así como ha interesado la forma en que la diversidad se convierte en patrimonio, nos ha llamado la atención cómo lo biocultural (suma de lo biológico y lo cultural) se constituye en memoria a través de la interacción que los humanos mantienen entre sí y con su medio físico.

Una gran parte de la vida social de los pueblos indígenas de Michoacán ha girado alrededor de relaciones y concepciones que están en estrecha relación con la naturaleza. Las características del medio físico, la diversidad biológica de los espacios, las facultades y habilidades de los pueblos indígenas para reconocer, vincularse y hacer uso de ella han actuado en conjunto modelando paisajes y, a la par, han elaborado complejos sistemas de ideas y representaciones respecto del lugar que habitan. Han constituido territorios, diferenciado paisajes, han generado diversas vías de transmisión de los saberes locales y han forjado su propia memoria. En otras palabras, la intersección de ambas esferas —la biológica y la cultural— en condiciones sociales e históricas particulares ha constituido la base de la diversidad biocultural.

Existen condiciones culturalmente distintivas en las que dicha diversidad se produce y reproduce; se acrecienta, mantiene o pierde. Condiciones que están en consonancia con concepciones, conocimientos, prácticas y modalidades de organización. Hemos atendido a las concepciones ancladas en el territorio y todo de lo que éste se compone como vía para abordar la compleja interrelación sociedad-naturaleza: las maneras social y culturalmente distintivas de concebir, apropiar, regular, conocer o significar la naturaleza. Estamos claros que este ensayo adolece de la documentación y análisis de procesos de semidomesticación o domesticación en la producción de la biodiversidad, que constituye una de las vertientes en el estudio de la diversidad biocultural (véase Moreno-Calles *et al.*, 2013).

La diversidad biocultural se expresa en múltiples aspectos de los espacios en los que se ha sustentado la vida social de los pueblos de estudio: en las concepciones del mundo, en las maneras de explicar los cambios en el clima y la regeneración de la naturaleza, en las maneras de ocupar y transformar espacios, en la incorporación de lugares significativos, en la producción de diversidad a través de prácticas selectivas de cacería y recolección, prácticas de cultivo que implican la domesticación y semidomesticación de ciertas especies. De ello, el paisaje deviene síntesis de tiempos diferenciados, memoria y proemio cuyo encabezamiento exhorta la reflexión y reminiscencia de acontecimientos pasados; es, para decirlo en otros términos, la expresión de elementos vigentes y otros que han dejado de serlo, pero cuya impronta espacial subyace. Sucesiones en las que podemos identificar orientaciones contrastantes, en unas predomina la diversidad (mostrando formas culturalmente distintivas, singulares), en tanto que otras tienden a la especialización y a la homogenización, como claramente sucede, por ejemplo, en el caso de la expansión de plantaciones de cultivos comerciales que se da en nuestras tres zonas de estudio. Son procesos en los que se suceden fases de organización, perturbación y reorganización. Palang y Fry (2003: 5), en su planteamiento en torno al paisaje y el patrimonio cultural, se refieren a ello como interfases, correlacionando cultura, tiempos, orientaciones con la preservación o el uso del espacio.

Si bien en los estudios sobre las condiciones actuales de la producción de diversidad biocultural suelen predominar procesos de pérdida o deterioro de ésta (que se expresa en la disminución de la biodiversidad y en el debilitamiento o pérdida de conocimientos, prácticas y formas de transmisión), también hemos documentado experiencias que dan cuenta de estabilización, valoración o defensa de la diversidad biocultural, y la manera en la que componentes de ésta, como el caso del bosque, se constituyen en foco de interés y como vía para la recuperación no sólo de la cubierta forestal, sino del tejido social. En uno y otro casos son procesos que se despliegan en un amplio abanico de variantes que, directa o indirectamente, están asociadas a un modelo económico orientado al mercado de recursos estratégicos y productos industrializados y el trabajo asalariado (incluida la migración interna-

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

cional y a campos agrícolas), modificando o vulnerando sistemas que habían estado sustentados en estrategias que privilegian la diversidad de actividades y la biodiversidad, basados en normatividades locales vinculadas al hacer y saber hacer y a formas de organización del trabajo colectivo y familiar. Estos últimos son procesos de larga data y, como tales, suelen ser entendidos como legado de antepasados, pero también como legado a generaciones presentes y futuras; en contraste, los primeros han sido detonados en tiempos recientes, a partir de procesos exógenos, pero no ajenos que apuntan a la definición de un futuro incierto en el que se vislumbran procesos de pérdida o de difícil recuperación.

Las relaciones entre naturaleza y cultura y naturaleza y sociedad logran descubrir, y hacernos comprender desde una óptica antropológica, los procesos que se detonan cuando dos o más grupos culturalmente diferenciados, y con identidades contrastantes, se vinculan mediante relaciones asimétricas entre sí (Bonfil, 1991: 49; Giménez 2001). La interacción constante y prolongada entre instituciones y personas en condiciones históricas particulares conlleva el encuentro entre lógicas culturales diferenciadas, condición de la que emerge lo que es reconocido y considerado como propio, distinguiéndose de lo ajeno; distinción que involucra —en uno y otro polo— la capacidad de decisión, discernimiento y control. En la distinción de lo propio, debemos atender los contextos e interacciones entre grupos social y culturalmente diferenciados; es decir, no se trata de procesos endógenos, por lo menos no exclusivamente, sino de procesos y sentidos que emergen de la interacción y de la distinción. En la interacción se expresa y de ella resulta la diversidad.

LOS CAPÍTULO DEL ENSAYO

En el primer capítulo, “Caracterización de las áreas de estudio”, damos cuenta de los contextos intercomunitarios y microrregionales de los que forman parte las comunidades de estudio. En esta caracterización enfocamos nuestra mirada en cuatro factores que intervienen en la organización del espacio: *a)* ubicación, características geográficas, de flora y fauna; *b)* ocupación, composición, distribución y características de los centros de población como estrategias de ocupación del territorio; *c)* sistemas de producción, particularmente los vinculados al aprovechamiento o manejo de las condiciones del entorno natural

que se orientan tanto al autoabasto como al mercado; *d*) políticas públicas y acciones del Estado en el control de bienes considerados de interés público vinculados a las condiciones de producción de la diversidad biocultural.

En el segundo capítulo, dedicado al territorio, argumentamos que éste es un espacio donde naturaleza y cultura se funden, el territorio es sustrato, sustento y producto localizado de la memoria, de percepciones y representaciones, de maneras de nombrar, de modalidades de control, apropiación y usos diferenciados del suelo y de lo que éste genera y contiene. El territorio es un espacio de confluencia y de disputa; en él se articulan diferencias sociales y distinciones culturales que se expresan, entre otros aspectos, en modalidades singulares de concepciones, conocimientos, lógicas y prácticas sobre el territorio: usos de los suelos y aguas, de la flora y fauna silvestre y de especies semidomesticadas y cultivadas, adaptaciones para la formación y expansión de espacios de residencia. El territorio, desde esta aproximación, es un producto biocultural por excelencia. En términos de Thierry Linck *et al.*,

El territorio es una construcción social que procede, a la vez, de un patrimonio ambiental y de un patrimonio cultural. Ambas dimensiones quedan estrechamente vinculadas por razones evidentes: un recurso natural no existe como tal y ni siquiera se reconoce si no se movilizan al mismo tiempo tanto los conocimientos técnicos como las instituciones, los valores sociales y las representaciones, que condicionan su aprovechamiento en un ámbito social dado [...]

Considerados en una perspectiva patrimonial, los recursos territoriales tienen atributos de bienes colectivos. Son bienes producidos en forma colectiva, que se relacionan íntimamente con la acción colectiva. Las capacidades técnicas y relacionales propias de un territorio, las relaciones y las prácticas en las cuales se sustenta la biodiversidad no son bienes económicos en el sentido habitual del término, aunque, desde luego, están necesariamente presentes en cualquier actividad productiva (2006: 101-102).

En este capítulo atendemos a distintas dimensiones del territorio (agraria, jurídica, social, simbólica) que de manera dinámica y dife-

renciada operan en distintas escalas y niveles de organización. Partimos de propuestas planteadas por distintos autores en torno a este concepto y proponemos la distinción de maneras de “hacer” territorio como factor sustantivo, una noción de historia común y de un sentido de pertenencia. Hemos centrado la atención en el ámbito local entendido como un nodo terminal de relaciones que articulan distintos niveles de organización; nodo que se configura en y a partir de elementos endógenos, pero también de la interacción con entidades socioterritoriales de composición similar y otras con las que establecen relaciones jerárquicas de distinto orden. Este ámbito local está fuertemente asociado a lo que se ha denominado topofilia, que es el sentido de filiación atado a un espacio que ha sido asignado por antepasados que, en muchos casos, han dejado su impronta en el espacio físico, diferenciando lugares que, por sus características singulares, suelen estar asociados a presencias extrahumanas, prácticas rituales, terapéuticas, a la identificación de las características del clima, a percepciones y a significados culturales. Sentido que no es ajeno a distinciones reconocidas de las modalidades de acceso y manejo del entorno natural y de las actividades que han incidido en sus constantes modificaciones.

El último de los capítulos de este ensayo lo dedicamos al patrimonio biocultural. En tanto que no se trata de un concepto unívoco, aclaramos que nos hemos adscrito a posiciones que sostienen que el patrimonio no es una cualidad inherente a la diversidad, sino que es un tipo de relación y reconocimiento que se gesta en la alteridad, en contextos históricos, sociales y culturales específicos, por lo que nos ha interesado hacer mayor énfasis en los actores sociales involucrados. Esto equivale a asumir una aproximación similar a la que otros autores han sostenido en torno al patrimonio cultural, entendiéndolo como construcción social (Pérez Ruiz, 2004; Giménez, 2007); lo cual implica, entre otros aspectos, transferir la atención del objeto al sujeto al que nos referimos como actor social.

Nuestra aproximación al concepto de patrimonio biocultural tiene como referencia el patrimonio cultural, teniendo presente que el primero de ellos reviste mayor complejidad en tanto que abarca aspectos relativos al conocimiento colectivo asociado al territorio y a recursos genéticos que son materia de regulaciones específicas tanto

en el orden internacional como nacional.² Entre estos dos conceptos hay aspectos comunes que refieren al reconocimiento de la diversidad cultural y biológica, así como a procedimientos para calificar, distinguir y ejercer un control de aquello que se considera patrimonio, por lo que difícilmente puede dejarse de lado la consideración de un marco institucional y normativo orientado a su reconocimiento y protección. Sin embargo, dada la tarea que nos hemos propuesto en torno al patrimonio sustentado en el sentido de lo propio y su protección, al asumir estos dos aspectos, lo hicimos atendiendo a instituciones y normas que competen al orden oficial, del Estado, como también a factores que regulan la vida social comunitaria.

Habernos circunscrito de manera exclusiva a la esfera de instrumentos internacionales y nacionales en materia de patrimonio cultural o natural, desde nuestro punto de vista, habría limitado las opciones para su comprensión. Por ello nos interesó ahondar en factores que, desde nuestro punto de vista, detonan la distinción del sentido de lo propio frente a lo ajeno, sea en condiciones de coexistencia, negociación, reapropiación o disputa. Nuestro interés ha sido problematizar en torno a este tema tomando como referencia definiciones o planteamientos sobre el concepto del patrimonio y memoria biocultural, pero también a partir de nuestro referente etnográfico.

EL TRABAJO DE CAMPO

Con la finalidad de identificar procesos en los que se gesta la diversidad biocultural, elegimos ciertos ámbitos de la vida cotidiana para documentar, percepciones, narrativas y acciones que nos permitieran identificar maneras de generar, distinguir y significar espacios diferenciados constitutivos de un territorio: formas de generar y habitar es-

² Es el caso, por ejemplo, del Convenio sobre la Diversidad Biológica (ONU, 1992); protocolos internacionales como el de Nagoya, adoptado en 2010 (Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, 2011), firmado por México en 2012, y diversas regulaciones de la Organización Mundial de Comercio (OMC) y la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) en torno al conocimiento tradicional como opción de reconocimiento y defensa frente a patentes y derechos de propiedad intelectual individual y corporativa (2006: 101-102).

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

pacios domésticos; variantes del trabajo orientado tanto al autoabasto y la subsistencia familiar como al mercado; testimonios sobre la manera de habitar y dar sentido al territorio.

Con el propósito de ensayar nuestra particular interpretación sobre la dimensión simbólica del territorio, y hacerlo vinculando lo teórico-conceptual con lo etnográfico y con apego y con base en los testimonios en los que se refieren creencias, percepciones y concepciones locales sobre el territorio, recurrimos a los conceptos de animismo de manera general, de entidades territoriales,³ de ética del don,⁴ y de mundo extrahumano;⁵ asimismo, retomamos los planteamientos de Barabas

³ Concepto que retomamos de Barabas (2006: 41), quien las define como entidades multisignificativas a las que corresponden dominios territoriales particulares, que condensan fuerza, energía y poder, y que, generalmente, aunque no de manera exclusiva, corresponden al monte reconocido y apropiado por las comunidades.

⁴ Siguiendo a Barabas (2006: 149, 153), se trata de un principio de reciprocidad siempre presente como elemento regulador tanto de la acción social como de las relaciones entre los ámbitos social y natural, y que posibilita la reproducción de un equilibrio entre ambos ámbitos. La ética del don es considerada por Barabas como un soporte fundamental de la eficacia ritual y de las relaciones sociales fluidas. De acuerdo con Lazos y Paré (2000: 21), la ética de la relación con la naturaleza permite constatar la constante actualización de la manera de estructurar la relación sociedad-naturaleza, a través de estrategias y concepciones culturalmente definidas.

⁵ Lo extrahumano, señala Barabas (2006), se refiere a poderes extraordinarios que suelen reconocerse en entidades diversas (territoriales, santos y difuntos, entre otros) que moran en mundos semejantes a la sociedad que los imagina. En esta idea de lo humano y lo extrahumano como partes de una totalidad, o concepciones en torno a dos ámbitos coexistentes e interactuantes en la vida social, Perrin (1995) distingue entre “mundo otro” y “este mundo”, caracterizando al primero como “reflejo fantástico” del segundo. Como él lo anota, aquí destacamos su indisoluble unidad y constante interacción a través de relaciones transaccionales equilibradas, que tienen que ver con el principio de reciprocidad o ética del don planteado por Barabas (2006).

(2003) sobre la territorialidad simbólica,⁶ y de Velázquez (2001: 17) sobre la interacción significativa con el territorio.⁷

De igual manera, implementamos algunas estrategias metodológicas encaminadas a documentar y discernir la relación establecida entre el pensamiento local y el lenguaje, las características del entorno físico, sus particularidades climáticas, y las maneras de percibir y de nombrar determinados lugares significativos. Para ello conminamos a diferentes pobladores para llevar a cabo con ellos, en distintos momentos del ciclo anual, numerosos recorridos por los terrenos considerados como propios de los pueblos, recorridos que ellos hacen cotidianamente, ya sea para laborar en sus parcelas, supervisar sus unidades de ganado, recolectar leña y madera para construcción, recolectar plantas buenas para comer y para curar, llevar a cabo rituales, o para acudir a centros de mercado o poblaciones vecinas. El objetivo de este ejercicio fue obtener testimonios, incluyendo mitos, respecto a los sitios y elementos topográficos, ecológicos y paisajísticos; para registrar, durante cada recorrido, las percepciones, ideas y representaciones del entorno físico en general y, particularmente, de esos lugares significativos, asunto que luego interpretamos con base en el concepto de animismo. Esto nos permitió ensayar una primera interpretación de las acciones rituales en torno a

⁶ A decir de Barabas, así como se gestan estructuras productivas consistentes con las condiciones biológicas del entorno, los pueblos también generan relaciones significativas más allá de las estructuras productivas. En estos procesos de significación y apropiación del territorio, éste se liga a lo sagrado. El territorio ligado a lo sagrado nos permite reconocer una lógica cultural en las formas de su organización. En la dimensión de la territorialidad simbólica, podemos observar cómo distintos elementos, tales como cerros, ojos de agua, entre otros, se significan y son apropiados a partir de prácticas rituales y de la transmisión oral.

⁷ Al referirse a la interacción significativa entre la sociedad y el territorio, Velázquez señala que el territorio es un “espacio marcado” o un “espacio vivido” por los grupos sociales que lo habitan y que, a partir de prácticas y relaciones sociales particulares, se lo apropian, lo hacen suyo y con ello pasa a formar parte de su singularidad cultural, es decir, de su identidad, de aquello que los diferencia de los “otros”. En este sentido, la interacción significativa con y en el territorio, implica condiciones vivenciales de asimilación y significación; el territorio se significa a través de prácticas y creencias culturales; los procesos de significación y apropiación del territorio correlacionan diferentes posibilidades de estructurarlo y de organizarlo; el territorio se convierte en el elemento constitutivo de la organización social y de las diferentes formas de pensar.

lugares particulares que distinguen y dotan de significados diversos al territorio; atendimos usos y formas de apropiación diferenciadas del territorio tanto en las áreas de asentamiento como en terrenos de uso agrícola o ganadero y otras áreas donde tiene lugar la cacería, la recolección o la pesca.

Posteriormente promovimos la elaboración de representaciones gráficas del espacio con los distintos actores sociales locales, resultando mapas o eventuales etnocartografías que, como se sabe, funcionan como ventanas para asomarnos simbólicamente al territorio por medio de la forma en que es pensado, imaginado, nombrado, significado, valorado, conocido y vivido por quienes lo habitan. Extendimos la observación y registro en ámbitos particulares del hacer y quehacer de la vida de los pueblos de estudio. Estos recorridos y actividades fueron el contexto de algunas entrevistas y otras más tuvieron lugar en el espacio de las oficinas de autoridades locales y de casas de particulares; registramos mitos e historias relativas al origen de los topónimos o nombres de lugares; percepciones, atributos y definiciones acerca del espacio físico, de las geografías sagradas y de la vida ritual en torno a ella.⁸ Constatamos que topónimos y narrativas, en tanto medios mnemotécnicos, reproducen eventos significativos de la historia local que vincula estrechamente a los pueblos con su territorio, que describen sus transformaciones, así como su reconocimiento y reapropiación, refrendando nociones de totalidad y de parcialidad que funcionan como demarcadores fronterizos e internos que lo circunscriben y lo connotan, que nombran y significan al territorio y lo dotan de sentido.

En función de lo anterior pudimos, entre otras cuestiones, ensayar nuestra interpretación sobre la dimensión simbólica del territorio, así como entrever cierta valoración diferencial referida al territorio, al bosque y a otros recursos naturales, así como diversos sentidos de propiedad que repercuten en la constitución de un sentido de “lo propio”,

⁸ La información que aportaron las representaciones gráficas del territorio, elaboradas en todas las comunidades de estudio, ha sido incorporada en el capítulo dedicado al territorio. El análisis y exposición en extenso de estos registros es materia del artículo “Representación, espacio y memoria. La territorialidad de los pueblos originarios de Michoacán”, que forma parte de los resultados de la línea de investigación a la que pertenece también el presente texto.

de “lo nuestro”, y de un “nosotros” representado en un espacio geográfico considerado común, pero que también es espacio que suscita procesos intercomunitarios de disputa, por lo que contiene tanto acciones individuales como colectivas de defensa frente a las regulaciones e imposiciones externas o institucionales orientadas a su control, incluyendo acciones de despojo y de cohecho perpetradas por la delincuencia organizada. Narrativas, topónimos y etnocartografías nos hablan de procesos temporales de desposesión y de apropiación del territorio, del bosque y de la biodiversidad que allí se encuentra, así como de la vigencia funcional de topónimos viejos y de la creación de topónimos recientes por los cuales, en ambos casos, se denota cierto poder de propiedad o determinada hegemonía cultural sobre el territorio ocupado. Así, este ejercicio de interpretación sobre la dimensión simbólica del territorio, como el trabajo etnográfico en general, implicó diferentes formas de interacción con las poblaciones locales para tratar de vislumbrar su propia visión del territorio; buscamos la posibilidad de comprender sus experiencias, su memoria, y ser traductores de la cultura local concatenando puntos de vista. Estas interacciones y procesos de diálogo intercultural permitieron generar mayores posibilidades para la comprensión que de la “realidad” del territorio tienen las poblaciones.

Las condiciones de violencia por la presencia del crimen organizado nos llevaron a modificar, en distintos momentos, nuestras estrategias de trabajo de campo, ritmos y periodos de estancias y a reorientar los temas de estudio. En otro sentido, ante condiciones emergentes como el levantamiento organizado del pueblo de Cherán, tomamos el acuerdo de interrumpir nuestro trabajo desde inicios de abril de 2011 por dos consideraciones: era prioritario atender y respetar las condiciones de resguardo que el mismo pueblo se había impuesto y, por otra parte, convenimos como grupo de investigación que no era pertinente incluir ese proceso en este ensayo en tanto que no hubiera una aceptación explícita por parte de Cherán para exponer el proceso de reconstitución comunitaria del que, de manera intensiva, han sido partícipes de entonces a la fecha. Lo que hasta esa fecha habíamos avanzado y lo que evidenció el toque de campanas en la madrugada del 15 de abril aportó elementos que dejaron ver, de manera contun-

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

dente, la relevancia de los procesos de defensa como factor incuestionable del sentido de patrimonio: de lo propio.

Reconocemos y agradecemos, en todos los casos, la acogida y colaboración generosa por parte de quienes accedieron a alojarnos en sus casas, a llevarnos por veredas y caminos a parcelas y plantaciones, a elaborar dibujos de sus pueblos y territorios. Mujeres y hombres de distintas generaciones en los lugares donde llevamos a cabo nuestro trabajo de campo son quienes no sólo aportaron información, sino también argumentos para una mejor explicación e interpretación de lo que aquí presentamos. Su paciencia, experiencia y colaboración nos aportaron enseñanzas invaluable.

Agradecemos también las observaciones y sugerencias que, en el proceso de la investigación y en la presentación de resultados preliminares, nos aportaron los doctores Luisa Paré, Eckart Boege y Narciso Barrera, coordinadores académicos de la línea de investigación. Nuestra gratitud también a los comentarios que, en este proceso, aportaron los miembros del Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México.

CARACTERIZACIÓN DE LAS ÁREAS DE ESTUDIO

Mazahuas, otomíes, purépechas y nahuas son cuatro pueblos indígenas que forman parte del estado de Michoacán, distribuyéndose en tres áreas de diferente extensión y distanciadas entre sí.¹ Los tres primeros se ubican en distintas porciones del Eje Neovolcánico Transmexicano, en tanto que los nahuas ocupan la porción septentrional de la Sierra Madre del Sur; distribución que marca diferencias en cuanto a las condiciones de su geografía física, del clima, de la composición de los suelos, de la diversidad de la flora y la fauna silvestres. Si bien en ninguno de los tres casos existen delimitaciones geográficas precisas, ni podemos hablar de áreas de población exclusivamente indígena, en todas ellas se distingue una porción de mayor densidad de población hablante de lengua indígena; esta condición se diluye hacia las áreas periféricas y en colindancia con los centros de población en los que claramente predomina la población mestiza. La información en cuanto extensión y composición de nuestras tres áreas de estudio varía entre las distintas fuentes consultadas, incluyendo la proporcionada

¹ Hacia el Posclásico tardío, y de lugares diferentes, llegaron las últimas migraciones de las sociedades indígenas que hoy ocupan el actual territorio de Michoacán. En el oriente se asentaron grupos otomíes y mazahuas; en el litoral del océano Pacífico se establecieron poblaciones nahuas, en tanto que, en la cuenca lacustre de Pátzcuaro y dispersos en tierras de mayor altitud se asentaron grupos de chichimecas y de filiación tarasca, hoy también denominados purépechas (véanse Carrasco, 1950; Cazés, 1967; García, 1999; Alcalde de Rueda, 2001; Ochoa y Sánchez, 2003).

por dependencias federales y estatales abocadas a la atención de pueblos indígenas.

Una parte importante de los bosques y selvas michoacanas se concentra en las tres áreas que las sociedades indígenas han ocupado históricamente, definiéndolas cultural y territorialmente; estas áreas también se distinguen por la diversidad de especies vegetales y animales silvestres y otras generadas a través de procesos de domesticación y semidomesticación. Son condiciones que, histórica y actualmente, han incidido en la configuración de paisajes como resultado de las formas singulares en las que, mediadas por la cultura, se ha dado la interrelación sociedad-naturaleza.

En cada una de estas áreas podemos identificar que en dicha interrelación coexisten dos lógicas contrastantes y con distintos grados de tensión entre sí: una orientada a la autosubsistencia y el autoabasto, basada en la diversificación de fuentes de aprovisionamiento (agricultura, pesca, ganadería, cacería y recolección); otra regida por el intercambio de bienes y productos cuyo destino, especialización, volumen y ritmo está definido por el mercado regional, nacional e internacional. A cada una de estas lógicas corresponden modalidades particulares de organización del trabajo, de conocimientos, concepciones y prácticas vinculadas con el territorio, con las formas de aprovechamiento y apropiación de recursos naturales y, de manera más general, con la diversidad de flora y fauna silvestres. Todo ello se ha dado en contextos cambiantes, definidos por las políticas del Estado, las formas de la tenencia de la tierra, los cambios de uso del suelo, la demanda de recursos estratégicos para la industria y el mercado, como la extracción minera, la explotación de recursos forestales maderables y los monocultivos definidos por la agricultura comercial.

La tala excesiva y no controlada, la colonización de los trópicos centrada en la expansión de la frontera agrícola y la introducción de la ganadería, los monocultivos y plantaciones como el aguacate, el coco y la papaya, así como la introducción de la floricultura comercial o de especies exóticas a cuerpos de agua, son factores que han incidido en la organización social de los pueblos, en las características y transformaciones de paisajes, en el detrimento de prácticas de policultivo y uso múltiple de sistemas y, en general, en el deterioro del bosque

y de las condiciones ambientales, la afectación de mantos acuíferos, la disminución de la biodiversidad, la merma de las condiciones de vida de los pueblos, así como conflictos de diferente índole.

La expansión de plantaciones de aguacate tanto en tierras de cultivos de temporal como en pastizales y en áreas de bosque, ha sido un factor que, además de incidir negativamente en lo antes señalado, ha provocado cambios en las valoraciones y sentidos locales que la tierra, el bosque y el agua tienen en los pueblos, especialmente en las zonas purépecha y mazahua-otomí, donde más han prosperado dichos cultivos. Son seis los municipios purépechas en donde se concentra la mayor parte de hectáreas de tierra productoras de aguacate; dos de estos municipios se ubican en el área lacustre: Salvador Escalante (12 363.84 ha) y Pátzcuaro (674.10 ha), y cuatro municipios en el área de la sierra: Uruapan (17 032.66 ha), Ziracuaretiro (5 136.16 ha), Tingambato (4 736.58 ha) y Charapan (132.42 ha). Por su parte, en la zona mazahua-otomí, la mayor parte de hectáreas productoras de aguacate se hallan en el municipio de Zitácuaro (3 562.14 ha) (Morales *et al.*, 2012).

MONTAÑAS, VOLCANES, VALLES, LAGOS Y COSTAS

El estado de Michoacán, cuya extensión total es de 59 864 km², es un complejo mosaico compuesto de una decena de regiones naturales que se distinguen, entre otros elementos, por las condiciones de su geografía física y variedad de pisos altitudinales, de climas, de origen y composición de sus suelos. El Eje Neovolcánico Transmexicano ocupa una parte importante de la entidad y explica, entre otros aspectos, el alto número de conos volcánicos, sobre todo en el área purépecha. Todo ello da lugar a ecosistemas terrestres, lacustres y marinos con alta diversidad de flora y fauna, incluyendo especies endémicas de Mesoamérica, algunas de ellas en amenaza o en peligro de extinción (Flores y Gerez, 1988; García Ruiz, 2001). Por su biodiversidad, esta entidad se ubica entre los primeros lugares a nivel nacional, y en el quinto entre países latinoamericanos.

Michoacán tiene también una alta diversidad cultural tanto por la vigencia y extensión de los territorios de los pueblos indígenas como por la multiplicidad de formas de vivir, que delinean distinciones cul-

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO



Figura 1. Distribución de las tres áreas indígenas de estudio.

turales que han sido configuradas históricamente a lo largo y ancho de la entidad.² Las tres áreas indígenas michoacanas son singulares por su ubicación en dos provincias fisiográficas importantes: en el Eje Neovol-

² Si bien la mayor proporción de hablantes de lengua indígena reside en las tres áreas sobre las que trata este ensayo, debemos señalar que hablantes de éstas y otras lenguas indígenas, que caracterizan a otros estados de la república, han migrado a distintas ciudades de Michoacán, así como a zonas agrícolas que demandan el trabajo de jornaleros.

cánico Transmexicano se hallan las áreas purépecha y la que incluye a mazahuas y otomíes, la primera ubicada hacia la Altiplanicie Mexicana en su porción sur y, la segunda, en la sierra de Chincua, teniendo una estrecha vecindad física y afinidad cultural con los pueblos de las etnias asentadas en el Estado de México; el área nahua se halla en la Sierra Madre del Sur, en la vertiente que mira al océano Pacífico.

Las comunidades mazahuas y otomíes están distribuidas en un área cuya orografía delinea elevaciones de distintas altitudes que dan paso a laderas con pendientes de diversa gradación y tierras planas; el rango altitudinal en el que se ubican los poblados va de los 1 500 a los 2 400 m s. n. m., pero hay elevaciones en la sierra de Chincua que llegan a los 3 000 m s. n. m. Ello también explica la existencia de diferentes tipos de vegetación y posibilita la diversidad de cultivos y de sistemas agrícolas (INEGI, 2010). Estas tierras forman parte de la cuenca del río Cutzamala y de la macrocuenca del Balsas, siendo una región hidrográfica prioritaria para el suministro de agua a la ciudad de Zitácuaro y hacia la Ciudad de México. La mayor parte de los escurrideros y ríos que nacen y atraviesan este territorio indígena, encuentran su salida en la presa del Bosque (249 millones de m³), construida entre 1951 y 1954 y ubicada al suroriente del mencionado municipio de Zitácuaro (Velasco, 2002: 21).

Por su ubicación fisiográfica en la porción sur de la Altiplanicie Mexicana del Eje Neovolcánico Transmexicano, en los territorios de las comunidades purépechas son comunes los conos volcánicos —existentes alrededor de 400— que, en diferentes alturas y formas, delimitan un paisaje que alterna con valles intermontanos de distintas extensiones (Argueta, 2008: 29). Volcanes, cerros y lomeríos delimitan cuencas endorreicas; lagos y planicies aluviales son otra de sus características destacadas, como Pátzcuaro, Zirahuén y Zacapu, el primero de ellos tiene islas que han sido históricamente habitadas, en tanto que el último de ellos fue desecado en su mayor parte, a finales del siglo XIX, generando extensas áreas de cultivo. Su orografía, la composición de suelos, disponibilidad de agua y la alta diversidad de flora y fauna han influido de manera importante en la variación de las estrategias de sobrevivencia que se observan a lo largo y ancho de toda el área (Castilleja, 2001: 27).

Por su origen volcánico, son también típicos los conjuntos rocosos llamados *tsakapurhu* o “malpaíses”, y los conos truncos o planos rellenos de arena, que los purépechas llaman *kutsari juata* o “cerros de arena”, en cuya mesa se acostumbra sembrar maíz. El más elevado llega a los 3 870 m s. n. m. y le llaman *k’eri juata* o “cerro grande” (Argueta, 2008), también conocido como el cerro de Tancítaro, ubicado al suroeste del área y decretado como parque nacional desde 1940. Su origen volcánico explica también la porosidad de los suelos, favoreciendo la rápida filtración de lluvias, cuyas aguas forman corrientes subterráneas que afloran en manantiales y ríos como el Cupatitzio en Uruapan, Duero en Carapan y el Chivo al poniente de la cuenca de Pátzcuaro; otras filtraciones afloran en los lagos de Pátzcuaro y Zirahuén. Unas y otras generan la riqueza agrícola de los valles de Apatzingán y de Zamora; el río Cupatitzio es tributario del Tepalcatepec, y éste del sistema del río Balsas; el río Duero es tributario del sistema Lerma-Santiago (Argueta, 2008: 31-32). Otra característica del área purépecha es su clima o, como señala Argueta (2008: 32), sus tipos de climas, que genéricamente pueden denominarse como templados subhúmedos con lluvias en verano. En el área también son frecuentes fuertes vientos, corrientes constantes de aire localmente nombrados *tariata*, particularmente los llamados *sevini* o “remolinos” en las zonas de mediana y mayor altura. Es una característica climática que se plasma en nombres de cerros como el Taríacaheño, el Tariata Keri, y de lugares como Taríaran,³ así como en los mitos y en las historias locales. Esto pudo haber motivado que los otomíes en el pasado llamaran “tierra del viento” al territorio purépecha (Lastra y Bartholomew, 2003). Los conocimientos enlazados sobre el clima y la singular topografía, sobre el paisaje de montes y bosques, son interpretados, activados y propagados en sus actividades agrícolas, forestales, pesqueras y de recolección, así como en la transmisión cotidiana que de ellos hacen a las generaciones más jóvenes; éstas habrán de retomarlos y actualizarlos en acciones meritorias u oportunas al momento de acceder a su entorno natural, de transitar por él y de allegarse sus recursos.

³ Taríacaheño: “sitio donde hace mucho viento”, “casa de gran viento”; Tariata Keri: “viento grande”; Taríaran: “lugar donde hace viento”, “hacer viento” (Márquez, 2000: 718).

En el litoral con el océano Pacífico, las comunidades nahuas se encuentran enmontadas en la Sierra Madre del Sur y otras distribuidas en la franja costera; esta distinción topográfica marca diferencias entre quienes habitan en tierras altas, en un complejo montañoso que se extiende a 30 km de la costa, y quienes se han asentado en tierras bajas y en planicies costeras. Ocupa una franja irregular que corre por sinuosos terrenos situados entre la llamada sierra de Coalcomán y el litoral del océano Pacífico, que delinea llanuras costeras que dan lugar a lagunas y esteros anegados durante la época de lluvias (Cochet, 1991: 75). En la zona prevalece el clima cálido subhúmedo y tiene abundantes matorrales, lo que se acentúa cada vez más hasta llegar a las playas, donde la media anual oscila entre los 26 y los 29 °C. El trayecto de la sierra hacia la costa deja ver una topografía escarpada con pocas planicies y muchos más pastizales, desmontes y hatos que sirven para la cría de ganado. De acuerdo con Cochet *et al.* (1988: 213), en la costa, antes de los 1 000 m s. n. m., la selva se vuelve más espesa, pero también más desmontada; pasando esta altura, la sierra muestra el efecto de la explotación forestal desmedida. No obstante, montes y planicies marcan nichos ecológicos propicios para la agricultura y la extensión de tierras agrícolamente aprovechables en cantidad suficiente para sostener a las poblaciones nahuas.

Diversos estudios documentan patrones de distribución de especies de flora y fauna silvestres que dan cuenta de la biodiversidad en las tres áreas. En la purépecha existen taxas comunes a lugares de América, destacándose agrupaciones de organismos que incluyen especies endémicas de anfibios, aves y mamíferos (Argueta, 2008: 36-37); las especies acuáticas del sistema del río Lerma constituyen una de las asociaciones neárticas más distintivas de Mesoamérica, tratándose de un sistema que sostiene 43 especies, 20 géneros y siete familias (Stuart, 1971: 360, en Argueta, 2008: 37). Los bosques de la sierra de Chincua albergan 198 especies de vertebrados, de los cuales cuatro son anfibios y seis son reptiles; 132 especies de aves y 56 especies de mamíferos, destacando el coyote y el venado. A la franja litoral del área nahua arriban —para el desove— tres especies de tortuga marina: negra, laúd y golfina.

Michoacán es uno de los estados que posee mayores extensiones boscosas, mismas que albergan 23 especies vegetales en peligro de ex-

tinción. El 70% de la superficie estatal está cubierta de bosque mesófilo de montaña, de bosque tropical subhúmedo, de bosque templado y de selva baja caducifolia (Boege, 2008: 105 y ss.). Destacan las coníferas: pino, encino y oyamel, así como las maderas finas, de mayor cotización, como la caoba en las áreas de selva. En la sierra-costa nahua se agotaron las maderas preciosas de la selva, pero existe un alto número de especies endémicas de flora (García Ruiz, 2001: 6). La sierra de Chincua alberga cinco tipos de vegetación: bosque de oyamel en el que predomina el *Abies religiosa*, bosque de pino y oyamel, bosque de pino, bosque de encino y bosque de cedro. La zona purépecha ha sido clasificada como zona forestal, existiendo tres tipos de vegetación: bosque de pino-encino ubicado en los suelos derivados de ceniza y superficies de lava antigua, en las laderas y valles; bosque mesófilo de montaña restringido a los barrancos y sitios de suelos húmedos; y bosque de oyameles en las montañas altas, por arriba de los bosques de pino-encino (Rees, 1971: 21, en Argueta, 2008: 33). Michoacán es también una entidad que, a nivel nacional, ha alcanzado los más altos índices de tala clandestina o ilegal (*Cambio de Michoacán*, 2007), lo cual se ha agravado por la expansión de huertas aguacateras.

Las tres son áreas hidrográficas prioritarias para el suministro de agua a diferentes centros agrícolas y urbanos. En el caso purépecha, las filtraciones y escurrideros que recorren sus suelos afloran en los lagos Pátzcuaro y Zirahuén, en arroyos y ríos tributarios del río Lerma-Santiago y del Tepalcatepec, este último integrado en el sistema del río Balsas (Argueta, 2008: 30-32). En el área nahua, es importante el río Cachán-Coalcomán, por cuanto a la captación de agua por cuenca (Boege, 2008: 92). Por su parte, los pueblos mazahuas y otomíes cuentan con abundantes fuentes de agua que forman parte de la cuenca del río Cutzamala y de la macrocuenca del Balsas; algunos de sus arroyos y ríos fluyen a la presa del Bosque ubicada en Zitácuaro —desde 1954—, que forma parte del sistema que abastece de este líquido a la Ciudad de México.

En Michoacán existen yacimientos minerales metálicos y no metálicos, de los cuales, según datos de hace una década, se explotaban 128 (Ochoa y Sánchez, 2003: 237), la mayoría de ellos ubicados en las zonas nahua y mazahua-otomí. A raíz de las modificaciones en 2006



Figura 2. Huertas de aguacate en áreas otrora forestales. San Juan Tumbio. Aída Castilleja, 2011.

a la ley minera emitida en 1992 —como ley reglamentaria del artículo 27 constitucional—, se ha intensificado a nivel nacional, a través de concesiones a empresas nacionales y extranjeras, la explotación de yacimientos metálicos de tajo a cielo abierto; nuestras áreas de estudio no son la excepción.

En su conjunto, tanto en el área purépecha como en la nahua y en la mazahua-otomí se hallan alrededor de una treintena de variedades nativas de maíz. En la llamada región michoacana del Balsas (Huetamo, San Lucas) existen poblaciones de *teocintle* consideradas como el posible origen de las razas modernas de maíz, cuya domesticación data de seis a nueve mil años de antigüedad (Boege, 2008: 109, 188, 194). Especies y subespecies de *teocintle* también existen en el área purépecha (Tzintzuntzan, Ihuatzio, Patambicho, Opopeo), donde se identificó una antigua variedad de maíz llamada Chalqueño, de la que deriva otra llamada Purépecha que agricultores de estas tierras cultivan actualmente (Mijangos, 2005, en Boege, 2008: 175-177). En esta mis-

ma área existieron 20 variedades de frijol *Phaseolus vulgaris*, de las que, por acción de los programas como Procampo y de políticas públicas favorecedoras de las compañías transnacionales, se perdieron 15 de ellas en los últimos 60 años (Mapes, 2007, en Boege, 2008: 202-213).

Según criterios definidos por Boege, la sierra de Chincua con población mazahua y otomí, la sierra de Coalcomán próxima a la región nahua y la zona del pico de Tancítaro, en el área purépecha, son consideradas como regiones bioculturales prioritarias para la conservación y el desarrollo de la biodiversidad y agrobiodiversidad (2008: 137-145, 152). Como en otras partes del llamado campo mexicano, la de estas regiones es una biodiversidad apropiada-domesticada por los pueblos en diferentes grados de intensidad, a través de relaciones ancestrales de coexistencia con el territorio y con la naturaleza, relación que, como se sabe, ha estado mediada por creencias, conocimientos y prácticas sobre el entorno habitado. La constante apropiación de los recursos naturales conlleva sentidos, valores y relaciones sociales que incentivan y dirigen prácticas de aprovechamiento productivo orientadas al autoconsumo, que observamos expresadas en estrategias de uso múltiple y sustentable de los recursos naturales: suelos, lagos, flora y fauna, lo que otorga vitalidad y salud a los ecosistemas y con ello favorece sus cualidades como proveedores de servicios ambientales, hídricos, alimentarios y de salud en beneficio de toda la especie humana.

En sus áreas históricamente ocupadas, cada una de las cuatro etnias se ha distinguido por sus propias lógicas de producción y de consumo, por las modalidades de la apropiación —adaptación y adecuación— a las condiciones geográficas, ecológicas y medioambientales. Han generado y transformado el espacio para asentar sus pueblos, para trabajar la tierra, para aprovisionarse de plantas y animales silvestres incorporándolos, por sus usos diversos, a sus estrategias de sobrevivencia. También son espacios que se han transformado por el aprovechamiento y explotación de ciertos recursos que, de manera selectiva —como la madera o la apertura de suelos a cultivos de agricultura comercial— son incorporados a los mercados regionales y nacionales. Todo ello ha configurado paisajes e identidades que expresan maneras distintas de apropiar, nombrar, transformar y vivir el espacio, el cual tiene detrás de sí particulares formas de organización y prácticas jurídicas que coexis-

ten —muchas veces en tensión y confrontación— con disposiciones emanadas de instituciones oficiales, de intereses particulares en la explotación de lo que, de manera genérica, se considera como recursos naturales. Ello también detona conflictos en ámbitos locales y entre comunidades. Retomaremos estos temas más adelante.

LA DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN
COMO FACTOR DE LA ORGANIZACIÓN DEL ESPACIO
Y DE LA CONFIGURACIÓN DE PAISAJES

En términos de la administración pública, el estado de Michoacán está dividido en 113 municipios en los que —según datos de 2010— vive un total de 4 351 037 habitantes (INEGI, 2010). Contabilizando, de este total, a la población de cinco años y más, 136 608 son hablantes de alguna lengua indígena y representan el 3.13% de la población de la entidad.⁴ Cada una de las tres áreas de estudio se distingue por el total de habitantes, la proporción de hablantes de lengua indígena, el número, tamaño y organización de los centros de población que están distribuidos en consonancia con las características y extensión de las tierras en propiedad social y la normatividad que rige en cada caso.

La mayor concentración de centros de población con hablantes de mazahua y de otomí se ubica en el municipio de Zitácuaro siguiéndole, en número y porcentajes significativamente menores, Angangueo, Ocampo y Susupuato. La región purépecha abarca una veintena de municipios que ocupan la porción centro-occidente de la entidad; es la más extensa de las tres áreas, así como la que registra las cifras más altas de población total y de hablantes de lengua indígena. En ella habita el 90% del total de 113 564 personas que hablan purépecha en Michoacán; el resto se encuentra distribuido en otros municipios michoacanos. Por distinciones reconocidas geográfica y culturalmente se subdivide en cuatro zonas: la Sierra o Meseta, Lacustre (Pátzcuaro y Zirahuén), la Ciénega de Zacapu y la Cañada de los Once Pueblos. La sierra-costa nahua abarca la mayor parte del

⁴ Según datos del INEGI (2020), el total de habitantes para este año es de 4 748 846. De este total, la población de tres años y más hablantes de alguna lengua indígena es de 154 943.

municipio de Aquila, tercer municipio más extenso de la entidad, y porciones pequeñas de los municipios de Chinicuila, Aguililla, Coahuayana y Coalcomán.

En cada una de las tres zonas de estudio ha existido un patrón de asentamientos que se ha configurado históricamente, marcando vecindades próximas y distantes. Reconociendo la existencia de asentamientos previos a la colonización, resulta evidente que los procesos de reducción y congregación de población, de fundación de pueblos, villas y ciudades que tuvieron lugar durante los siglos XVI y XVII, marcaron cambios sustanciales en las modalidades de ocupación de los territorios definiendo jurisdicciones civiles y eclesiásticas, estableciendo jerarquías entre cabeceras y sujetos, distinciones étnicas entre centros de población y sus formas de gobierno y en los mecanismos de asignación de tierras y aguas. La impronta que estos procesos tuvieron en la organización del espacio se ha modificado en función de disposiciones civiles y agrarias —sean de competencia federal o estatal— como han sido las leyes de desamortización de bienes de las corporaciones del último tercio del siglo XIX, el reparto agrario como resultado de la Revolución mexicana —que llevó procesos de restitución de tierras como bienes comunes y a la dotación y ampliación de ejidos— y las reformas al artículo 27 constitucional de 1992, así como de las particulares historias regionales y locales, una de cuyas expresiones más recurrentes son los conflictos agrarios por linderos o avencindamiento de quienes llegan de procedencias diversas. En los tres casos, las relaciones de parentesco y otras redes sociales definidas por el sistema de intercambio son factores que también explican la dinámica, composición y relación entre centros de población.

Con diferencias de grado, el patrón de asentamientos de la zona mazahua y otomí tiene mayor similitud con el que predomina en la sierra-costa nahua que el registrado en la zona purépecha. Se trata de patrones extensivos o abiertos,⁵ que se distinguen por agrupaciones de un número variable de centros de población, distanciados entre sí,

⁵ Este patrón histórico de los pueblos otomíes guarda elementos coloniales e inclusive prehispánicos. A esto se le denomina un patrón paisajístico abierto (Narciso Barrera-Bassols, comunicación personal, 2012).

cuyo pueblo cabecera funge como el centro de un núcleo agrario (comunidad o ejido o ambos). En términos político-administrativos de la composición y funcionamiento de los municipios, a estas cabeceras les corresponde la categoría de jefatura de tenencia, en tanto que, al resto de las localidades, la de encargatura del orden. En la nomenclatura local estas últimas se denominan de manera genérica “ranchos o rancherías” en el caso de la zona nahua y, en el caso de comunidades mazahuas y otomíes, se identifican como “manzanas”.

En el municipio de Zitácuaro se encuentran siete cabeceras de comunidad, cuatro mazahuas, que son Crescencio Morales (San Mateo), Francisco Serrato (San Bartolo), Donaciano Ojeda (San Francisco) y Nicolás Romero (San Andrés); y tres otomíes: Los Alzati (San Felipe), Los Bernal (Ziráhuato) y Curungueo; en esta última, hasta hace poco tiempo, se registraban hablantes de mazahua y de otomí, siendo una comunidad de frontera entre ambas etnias (Reyna, 1988; Fabila, 1955). Cada una de ellas, como comentamos, está compuesta por centros de población identificados como manzanas; la denominación de cada una de ellas está conformada por un nombre propio, seguido por un número sucesivo que indica la pertenencia a una determinada cabecera, es el caso, por ejemplo, de Los Escobales, quinta manzana de la comunidad indígena de Crescencio Morales (San Mateo). Entre quienes habitan en los pueblos cabecera y las manzanas suele haber un sentido de filiación que se finca en relaciones de parentesco, pertenencia a un territorio y el reconocimiento de un santo patrono. Estas condiciones se han visto modificadas por una tendencia de distanciamiento entre algunas manzanas y sus respectivas cabeceras, generada por conflictos en torno al control de recursos de acceso común, particularmente los forestales. Pequeños pueblos y rancherías nahuas se encuentran diseminados en cerros, barrancos, caletas, ensenadas y lomeríos que se desparraman hasta el litoral, ocupando terrenos que van desde la playa hasta los puntos más altos de la sierra de Aquila. San Miguel Aquila, Santa María de Ostula, el Coire, Santos Reyes Pómaro y San Juan Huitzon-tla, son los nombres de las comunidades nahuas claramente asumidas y autorreconocidas como tales; excepto la última de ellas que se ubica en el municipio de Chinicuila, el resto forma parte de la jurisdicción del municipio de Aquila. Cada una de ellas está compuesta del pueblo

cabecera y de un amplio y variable conjunto de rancherías constituidas por un número de familias que pueden oscilar entre seis y quince, aunque hay casos de residencia de sólo una familia, de acuerdo con los datos que hemos recopilado en campo. El número está en correspondencia con la superficie de la que hagan uso agrícola: si la extensión es grande y el número de familias es reducido, entonces es probable que surjan reclamos, pues “se está acaparando tierra que no se está trabajando”; por el contrario, si la extensión es pequeña y el número de familias es grande, la productividad del terreno no alcanzará a satisfacer las necesidades del grupo. Así, una sola comunidad agraria, como en el caso de Pómaro, cuyas tierras abarcan 75 420 ha, está compuesta por alrededor de un centenar de ranchos y rancherías cuyos tamaños oscilan entre dos y 600 ha.⁶ Aquí se puede mencionar que la dispersión de las rancherías se debe, además del aprovechamiento de tierras para el cultivo a partir de la formación de “trabajaderos” o espacios de siembra y aprovechamiento del monte, a procesos históricos en los cuales las comunidades se replegaron para poblar los territorios comunales como una estrategia de defensa ante las invasiones y apropiación de predios por parte de grupos mestizos; autores como Sánchez (1979), Cochet (1991), Marín (2003), Gledhill (2004), Reinberg (2007), Figueroa (2015), entre otros, han documentado estos procesos.

Este patrón extensivo, presente tanto en la zona mazahua y otomí como en la sierra-costa nahua, difiere por la duración o permanencia de los núcleos de población, que en todos los casos tuvieron, en el proceso de congregación y fundación de pueblos en los inicios del periodo colonial, un parteaguas en el patrón de ocupación y organización del espacio que marcó el papel de centralidad de sus respectivos pueblos cabecera. En el caso de los mazahuas y otomíes, podemos identificar

⁶ Para ilustrar contrastes: Cherán, pueblo cabecera del municipio del mismo nombre enclavado en la meseta purépecha, tiene una extensión que llega a 22 000 ha. En términos agrarios está compuesto por sólo dos centros de población; en la cabecera está concentrado casi el 80% del total de los 18 141 habitantes del municipio (INEGI, 2010). En la zona mazahua, Crescencio Morales (San Mateo) tiene un total de 7 324.38 ha, en las que se distribuyen 1 925 habitantes en seis centros de población identificados como manzanas y, asociados a éstas, 15 parajes. De estos últimos, dos cuentan con dotación ejidal en pequeñas extensiones.



Figura 3. Rancherías en la sierra-costa nahua. Colola. Aída Castilleja, 2009.

mayor estabilidad en términos del número, la ubicación y el tamaño de las localidades según el número de habitantes; en contraste, en la zona nahua debido a la mayor movilidad de la población en las tierras que les pertenecen, según los usos y costumbres en cuanto a la ocupación de éstas, muchas de las localidades son de corta vida, o bien se abandonan para luego volver a poblarlas. En ambos casos, aquellas que son de mayor tamaño y tienen mayor permanencia han buscado replicar un patrón concéntrico organizado alrededor de una pequeña plaza o cancha de basquetbol, en tanto que las milpas y los potreros se localizan en los márgenes del pueblo y después viene el monte. Las calles no se encuentran claramente definidas, se promueve el pastoreo libre y la marcha errante de cerdos, vacas, cabras, gallinas y burros que, a decir de Cochet (1991), para el caso de la sierra-costa nahua, tiene que ver con el proceso de producción propiamente indígena. Las de menor tamaño, que muchas veces tienen una duración efímera o in-

termitente, en cuanto al número de habitantes, están distribuidas espacialmente de manera irregular, muchas veces en función de un área más propicia para la construcción de la casa (proximidad de fuente de agua, espacios sombreados, lugares de divisadero).

A nuestro parecer, en estos casos, se trata de estrategias de ocupación que se definen por una combinación de factores, unos de índole geográfica y de acceso a tierras de cultivo y fuentes de agua, y otros que responden a la búsqueda de mayor acceso a servicios y a la necesidad de marcar y resguardar colindancias con comunidades vecinas. Procesos de cambio detonados por la apertura de carreteras, el aprovechamiento de los bosques, concesiones mineras y otros cambios en el uso del suelo figuran como factores que inciden en la fragmentación de los territorios comunitarios. Al surgir diferencias o disputas por el acceso a recursos entre centros de población pertenecientes a una misma entidad agraria, se debilita el papel que otrora tenían las comunidades agrarias como instancias de decisión a través de la figura de asambleas locales.

En contraste, las comunidades purépechas —salvo contadas excepciones— están constituidas por un solo núcleo de población al que le corresponde una determinada superficie de tierra cuya modalidad de tenencia puede ser comunal o ejidal o ambas. En su gran mayoría son centros de población cuya traza data del siglo XVI o XVII, y a su interior suelen estar subdivididos en barrios, cuarteles o mitades que son unidades socioterritoriales que intervienen en las modalidades de la organización comunitaria. Actualmente, en el orden de lo civil predomina la categoría de jefatura de tenencia (salvo algunas excepciones como Cherán y Tzintzuntzan que son cabeceras municipales); en los casos de comunidades distribuidas en más de un centro de población, éstas suelen ser identificadas con un nombre propio y también se refieren con el término de “anexo de”, en referencia de su pertenencia a una determinada comunidad.

El 86% de la población total de la zona delimitada habita en centros de población compactos que rebasan con facilidad los 1 000 habitantes, porcentaje muy por encima del registrado para la zona mazahua y otomí que alcanza el 69%, y del 30% que corresponde a la sierra-costa nahua. Estas cifras de mayor concentración de población y la estrecha proximi-



Figura 4. Pueblos asentados en la ribera del lago de Pátzcuaro: San Andrés Tziróndaro y San Jerónimo Purenchécuaro. Aída Castilleja, 2011.

dad entre localidades permite calificarlo como un patrón de ocupación intensivo. Entre comunidades purépechas existen añejos conflictos agrarios que suelen reactivarse en asociación con otras problemáticas, como el aprovechamiento de recursos forestales o cambios en los usos del suelo. Esta zona está clasificada por la reforma agraria como un área de “focos rojos” por la alta incidencia de este tipo de conflictos.

Relacionando la organización del espacio con la distribución de la población indígena encontramos elementos que dan cuenta de la heterogeneidad en la composición de cada una de estas zonas. En el entendido de que las cifras censales y otros documentos oficiales sobre población indígena sólo consideran el factor lingüístico para su registro, y ello no necesariamente refleja la situación de cada zona aquí estudiada en términos de la diversidad étnica, también es cierto que algunos indicadores oficiales —a pesar de la falta de uniformidad en la información— permiten establecer contrastes interesantes al respecto.

Tomando como base para la comparación las cifras del XVIII Censo de Población y Vivienda para el total de la entidad, tenemos que de los 136 608 hablantes de lengua indígena, 113 564 hablan pu-

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

répecha; 8931 son hablantes de náhuatl; 5377 de mazahua; 591 de otomí, en tanto que 8145 hablan otras lenguas (INEGI, 2010). Los datos a nivel municipal y de localidad en cada zona permiten identificar una importante heterogeneidad. Mientras que hay municipios que rebasan el 50% de hablantes de lengua indígena (como el caso de Chilchota en la zona purépecha), hay otros que apenas llegan al 2%; al analizar los datos a nivel de localidad, aquellos centros de población donde la lengua indígena es considerada como estable, la proporción de hablantes de alguna de estas lenguas registra cifras por encima del 25 por ciento.

Estas diferencias en las proporciones y percepciones debemos entenderlas en una doble vertiente: la composición étnica de cada municipio y cada zona de estudio como resultado de procesos de acercamientos de población mestiza o consolidación de las distinciones étnicas y jerarquización del espacio en beneficio de los núcleos de población de composición fundamentalmente mestiza y, por otra, la tendencia a la descaracterización étnica de algunos centros de población como parte de los procesos de cambio social y cultural.

El nivel de vitalidad de cada una de estas lenguas es muy contrastante, para mostrarlo utilizamos en principio la clasificación del *Atlas de las Lenguas del Mundo en Peligro* (Moseley, 2010); este documento asigna índices de vitalidad de acuerdo con diversos factores, entre los que destacan el número de hablantes y la transmisión intergeneracional de la lengua. En el siguiente cuadro retomamos esta clasificación ajustándola a partir de los datos cuantitativos del INEGI y de nuestros registros de campo; de los niveles propuestos, en el caso de las lenguas de los pueblos indígenas aquí estudiados, no existe alguna que esté en serio peligro, como sería el caso de lenguas sólo utilizadas por generaciones anteriores a los abuelos.

CARACTERIZACIÓN DE LAS ÁREAS DE ESTUDIO

CUADRO 1
VITALIDAD DE LAS LENGUAS EN LAS ZONAS DE ESTUDIO

<i>Lengua</i>	<i>Nivel de vitalidad</i>	<i>Número y proporción de hablantes Censo 2000</i>	<i>Número y proporción de hablantes Censo 2010</i>	<i>Observaciones de campo</i>
Español	A salvo: la lengua es utilizada por todos los grupos de edad, incluidos los niños			Consideramos que casi el 100% de la población estatal habla español, muchos son monolingües de español y algunos son bilingües de español y otra lengua indígena o no indígena
Purhépecha	Vulnerable: la lengua es utilizada por algunos niños en todos los ámbitos, y por todos los niños en ámbitos restringidos	109 361 3.1% de la población total ⁷	113 564 2.9% de la población total	Todas las generaciones hablan la lengua. Las generaciones jóvenes mantienen el uso de la lengua con las tecnologías nuevas como los mensajes por celular e internet, así como también en espacios educativos
Náhuatl occidental	En peligro: la lengua es utilizada sobre todo por la generación parental para arriba	4 706 0.1% de la población total	8 931 0.2% de la población total	Hay un uso discrecional de la lengua indígena entre jóvenes y niños, registrándose cierta resistencia o negativa a reconocer que hablan y entienden esta lengua
Mazahua occidental	En peligro: la lengua es utilizada sobre todo por la generación parental para arriba	4 338 0.1% de la población total	5 377 0.1% de la población total	En algunas zonas hay pocos niños que sí hablan la lengua. En general, son comunes los testimonios de personas que no hablan mazahua, pero sí lo entienden, como también de quienes sabiendo hablar no lo transmiten a sus hijos

⁷ Las cifras de ambos censos son de los hablantes de 5 años y más. La población total del estado de Michoacán en este rango de edad en 2000 fue de 3 479 357 habitantes y en el 2010 la cifra se elevó a 3 876 002 habitantes.

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

CUADRO 1
VITALIDAD DE LAS LENGUAS EN LAS ZONAS DE ESTUDIO
(continuación)

<i>Lengua</i>	<i>Nivel de vitalidad</i>	<i>Número y proporción de hablantes Censo 2000</i>	<i>Número y proporción de hablantes Censo 2010</i>	<i>Observaciones de campo</i>
Otomí occidental	En situación crítica: la lengua es utilizada por muy pocos hablantes, fundamentalmente de la generación de los bisabuelos	732 0.02% de la población total	591 0.01% de la población total	Los bisabuelos hablan la lengua, pero no tienen con quien hablarla porque viven en zonas muy distantes. En la generación de abuelos, hay quienes conocen o utilizan “palabras sueltas” en otomí, pero no articulan una conversación en esta lengua. En las siguientes generaciones se reconocen descendientes de otomíes, pero no autorreconocen una filiación o pertenencia étnica
Matlatzinca	Extinta: ya no se registran hablantes			Se hablaba en comunidades del oriente de Michoacán hasta principios del siglo pasado. Actualmente, hay gente de algunas comunidades que reconocen que son descendientes de matlatzincas y así se autoadscriben

Vale señalar que, de acuerdo al censo del año 2020, en las zonas de estudio hay 128 620 habitantes que hablan purépecha; 12 022, náhuatl, y 4 525, mazahua (en este censo no se consignan datos referidos a la lengua otomí). El reconocimiento de la vigencia o vitalidad de estas lenguas se expresa tanto al interior de la localidad como entre localidades vecinas. Éste se expresa señalando dónde y quiénes hablan más y “mejor” la lengua. Por ejemplo, en la sierra-costa nahua existe clara coincidencia entre gente de Ostula, Coire y Huizontla en señalar a Pómaro como la comunidad donde se habla más y “mejor” el náhuatl. En el caso mazahua, se considera que, al interior de la tenencia de Crescencio Morales, donde más se habla es en el centro —re-

ferido como San Mateo—, seguido de la Cuarta Manzana, El Tigre y El Rincón. Por otro lado, entre las comunidades otomíes consideran que donde más se habla es en la tenencia de San Felipe de los Alzati, y al interior, consideran que donde más se habla es en la manzana del Rincón, también considerada por propios y vecinos como la más tradicional y donde la milpa es una práctica agrícola vigente. Entre comunidades purépechas, además de identificar variantes en el habla, reconocen aquellas donde hablan más, porque son de “más antes”, como hemos escuchado en Uricho al referirse a la gente de la comunidad isleña de Jarácuaro.

En otros casos purépechas, esta vez de la zona de la sierra, los habitantes de Nahuatzen y los de Ahuirán, este último en el municipio de Paracho, señalan que en Cherán y en Cherán Atzicuirín (o Cheranástico) se “habla bien” la lengua, refiriéndose también a que hablan como los de “más antes”. Además, vale mencionar que en el pueblo de Cherán Atzicuirín, hasta hace poco (unos quince años), tenía lugar una especie de encuentro anual entre purépechas de esa comunidad reconocidos por “hablar bien” o “hablar con tradición”, evento con duración de más de un día de coloquio continuo donde se abordaban mitos, cuentos, conocimientos sobre la naturaleza y temas relativos a los valores. Acudían escuchas de todas las edades por el gusto de aprender y escuchar hablar a dichas personas que, particularmente, eran adultos mayores y ancianos. A estas personas se les conoce como *uandaris*, se les respeta y reconoce por tener la virtud de saber hablar en distintos momentos ceremoniales —públicos y familiares— fungiendo como intermediarios. Así, el factor lingüístico es importante, por cuanto implica la transmisión de valores sobre el ser purépecha, hombre o mujer, así como la transmisión de conocimientos; quienes lo hacen son personas —mujeres y hombres— reconocidos y respetados por su cualidad moral y por saber “hablar bien” o “hablar con tradición”, hecho del que la totalidad de los asistentes o escuchas de todas las edades aprenden (*naná* Felipa Huerta, comunicación personal, Santo Tomás).

Respecto a la transmisión intergeneracional de la lengua y de los conocimientos y prácticas tradicionales, observamos que en ambos casos hay rupturas, aunque éstas no necesariamente tienen una correspondencia entre sí. Veamos algunos ejemplos.

En las poblaciones purépechas ubicadas alrededor del lago, los hombres de las generaciones mayores se dedican a la pesca, mientras que los jóvenes ya no aprenden, ni realizan esta práctica tradicional. Esto contrasta con la transmisión de la lengua, ya que ambas generaciones hablan purépecha, como también los niños; los jóvenes, incluso, la utilizan para escribir mensajes por teléfono celular o internet. También hemos registrado casos, como en Santa Fe de la Laguna, donde claramente la transmisión del oficio alfarero va aparejada con el hablar en esta lengua. En contraste, en el caso mazahua tenemos la percepción del señor Aurelio, quien señala que los jóvenes, en general, están poco interesados no sólo por la lengua, sino por aprender a trabajar la tierra, lo cual sugiere que reconoce una relación entre la ruptura de la transmisión de la lengua y la de las prácticas y conocimientos tradicionales. En San Felipe encontramos que, si bien muchas personas tienen conocimiento sobre alfarería, muy pocas mantienen este oficio; la lengua otomí, en este caso, no es hablada por quienes hacen referencia al oficio ni tampoco por quienes lo practican. Por otro lado, lo que muestra el conocimiento sobre plantas medicinales es que las mujeres mayores (más de 70 años) son quienes más saben y también son quienes hablan la lengua; en generaciones más jóvenes se han ido perdiendo tanto el conocimiento sobre las plantas como el de la lengua. Algo similar sucede en pueblos purépecha como Cherán y Santo Tomás.

Si bien nuestras observaciones sugieren la existencia de una relación entre la lengua y la transmisión de conocimientos y prácticas reconocidas como tradicionales, éstas no son directas ni causales, como tampoco corren de manera paralela entre sí; consideramos que es necesario un estudio mucho más detallado para determinar cuál es la relación y cuáles son los factores que conlleva dicha relación, debiendo ser cautos y evitar generalizaciones. En apego a nuestros datos de campo, es permisible sugerir que algunos de los factores que intervienen en perjuicio de la transmisión intrageneracional de la lengua o en su pérdida, así como en la desaparición de conocimientos transmitidos oralmente y en la vida cotidiana, son las políticas económicas del Estado moderno centradas en la explotación de los recursos naturales, en tanto éstas suelen implicar despojo, degradación ambiental, así como por la política social e identitaria que tiende a la descaracteri-

zación étnica. Todo ello interfiere en el desarrollo de prácticas tradicionales de producción y de consumo local y regional, provocando, a su vez, un desfase de valores culturales y de conocimientos vinculados a la agricultura, la pesca, la explotación forestal y las actividades pecuarias, de caza y de recolección que han probado diferentes niveles de eficacia y eficiencia social y ecológica. Asimismo, otro factor relacionado con dicha interferencia y la pérdida de la lengua y los conocimientos es la creciente migración a nivel nacional e internacional, en tanto los constantes flujos migratorios resultan en detrimento de los lazos que unen a los migrantes con sus familias, con sus pueblos, con la tierra y con la tradición. Ambos casos conllevan el deterioro de los procesos mnemotécnicos individuales por los cuales se codifican, se almacenan y se evocan ideas, creencias y conocimientos referidos a la cultura y a la ideología nativas, así como al territorio.

ORGANIZACIÓN ESPACIAL Y ACTIVIDADES PRODUCTIVAS

Otro factor que explica las características del paisaje en nuestras zonas de estudio es el relativo a las variadas formas de aprovechamiento de las condiciones del entorno natural que derivan en prácticas de cacería, recolección y en usos diferenciados del suelo. Actividades que, en distinto grado, han formado parte de las estrategias de subsistencia familiar y que generan productos que ingresan a circuitos de mercado tanto de recursos utilizados en cuanto materia prima en procesos industrializados como de productos derivados de la agricultura y de la manufactura de artesanías. Todas ellas han tenido transformaciones importantes como resultado de una larga historia de despojo de tierras, de cambios constitucionales en las formas de tenencia de la tierra y de regulaciones oficiales en el acceso y control de bienes considerados de utilidad pública, de explotación de recursos naturales que han sido demandados por mercados regionales y nacionales desde finales del siglo XIX (maderables de manera destacada mediante concesiones a compañías extranjeras), de cambios en el uso del suelo vinculados a la introducción y expansión de cultivos comerciales, de la incorporación creciente a un mercado de trabajo, así como de productos tanto a nivel regional como internacional, todo lo cual ha traído consecuencias, por un lado, en condiciones de mayor marginación social y,

por otro lado, en afectación de las condiciones medioambientales y en pérdida paulatina de especies buenas para comer y para curar, así como de pérdida de control de sus territorios.

La subdivisión del área purépecha, como comentamos párrafos atrás, está marcada, entre otros aspectos, por las condiciones de su geografía física; éstas se reflejan en el nombre de cada una de ellas. Sierra o Meseta, Lago, Ciénega y Cañada, nombres que en purépecha hacen también referencia tanto a particularidades geomorfológicas como a la ubicación relativa entre ellas. Así, a la Sierra o Meseta se le conoce como *juatarho* o *p'ukuminturhu* (“en el cerro”, “donde hay pinos”); a la zona lacustre, sobre todo en referencia a la de Pátzcuaro, se le llama *japondarhu* o *inchamikuarhu* (“lugar del lago”); a la Cañada de los Once Pueblos, *eraxamani* (“mirar el valle desde una parte elevada”; “divisar, acompañar con la vista desde lejos”) (Villavicencio y Nava, 2003; Franco, 1997: 24); y la Ciénega o *tsirontarhu* (“en la ciénega”). En cada una de ellas hemos documentado una alta diversidad de actividades económicas que, aunada al elevado índice de migración hacia los Estados Unidos, marcan un sensible contraste con las otras zonas de estudio. Con diferencias de grado, en todas ellas la extracción de recursos maderables de los bosques constituye un fenómeno que, además de propiciar un fuerte deterioro ambiental, pérdida de especies, erosión de suelos y agotamiento de manantiales, detona fuertes conflictos intercomunitarios. De las cuatro subdivisiones, la Ciénega de Zacapu, por el predominio de tierras planas con altitudes entre los 1 500 y los 2 300 m s. n. m., se distingue por la producción agrícola de cultivos anuales favorecidos por irrigación; la producción, sobre todo en el caso del maíz, se destina al autoabasto, pero también a incorporar granos a los mercados regionales como es el caso de la lenteja. Aunque en la Cañada de los Once Pueblos existen altitudes similares a la Ciénega de Zacapu, así como condiciones favorables de irrigación, las tierras planas propicias para el cultivo son menos extensas por estar ubicadas entre dos formaciones montañosas, una de las cuales corresponde a la vertiente norte del Eje Neovolcánico, marcando el límite con la sierra o meseta tarasca. Aunque cuenta con numerosos manantiales y el paso del río Duero que nace en el extremo oriente de la Cañada, las tierras especialmente beneficiadas están ubicadas hacia el cercano valle de Tangancicuaro y Zamo-

ra que destacan por su alta productividad de cultivos comerciales como fresa, sorgo y hortalizas. Beneficio que no tienen en la misma medida las tierras de cultivo localizadas en los lugares más altos, donde están concentradas las comunidades indígenas y donde hay un claro predominio del maíz de temporal. La Cañada también se distingue por la extracción de arcilla tanto para manufactura de alfarería como para la fabricación de tabique que es comercializado en la ciudad de Zamora, Purépero y otros lugares más distantes.

En las cuencas de Pátzcuaro y Zirahuén, así como en tierras de la porción serrana, las tierras registran alturas que varían de los 1 700 a los 3 200 m s. n. m. (Espín, 1986: 34); en particular, las poblaciones de las zonas lacustre y de “la sierra” se encuentran asentadas en tierras por arriba de los 2 000 m s. n. m., donde existe una importante presencia de áreas forestales que, no obstante su avanzado grado de deterioro, se mantienen integradas a la vida económica, junto a la agricultura de temporal y a la práctica de la ganadería extensiva (Castilleja, 2009: 27). En las estribaciones de la porción serrana, hacia el sur y suroeste, las tierras son de menor altitud y el clima es menos frío; se trata de áreas de transición hacia la llamada Tierra Caliente, donde la agricultura comercial de cultivos perennes —sobre todo el aguacate— ha terminado con importantes extensiones otrora forestales (Castilleja, 2009).

En el área se han experimentado regulaciones y transformaciones en el acceso y uso de las tierras en propiedad social, incluidos sus bosques, ciénegas y lagos, lo que ha generado procesos de privatización y, con ello, de fragmentación de los territorios, de deforestación, de desecación planeada que resultó en la ahora llamada Ciénega de Zacapu, de contaminación de aguas y azolvamiento de lagos.⁸

La economía en los pueblos purépechas se basa, en mayor o en menor medida, en la agricultura y ganadería extensiva, en la explotación forestal, en la artesanía, en la pesca y en el comercio. Actividades que suelen complementarse con otras que generan ingresos a través

⁸ En el último cuarto del siglo XIX, mediante obras hidráulicas, se desecó la laguna de Zacapu para abrir tierras a cultivos comerciales —particularmente de cereales— y pastizales para la actividad ganadera, se crearon humedales y promovieron cultivos comerciales (véase Reyes, 1998).



Figura 5. Agricultura y bosque. Pichátaro. Aída Castilleja, 2010.

de la incorporación al mercado de trabajo regional (magisterio, construcción, servicios) y con la migración hacia otros estados del país y a los Estados Unidos que data, en su etapa más intensiva, de la década de 1940. La organización del trabajo familiar y la vigencia de la pluriactividad son dos elementos vinculados a la diversificación de las actividades económicas y las estrategias de subsistencia. La agricultura es de autoconsumo, cultivándose distintas variedades de maíz y frijol, haba, lenteja, calabaza, trigo, así como forrajes como el janamargo, la alfalfa y la avena. Igualmente existen huertos de traspatio de chirimoya, manzana, pera, durazno de diferentes variedades, ciruela y capulín, cuya producción destinada al autoconsumo y el comercio en pequeña escala, incluye su transformación en conservas, licores y mermeladas. La ganadería se centra en los bovinos para la producción de leche y carne y, en proporción menor, en porcinos, ovinos y caballo. La crianza de aves de corral existe en la mayoría de los pueblos destinándose fundamentalmente al consumo familiar. La explotación forestal no siempre beneficia a todas las comunidades y, cuando sí lo hace, el beneficio tampoco es colectivo. De los bosques se extrae

combustible para los hogares, tejamanil y madera para la construcción y manufactura de artesanías (muebles, máscaras, juguetes, utensilios de cocina) y cajas de empaque, pero también otros productos que requieren de una explotación de mayor intensidad e impacto, como es la extracción de resina y de grandes volúmenes de madera para aserrío.

El lago de Pátzcuaro es un caso singular y emblemático del estado de Michoacán y de los pueblos purépechas, tanto por la diversidad de especies nativas y las artes de pesca a ellas asociada, como por su papel de referente identitario y por los múltiples programas oficiales que han estado orientados a la restauración de las condiciones ambientales de su cuenca. Cifras oficiales y testimonios de pescadores indican que actualmente la pesca no es significativa económicamente para los pueblos lacustres, como sí lo fue tres décadas atrás, cuando se registraron las cifras más altas de volumen pesquero que llegó, en 1988, a las 2 500 toneladas.

El lago de Pátzcuaro se había distinguido, entre otros aspectos, por su alta diversidad de fauna lacustre: diez especies nativas de peces, además del achoque y acocil, también nativos de estas aguas (Argueta, 2008: 114). De 1997 a la fecha se ha reducido a la sexta parte la producción pesquera como efecto combinado de diversos factores: la alteración en el hábitat debido a la contaminación y turbiedad de las aguas, el azolvamiento creciente, la sobrepesca en años anteriores de especies nativas, el efecto nocivo de la introducción de especies exóticas —la carpa principalmente— y el uso de artes de pesca inadecuadas (Vargas, 2010). Los pescadores suelen decir que ahora se pesca poco y lo que se saca no sirve, en franca alusión a la creciente población de dos especies de carpa introducida por diferentes programas institucionales hacia la década de los años de 1970 y que, a decir de los pescadores, es la causa de la disminución de las preciadas especies nativas.⁹ Otras modalidades de aprovechamiento de recursos lacustres,

⁹ La práctica institucional de introducción de especies para fomentar la piscicultura data de la tercera década del siglo pasado, tiempo en el cual se introdujo al lago de Pátzcuaro la lobina negra. Años después se retomó esta práctica introduciéndose la trucha y dos especies de carpa; una de estas últimas resultó altamente nociva para especies



Figura 6. Tulares y chuspata en tierras de la orilla. San Andrés Tziróndaro. Aída Castilleja, 2011.

son los pastos que crecen sobre todo en la ribera sur y suroeste donde la profundidad es de apenas unos centímetros; hidrófitas como el tule y la chuspata son utilizadas para el tejido de distintos productos como petates, cestos y figuras. Los primeros son de uso doméstico y se venden en pueblos vecinos o a intermediarios que vienen de Tierra Caliente, en tanto que los dos últimos se destinan al turismo.

En lo que corresponde a la sierra-costa nahua, tenemos que sus características ecogeográficas permiten a sus pobladores habitar y explotar una zona que incluye altitudes que van desde los 2 000 m s. n. m. (CIESAS, s. f.), en la llamada sierra de Coalcomán, hasta las tierras bajas del municipio de Aquila, donde encontramos asentamientos emplazados en playas y ensenadas. Estas condiciones se expresan en una distinción histórica, cultural y social entre localidades serranas y de la franja costera; la primera más añeja, extensa y con mayor biodi-

nativas, particularmente para el pescado blanco, ya que la carpa gusta de la huevera y enturbia el agua (Rojas y Sasso, 2005).

versidad que la segunda. Las segundas, las costeras, se han formado a partir de familias procedentes de las tierras altas, adquiriendo creciente importancia luego del trazo y construcción de la carretera costera en la década de 1970; vía que comunica al estado de Michoacán con Colima y Guerrero. Esta distinción va aparejada a interconexiones a través de redes sociales y políticas que movilizan contingentes humanos y permiten cierta diversificación de la producción agrícola.

Las actividades productivas en esta área son también resultado de la combinación de dos modos de vida, el de los indígenas y el de los mestizos o rancheros, a quienes los nahuas llaman *kixtianos*. Se trata de modos de producción que conllevan prácticas diferentes de apropiación del entorno y de los recursos naturales, particularmente del suelo, ya sea para cultivos tradicionales por parte de las familias nahuas, o bien para uso como pastizales para la crianza de ganado por parte de la población mestiza. Así, la economía de esta área se basa en la agricultura de subsistencia, en la recolección, y en menor medida en la pesca y la artesanía. Algunas familias indígenas han adoptado actividades traídas por las familias mestizas, como la crianza de cerdos y rumiantes, principalmente.

En general, la actividad agrícola se basa en la técnica de roza, tumba y quema, y está representada principalmente por el complejo milpa y, en menor medida, por el cultivo de algodón, tabaco, ajonjolí, jamaica, camote y de frutas como el melón y la sandía. Desde hace dos décadas se han promovido y extendido en las tierras costeras plantaciones comerciales de papaya, maradol y coco. Tanto en la sierra como en la costa la recolección y la cacería son actividades complementarias para el consumo familiar. En la vera de ríos y arroyos serranos se obtienen frutos como “la cabeza” y el limoncillo; de las aguas de ríos y arroyos se obtienen chololos, chacales y cardomo. Del mar y de la playa se obtienen mínimas cantidades de peces, cangrejos, huevos de tortuga, y también se aprovecha cierta fauna, como las iguanas y los loros para la venta. La mayor parte de las familias poseen aves de corral y algunas también se ocupan en la crianza de cabras. En algunos pueblos se produce artesanía, por ejemplo, alfarería bruñida, equipales de madera de guásima y *teposcouahuili*, morrales de ixtle, bateas de madera de parota, de cueramo y de higuera; también huaraches, instrumentos musicales y textiles de

algodón de uso cotidiano y ritual, como la indumentaria para los santos y las danzas.

De las tres zonas de estudio, la sierra-costa nahua es la que tiene menor diversificación de actividades productivas y éstas, hasta hace tres décadas, estaban orientadas fundamentalmente a la autosubsistencia que se ancla tanto en la producción familiar como en un fuerte tejido de relaciones de intercambio en especie. Ello explica la débil y reciente presencia de mercados en el ámbito regional.

Vayamos ahora hacia el oriente de Michoacán, colindando con el Estado de México, donde históricamente han estado asentadas las comunidades mazahuas y otomíes. Zona que se extiende en la sierra de Chincua, descrita por Soustelle como una “región de tierras frías” (1993: 24); como ya comentamos, forma parte del Eje Neovolcánico Transmexicano.

Una porción de las tierras de las comunidades mazahuas y otomíes, se encuentra dentro de la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca (RBMM); Los Alzati cuenta con 54 554 ha dentro de la llamada “zona núcleo”, y 138 018 ha en la denominada “zona de amortiguamiento”.¹⁰ Por su parte, Crescencio Morales tiene 2 151 053 ha en la “zona núcleo”, y 3 838 298 ha en la “zona de amortiguamiento”. La declaratoria de la reserva ha traído diferentes implicaciones para las comunidades, como modificaciones en la normatividad del acceso a los recursos, así como aplicación de políticas públicas encaminadas a la conservación de los ecosistemas, manejo diferenciado del territorio, y cambios en las propias y diversas percepciones de la población respecto al territorio comprendido en dicha reserva. Ligado a ésta, existe, además, un problema de explotación forestal que igualmente perjudica a las comunidades; es una problemática que en la historia del área ha marcado dinámicas en el manejo del territorio y sus recursos maderables, tal y como sucede en las áreas purépecha y nahua.

Como en las otras áreas, en ésta se presentan dos formas de tenencia de la propiedad, que devienen en maneras diferentes de apro-

¹⁰ Se denomina como “zonas núcleo” a los sitios con presencia histórica de colonias de hibernación de la mariposa, y como “zonas de amortiguamiento” a los espacios aledaños a las “zonas núcleo”.

vechamiento del entorno y de los recursos naturales, así como en actividades productivas disímiles, todo lo cual genera conflictos entre la población indígena y la población mestiza; una regida por la propiedad comunal y la otra por la propiedad ejidal. La población indígena intercala diferentes estrategias para avenirse lo necesario; se aprovechan los recursos forestales, se recolectan otros productos del monte y se obtienen ingresos del comercio de frutas y vegetales envasados: licores, dulces y conservas, así como de la actividad artesanal. Los suelos, el agua y los recursos del bosque generan competencia entre indígenas y mestizos, toda vez que su aprovechamiento responde a lógicas diferentes, una centrada en el uso doméstico y otra en el uso comercial, resultando entonces que en las tierras ejidales hay grandes terrenos en donde predomina el sistema de monocultivo, siembra de maíz y desarrollo de la floricultura: nochebuena, crisantemo y gladiola, esta última introducida desde la década de 1950. Todos son productos destinados al mercado, mientras que en la propiedad comunal predomina el policultivo, principalmente de aguacate desde hace veinte años, el níspero, la zarzamora y el durazno de diferentes variedades, entre otras frutas, además del sistema de milpas, aunque cada vez más reducido.

La entrada de los viveros, principalmente de flor de nochebuena, ha venido desplazando al policultivo en zonas importantes de los terrenos comunales. En éstos, además de la producción agraria, se da la recolección de barro y arcilla para la actividad artesanal representada por mujeres otomíes ocupadas en la alfarería, también destaca la recolección de plantas medicinales. Otras familias producen artesanía alusiva a la mariposa monarca, y unas más se ocupan en la manufactura de textiles, principalmente familias mazahuas que elaboran hilados y tejidos de lana: rebozos, gabanes, huipiles, fajas y bolsas.

Como en el caso del área purépecha, mucha de la madera de los bosques también tiene como fin la producción de tarimas y *huacales* o cajas de empaque para la producción aguacatera, actividad que ejerce una constante presión sobre los bosques surgiendo la necesidad de un aprovechamiento sustentable de éstos, algo que suelen pasar por alto los gobiernos municipales, que apoyan la introducción de políticas y programas centrados en la privatización de la tierra, así como en el



Figura 7. Viveros de nochebuena y milpa. San Felipe de los Alzati. Rodolfo Oliveros, 2011.

desarrollo de monocultivos comerciales en el área, sobre todo hueras de aguacate y floricultura.

Así, en todos los pueblos se desarrollan procesos históricos de cambio en las formas de tenencia de la propiedad, del uso del suelo, de aprovechamiento de los recursos de flora y fauna, de allanamiento de las geografías sagradas, y de sustitución de los sistemas tradicionales de policultivo en favor de monocultivos para el mercado. Como decíamos, ocurren condiciones de desfase de valores, de conocimientos y de prácticas sobre el entorno que se habita: conocimientos sobre la morfología de suelos, sobre los ciclos climáticos, sobre los hábitos de la fauna, etc., y desfase de estrategias culturales de producción del paisaje y de uso múltiple de ecosistemas, lo que impide o dificulta concretar prácticas locales de semidomesticación y domesticación, prácticas potenciadoras de la biodiversidad. La apropiación de la naturaleza y el aprovechamiento de los recursos suponen formas diferentes

de percibir a la biodiversidad y, especialmente, valoraciones diferentes del suelo, del agua, de la fauna y de la flora, según las necesidades que satisfacen en el marco de la globalización comercial de los productos y de la fuerza de trabajo. Ya sea valorada por sus usos domésticos, en términos de bienes y servicios familiares, por sus usos comunitarios, que construyen redes y consensos, o por sus usos políticos y de mercado, que establecieron condiciones de deterioro o pérdida de biodiversidad, su apropiación en los pueblos, desde hace mucho, también está permeada por un sentido individualista que redundo en competencia o disputa por los recursos naturales, tanto al interior de las comunidades como al exterior de ellas.

Como señalamos, en un escenario donde convergen actores sociales diferentes, la apropiación de la naturaleza y de los recursos por parte de los pueblos, así como su lógica de aprovechamiento y actividades productivas, se ajustan cada vez más en arreglo a las dinámicas económicas regionales controladas por el Estado y por los poderes empresariales. Los pueblos purépechas, nahuas, mazahuas y otomíes sostienen experiencias de defensa frente a las iniciativas externas que sustraen lo que las familias y comunidades consideran como propio, en virtud de su concesión y custodia establecidas por el tiempo. Todos los pueblos experimentan situaciones de disrupción de los sistemas tradicionales de producción y de consumo, así como daños ecológicos y ambientales, y usurpación de tierras comunales. Frente a los requerimientos que impone la modernización y la economía de mercado, todos implementan estrategias políticas y económicas compensatorias, lo cual, en mayor o en menor medida, impacta en las culturas productivas locales sean agrícolas, forestales, pesqueras, cazadoras o recolectoras, lo mismo que en la organización social cuando generan consensos y solidaridades, así como disensos y rupturas por competencia de recursos.

Todos los pueblos participan en sistemas de mercado de diferente magnitud, Uruapan, Zacapu, Pátzcuaro y Zamora son los principales centros económicos y comerciales para los purépechas a nivel local y regional; Coalcomán lo es para los pueblos nahuas, y Zitácuaro para los pueblos mazahuas y otomíes. En otras latitudes de mercado o de movilización de productos, Apatzingán y Uruapan funcionan como centros

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

distribuidores interregionales, conectando a las tierras frías de la sierra purépecha con los llamados Balcones en las tierras calientes, y también con la costa nahua; asimismo, Zamora y Zacapu lo hacen con Guadalajara, con Jalisco, y con el Bajío guanajuatense. Por su parte, los pueblos nahuas mantienen cierto contacto comercial con Tecomán, Colima, y con Petatlán, Guerrero. En su caso, los pueblos mazahuas y otomíes movilizan productos hacia Toluca y de ahí a la Ciudad de México, a través de Zitácuaro como centro económico rector.

Insertos en dinámicas políticas y económicas más amplias, los pueblos de cada una de las áreas descritas encuentran formas de lidiar con el nuevo orden que impone la modernidad, echando mano y maximizando lo que tienen a su alcance, o lo que les resulta útil y funcional. Unos y otros adoptan y adaptan innovaciones, y recuperan principios tradicionales de coexistencia dual sociedad-naturaleza expresados en prácticas, conocimientos, valores y sentidos depositados en su terruño y entorno natural. Pese a la modernidad capitalista,¹¹ las actividades productivas que históricamente han proveído de bienes y servicios a los pueblos suelen estar mediadas por su visión del mundo y creencias animistas, siendo común en los pueblos el reconocimiento del terruño y de la naturaleza como “la madre”, del suelo como la piel que envuelve su cuerpo, de los regueros subterráneos como “las venitas de la tierra”, sentidos que denotan una singular relación con el entorno natural, acaso relación filial donde cabe lo afectivo. Su particular percepción de la naturaleza reconoce a las entidades o potencias sobrehumanas que ahí habitan: entidades territoriales, ancestros, “encantos”, “dueños de lugar”, sancionando prácticas de deterioro ecológico y social. La visión del

¹¹ Partimos de la definición de modernidad capitalista o modernidad “realmente existente” que hace el filósofo Bolívar Echeverría (2010: 17-18), como un principio estructurador de la vida humana, “se trata de una modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o premodernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; es decir, la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente, que debe mantenerse en cuanto tal y que tiene por tanto que coexistir con las estructuraciones tradicionales de ese mundo social”.

mundo imprime una cierta conciencia ecológica¹² y sentido de sustentabilidad al quehacer del campesino, del pescador, del pastor, del leñador, del cazador, del recolector, lo que se expresa en conocimientos y acciones de mínimo impacto ambiental, que responden de formas diferentes a los usos políticos y comerciales que instituciones públicas y personas ajenas hacen de la biodiversidad.

Como sucede en otras partes del país, los actuales y más importantes pueblos indígenas de Michoacán (purépechas, nahuas, mazahuas y otomíes) son portadores de conocimientos tradicionales referidos a la tierra y a los recursos naturales, que se han mantenido vigentes durante generaciones, unos desde el periodo mesoamericano y otros que se fueron incluyendo en diferentes momentos históricos. Son conocimientos sistematizados, aunque no codificados en un sistema escrito, que existen en la mente de mujeres y de hombres ancianos y de edades diversas, que tienen su lógica de funcionamiento y que pueden ser verbalizados en situaciones dadas o a pregunta expresa; su existencia está en un soporte material dependiente de la memoria, y no como la hoja de papel cuya existencia, una vez fijada en el texto, es independiente de la memoria de quien la escribió. Son conocimientos que conforman la base ideológica y material sobre la cual se desarrollan y constituyen los diferentes pueblos, cuya intensa interacción con sus entornos geográficos generó y genera un patrimonio biocultural reflejo de una alta especialización en el uso material y simbólico de los recursos naturales disponibles.

Son conocimientos diversos que no han dejado de ser importantes para la reproducción cultural y económica de dichos pueblos, que desde la época prehispánica se caracterizaron por el amplio manejo de los recursos de sus territorios, en función de lo cual se distinguieron y distinguen por constituirse como pueblos y comunidades territoriales,

¹² Una conciencia ecológica en los términos planteados por Joan Martínez Alier (1994: 5-15), que surge de la contradicción entre una economía basada en el valor de uso y otra basada en la ganancia. Un ecologismo popular que no nace del discurso “ecologista” de las ONG y las academias, sino de la defensa del acceso comunal a los recursos naturales, de la reacción contra la degradación ambiental causada por las condiciones estructurales de pobreza.

esto es, que basan su economía en el aprovechamiento de la biodiversidad y que, con base en el usufructo de la naturaleza, compartieron productos, conocimientos y técnicas que los han mantenido como pueblos y comunidades actuantes y firmes. En tanto comunidades territoriales, culturales, de idioma y simbólicas, crean, mantienen, comparten y transmiten un patrimonio biocultural en el ámbito familiar y comunal, a través de la tradición, de la oralidad, del aprendizaje práctico y del vivencial, es decir, del “hacer” y del “saber hacer” como actividad física y del vivir lo que se hace, lo que implica entonces lo corporal y lo sensible, lo sensorial y lo emotivo.

Como se sabe, para conocer las percepciones y valoraciones indígenas sobre las condiciones de sus recursos naturales, y conocer la conciencia comunitaria sobre sus potencialidades de desarrollo, sustentado en gran medida por tales recursos, resulta necesario ir más allá de la información estadística institucional que con frecuencia ignora, encubre u omite el sentir de las comunidades al diseñar y aplicar políticas de desarrollo centradas en la explotación de los recursos locales y regionales, resultando en efectos ambientales y ecológicos negativos. Las comunidades y pueblos indígenas se reconocen en los censos como localidades, en la organización municipal como instancias auxiliares: tenencias, subtenencias, rancherías, etc., y en ocasiones se confunden con una forma campesina de organización institucional que es la comunidad agraria no indígena. Con ello se pretenden borrar tres de las cualidades que las hacen únicas como agrupamiento humano: que tienen un territorio, así como conocimientos y técnicas de explotación de sus recursos, que tienen formas de organización social y cultural propias y, las más de las veces, autoridades también propias; en otras palabras, que todas y cada una existen como binomio vivo e interactuante con su entorno natural, cuyos dos términos esenciales son, entonces, el colectivo humano y su vinculación con la tierra. Con graves amenazas a sus dos términos (migraciones, aculturación, despojo, degradación ambiental), es de sorprenderse que se mantengan y miren desde allí al futuro, que lo hagan desde su territorio matriz amenazado por políticas públicas, por instituciones gubernamentales y por organismos internacionales.

LAS RELACIONES CON EL ESTADO

Otro aspecto en el que la diferencia se hace patente entre las zonas de estudio es la desigual forma en la que han establecido relaciones con el Estado. Históricamente, la presencia e intervención del Estado en el área purépecha ha sido más temprana y patente, dándose a través de instituciones e intermediaciones de grupos e integrantes de organizaciones y comunidades; son relaciones que han buscado, aceptado y prolongado la presencia de ciertas políticas y acciones públicas de corte asistencialista que han caracterizado a la política indigenista. Aunque con una tendencia creciente de intervención de instituciones de la administración pública, así como de procesos de ampliación de mercados a nivel regional y nacional, estas relaciones son más recientes y débiles tanto en el área mazahua y otomí como en la sierra-costa nahua.

De acuerdo con lo anterior, en tiempos diferentes de su historia compartida, los pueblos y sus regiones biodiversas han experimentado la implementación de iniciativas públicas y privadas interesadas en los recursos, o que pretenden dejar a los pueblos sin tierras, como en el caso particular de los nahuas. En mayor o en menor medida, los pueblos han consentido y participado con cierto agrado en políticas de corte paternalista, incluso desde el siglo XVI, como en el caso purépecha, así como en políticas derivadas de la Revolución mexicana, de la reforma agraria y del Estado moderno, a través de proyectos y programas agropecuarios, pecuarios y pesqueros con alto impacto ambiental y social y, además, con consecuencias negativas en términos de pérdida de biodiversidad de fauna y flora, incluyendo variedades nativas de maíz y de frijol (Mapes, 2007, en Boege, 2008: 202). Si bien el maíz y el frijol son importantes, como lo son diferentes productos del campo, para las familias purépechas, nahuas, mazahuas y otomíes, ello no evita que éstas se vean forzadas a adoptar otros cultivos, o que opten por insertarse en el mercado laboral en los centros urbanos locales y regionales, desde donde se controlan los géneros productivos favorables “para el desarrollo”, así como el control de flujo de mano de obra y el flujo de mercancías. Así, aunque el sistema milpa sigue proporcionando productos fundamentales, ninguna familia vive sólo de esa actividad ni de otra únicamente, sino desplegando diferentes ocupaciones y modos de avenirse lo necesario.

Desde el siglo XIX, en particular, las áreas indígenas han experimentado la presencia de políticas y programas de gobiernos interesados en introducir reformas en la tenencia de la propiedad, lo que ha repercutido, como señalamos, en diferentes procesos de cambio en el uso de suelos, de lagunas y de actividades productivas locales. Son cambios que han fomentado la explotación extensiva de los bosques y selvas, la desecación de mantos acuíferos y la introducción de nuevas actividades, como la ganadería, así como de monocultivos destinados al mercado, todo lo cual tiene consecuencias en las condiciones ambientales y en las formas de organización social y económica de los pueblos: daños al medio ambiente, transformación del paisaje, cambios en las valoraciones y sentidos locales que la tierra y los recursos naturales tienen para los pueblos.

Los purépechas han visto una serie de regulaciones y transformaciones en el uso y acceso a sus tierras y bosques comunales, así como a sus lagos y lagunas, cuyas consecuencias pueden observarse en procesos de privatización, de deforestación que conllevan erosión y adelgazamiento de los suelos, procesos de azolvamiento y alteración de la calidad de las aguas del lago de Pátzcuaro, de cambios en el uso del suelo en sus planicies ribereñas, y de desecación en las lagunas y ciénegas de Zacapu. En todo caso, se han gestado interacciones de distinta índole entre los pueblos y actores sociales externos, en tanto la propiedad ejidal permite la privatización del suelo y, por su parte, los lagos y lagunas son espacios que en el mandato constitucional son propiedad federal: bienes de interés público, aunque desde el sentir de los pueblos son espacios que el derecho consuetudinario (el tiempo y larga ocupación) les confiere, sin que a ello corresponda un sentido estricto de posesión, lo que hace que la propiedad colectiva suela ser sólo nominal o sujeta a las decisiones y cambios institucionales. En el caso del lago de Pátzcuaro es una situación de competencia y negociación de los espacios, que incide en el tejido social generando tanto beneficios como disputas por las especies acuáticas: peces y fibras vegetales, por los humedales y suelos para pastoreo de ganado o para siembra, y por los beneficios que devienen por su uso turístico y comercial. Por su parte, la desecación de lagunas y ciénegas en Zacapu, como señalamos, en el último cuarto del siglo XIX, respondió a intere-

ses centrados en la explotación agrícola del suelo (Reyes, 1998: 13) y en la instalación de potreros para la crianza de ganado, acciones que marginalizaron a los pueblos en beneficio de pastizales y cultivos de cereales que, aunque las familias indígenas no consumen, sí producen y con ello han abandonado sus propias parcelas. En esta área también tuvo lugar la industrialización en 1948, con la instalación de la empresa extranjera Celanese Corporation, que resultó en el crecimiento demográfico, erigiéndose Zacapu como una de las ciudades más pobladas de Michoacán. Los programas institucionales promotores de la desecación y de la industrialización, prometieron incrementar y diversificar la producción del suelo, y generar empleos para los pueblos. Hoy los empleos asalariados privan sobre la agricultura familiar, pues los habitantes se emplean como jornaleros, lo mismo en la industria del comercio y del transporte que progresa en el área de la Ciénega (Mummert, 1991: 162-163).

Como en el caso purépecha, los pueblos nahuas del área sierra-costa experimentaron la presencia de políticas de privatización a partir del siglo XIX, lo que en su caso resultó, como señalamos, en la instrumentalización de despojos de tierra mediados por un sistema de hipotecas y arrendamientos, implementado por hacendados y rancheros mestizos que buscaban tierras propicias para la crianza de ganado, y para la siembra de productos como algodón, añil y arroz, forzando una serie de desplazamientos nahuas hacia las tierras aledañas a la costa (Sánchez, 1979; Gledhill, 2004). Durante el porfiriato esta situación prevalecía nuevamente en algunos pueblos ahora en favor de familias criollas y mestizas. Durante el último tercio de ese mismo siglo, los territorios y los recursos naturales se explotaron sin miramientos, con la intervención de inversionistas, empresas privadas y la apertura del puerto de Maruata, desde donde, según se cuenta, a partir de 1863 salían las maderas preciosas de la zona hacia los Estados Unidos. El negocio de la madera fina extraída por mar fue tal, que estuvo a punto de convertir a la bahía de Maruata en un puerto internacional, y de conectar a ese lugar con la ciudad capital de Morelia a través de una vía de ferrocarril (Cochet, 1988: 284-285), hecho que no sucedió en tanto las compañías madereras nunca tuvieron la intención de pagar por la madera extraída. Algunos investigadores señalan que también existió

un intento por parte de la empresa forestal de Atenquique, ubicada en el estado de Jalisco, para llegar a un convenio de explotación de los bosques y selvas pertenecientes a las comunidades de Pómaro y el Coire, en el municipio de Aquila, lo cual fue rechazado por éstas (CIESAS, s. f.).

Para el siglo xx, la ofensiva se dio en nombre del desarrollo nacional centrado en aumentar la productividad del campo para el mercado nacional e internacional, incentivando, nuevamente, la privatización de las tierras comunales (Purnell, 2004), así como la tecnificación del agro, a través de nuevos despojos en beneficio de nuevas generaciones de rancheros y ganaderos mestizos, con lo que se pretendía alcanzar dicha productividad y la integración de las regiones indígenas a la economía del país. La costa y sus asentamientos recientes representan, entre otras cosas, un conflicto vecinal que no ha encontrado solución. Por ejemplo, está el conflicto en la comunidad de Xayacalán, ocurrido en la primera década del siglo xx; en este caso, se enfrentaron comuneros de Ostula contra pequeños propietarios mestizos por tierras cuya disputa tenía varios años; se trató entonces de un conflicto histórico por la apropiación de tierras comunales, proceso que se vivió en todas las comunidades de la zona nahua.

En el área mazahua-otomí, las reformas en la tenencia de la tierra involucran tanto a la acción del Estado y de entidades internacionales, a través de decretos y regulaciones de uso y de acceso al territorio, así como de hacendados nacionales y extranjeros favorecidos por la política agraria desde el siglo xix. En esta área, como en la nahua, coexisten poblaciones indígenas y no indígenas compitiendo por la propiedad y por los recursos naturales como el agua, coexistencia que también genera conflictos de identidad y pertenencia en la población indígena. Tan es así que la presencia de población mestiza y otomí, o mestiza y mazahua, da pie a distintas posiciones respecto a ser o no indígena, existiendo pobladores nativos que se asumen como “rancheros”, adoptando nuevas actividades productivas y renunciando a participar en las tradiciones culturales locales. Asimismo, existen diferentes formas de apropiación del territorio y diversas posturas ante los conflictos por el mismo, así como disputas por los recursos forestales y por el control de los puestos administrativos y agrarios. A decir de los pobladores mazahuas, antes

se elegían a las autoridades por asamblea, pero con la llegada de los partidos políticos comenzaron los conflictos, por lo cual se decidió elegir autoridades agrarias por medio del voto secreto. Asimismo, tanto los comuneros indígenas como los ejidatarios han rechazado la entrada de programas institucionales como el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (Procede) y el Programa de Certificación de Derechos Comunales (Procecom), para evitar la venta, a los “extraños”, tanto de los terrenos de cultivo como de los terrenos con o sin bosque, al margen de la autorización de la asamblea de comuneros o de ejidatarios, que ha garantizado y garantiza el control y el acceso a la tierra a nivel comunitario. Entre los mazahuas se llevan a cabo otros tipos de tratos agrarios que implican la compraventa y arrendamiento de tierras, así como la producción “a medias”. Igualmente existen casos de préstamos monetarios entre campesinos, donde la tierra es utilizada como aval de pago, ya que el prestamista puede utilizar las tierras del beneficiario para la siembra, generalmente de maíz, haba o trigo, y el producto obtenido es considerado el interés del préstamo. En las comunidades otomíes las formas de acceso a la tierra son el ejido y la comunidad, pero, a diferencia del caso mazahua, aquí el ejido aceptó la entrada del Procede y, a partir de ese hecho, el ejidatario mestizo obtuvo la libertad y facultad para arrendar, comprar, vender, ceder, dar en garantía sus tierras, resultando una privatización *de facto*. Por su parte, los comuneros otomíes rechazaron la entrada del Procecom manteniendo, así, la propiedad colectiva sobre la tierra. Los otomíes ven a los ejidatarios como “arriados”, porque son migrantes a quienes les prestaron las tierras que después constituyeron como ejido. Por otro lado, los ejidatarios consideran, en modo despectivo, a los comuneros como indios que no saben trabajar la tierra y no la aprovechan, idea que también suelen compartir las instituciones que promueven diversos cambios en la lógica de la economía de mercado y privatización de la propiedad y comercialización de la mercancía, en tanto, desde su perspectiva, ven a las zonas de bosque y a los espacios sagrados como “tierras ociosas” que deben explotarse.

En mayor o en menor medida, en todos los pueblos se han establecido cultivos destinados al mercado, y sus habitantes han incurrido

nado al mundo del trabajo asalariado como jornaleros, como trabajadores de la construcción o en algún otro empleo. De acuerdo a lo anterior, la producción milpera en los pueblos purépechas se desplaza en beneficio de cultivos de avena forrajera y papa y, buscando ingresos, existen niveles altos de migración. En los pueblos y comunidades nahuas son las frutas las que están desplazando al cultivo de la milpa y, pese a su cercanía con el océano Pacífico, la pesca no significa mucho en sus economías, por cuanto los nahuas carecen de los medios tecnológicos para desarrollar esta actividad. Por su parte, las milpas en los pueblos mazahuas y otomíes también se han visto paulatinamente sustituidas por la producción de fruta y, particularmente, por la introducción de la floricultura comercial representada por una gran cantidad de invernaderos de gladiolas, nochebuenas y crisantemos. La recolección y la caza son actividades ocasionales o accesorias a las labores agrícolas en todos los pueblos. Tanto en las comunidades purépechas como en las mazahuas y otomíes, las huertas de aguacate, que demandan grandes cantidades de agua y de madera para huacales, también están ganando terreno al bosque, mientras que los potreros y pastizales ocupan extensiones de la selva nahua, todo lo cual altera la organización local de los espacios naturales con estatus de sagrados, y la consecuente producción biocultural de los paisajes. Existen graves problemas de deforestación ilegal consecuencia de estas actividades; los pueblos se urbanizan aceleradamente y los flujos migratorios van en aumento, particularmente en las áreas purépecha y mazahua-otomí.

Si bien las iniciativas institucionales marcan o forman parte de la lógica de sobrevivencia y dinámica de los pueblos, también es cierto que ante estas iniciativas los pueblos han implementado nuevas o diferentes estrategias económicas centradas en la propiedad comunal y en los recursos naturales. Los pueblos se urbanizan y ofertan su fuerza de trabajo, modifican y adecuan sus actividades productivas en función de la inserción del mercado, y se integran cada vez más al nuevo orden sin dejar de aprovechar diferentes coyunturas para innovar, recuperar y reproducir modelos tradicionales de organización productiva y social con miras al futuro.

La gestión con las instituciones forma parte intrínseca de la lógica productiva de las comunidades, que se han ido especializando en

aprovechar las coyunturas que los benefician, sea con despensas o en peculio, sea con semillas, con tractores o con nombramientos públicos. Diríamos que constantemente domestican la relación con las instituciones, reconociendo y manejando circunstancias y arenas de interlocución política de manera selectiva, procurándose una asignación, cosecha o producto palpable de los encuentros y reuniones; serían estrategias de previsión que los caracterizan en general y, en particular, a los pueblos purépechas dada su añeja vocación por las alianzas convenientes. Porque han readecuado dichas relaciones, unos y otros pueblos las tornaron funcionales en ámbitos diferentes de su vida cotidiana y de la reproducción cultural, en tanto tratan con alteridades diferentes por medio de las cuales los productores campesinos, pescadores, pastores y artesanos se reconocen a sí mismos como tales, como individuos y como grupo social, y se complacen en nuevas o diferentes formas de gestión para *andáni arhégatarhu* o “ganar en política”, como dicen los purépechas. Por unas y otras posibilidades, las relaciones con las instituciones se perciben en algunos casos como encuentros provisorios. Sin embargo, los pueblos no ignoran las consecuencias que esto tiene en el orden y progreso de sus propias instituciones y formas productivas, lo que es evidente en la materialización de diversidad de grupos y organizaciones locales y regionales, por medio de las cuales los productores y artesanos gestionan lo que saben hacer, en el entendido de que, sin duda, su éxito estará en haber influido en decisiones y en acciones de menor daño ambiental, aunque no en poder evitarlas.

La intervención de instituciones gubernamentales difícilmente toma en consideración los conocimientos, prácticas y formas de organización de los pueblos indígenas en torno al manejo de ciertos recursos; suelen ser programas diseñados y ejecutados bajo formas y normas institucionales. Ello detona diversos procesos por parte de instituciones sociales locales para ajustarse a las acciones y programas gubernamentales; podemos identificar dos polos en esta interacción, de un lado la adopción de formas impuestas sin la intervención de procedimientos propios, y en el otro extremo rechazando o ajustando los procedimientos y beneficiándose de ello. Entre uno y otro extremo, las variantes dependen más de las dinámicas comunitarias, que de la implementación de las políticas públicas.

Por tratarse de relaciones de imposición y resistencia, tienen lugar procesos de selección de otro tipo que implican un desfase de instituciones y de valores culturales, cuando lo tradicional compite con lo moderno en situaciones de dominación. En estas consideraciones, el quehacer del productor lo compromete doblemente en un dilema de elección, entre satisfacer necesidades del orden de la sobrevivencia familiar o necesidades del orden colectivo: entre actuar con tradición o socavarla priorizando su beneficio individual y familiar. Ello pone a prueba la fuerza persuasiva del sistema de creencias y valores sobre el productor, quien se halla conciliando sentimientos de fidelidad y de traición hacia la tradición, como parte del proceso por el cual se procura bienes y servicios en condiciones de precariedad y competencia por recursos limitados. Por otro lado, su relación con las instituciones suscita acciones, intenciones o posturas que develan sentidos diferentes o compartidos de pertenencia e identidad, así como una cierta capacidad comunitaria de reorganización alternativa. Todo ello lo podemos observar expresado frente a situaciones inminentes de amenaza a los bienes y a la integridad individual, familiar y de todo el grupo social, tal y como lo hacen los purépechas negociando, defendiendo y reapropiándose constantemente de sus lagos y bosques, los nahuas de sus parcelas, selvas y playas, y los mazahuas y otomíes de sus bosques y tierras comunales. Todos han pagado con sus recursos su integración al desarrollo nacional, lo cual agudizó condiciones de marginación: en el caso de los pueblos purépecha, se han desecado aguajes importantes, ha habido tala extensiva de sus bosques, usos empresariales del medio lacustre y se han introducido monocultivos como el aguacate y la papa en detrimento del cultivo de maíz; en los pueblos nahuas esto ha implicado la usurpación de sus tierras y la creación de pastizales para la ganadería extensiva; mientras que en los pueblos mazahuas y otomíes esto se manifiesta en cambios en la tenencia de la propiedad, acceso restringido al territorio incorporado al Programa Nacional de Áreas Naturales Protegidas (PNANP), junto con la introducción de monocultivos como el aguacate y la floricultura comercial.

En contraparte, aunque no siempre de manera exitosa, desde hace más de 70 años se han sucedido diversas declaratorias de áreas que son

reconocidas por su biodiversidad buscando atenuar el riesgo de deterioro ecológico. Las fechas de los decretos marcan, por lo menos, dos grandes periodos (1936-1954; 1986 a la fecha), lo que conlleva parámetros y procedimientos distintos no sólo por las características de las declaratorias, sino también en cuanto a la existencia y características de los planes de manejo correspondientes a cada una. Bajo la categoría genérica de áreas naturales protegidas, en el estado de Michoacán existen 11 declaratorias que suman en conjunto 360 962 ha (Conanp, 2001). De ellas, siete se ubican en nuestras áreas de estudio; nos detendremos en el caso de la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca (RBMM), sobre la que hablaremos más adelante. Además de estas áreas de jurisdicción federal, existen 17 zonas sujetas a conservación ecológica y ocho parques urbanos ecológicos cuya jurisdicción es estatal; se trata de áreas que difieren en la modalidad de tenencia de la tierra, habiendo tierras federales, privadas, estatales, ejidales y comunidades indígenas.¹³

La acción y efecto de las formas de manejo coexistentes, de las regulaciones y políticas públicas relativas a bosques, aguas y tierras de uso agrícola han favorecido la privatización y cambios de uso de los suelos, la tala clandestina y la comercialización de los recursos naturales renovables y no renovables.

¹³ Cabe aclarar que la consulta de distintas fuentes deja ver diferencias en cuanto al número de este tipo de áreas o zonas. En un documento del CIESAS, por ejemplo, se registra un total de 30 áreas naturales protegidas incluyendo un decena de zonas de protección forestal (CIESAS, 2009: 4).

TERRITORIOS Y TERRITORIALIDADES INDÍGENAS EN MICHOACÁN. DISPUTAS, CONFLICTOS Y PROCESOS EMERGENTES

El territorio es un agente de central importancia en la generación y reproducción de la diversidad biocultural. Es síntesis y productor de concepciones y conocimientos, de la configuración de una memoria colectiva, así como de las relaciones en el uso y control de los elementos que lo conforman. El territorio es un espacio delimitado porosamente y, por tanto, discontinuo y dinámico tanto a su interior como en su relación con otras entidades espaciales de naturaleza similar.

Partir del territorio nos ha permitido identificar espacios concretos y la incorporación de modos de organización distintos en los que se generan interacciones que, en no pocos casos, desencadenan tensiones, pero también procesos de reelaboración que inciden en la generación de conocimientos, prácticas de manejo, concepciones, significados, además de formas diferenciadas de relacionarse con el medio ambiente y otros escenarios de relaciones interétnicas. En este sentido, consideramos que el territorio es un factor sustantivo en la constitución del patrimonio colectivo y la pertenencia social que se gesta en la interacción entre lo propio y lo ajeno, y es el sustrato que da viabilidad a la transmisión y al sentido de legado de generaciones precedentes.

Abordar el estudio del territorio como vía para adentrarnos en la producción de la diversidad biocultural nos llevó a explorar su multidimensionalidad (agraria, jurídica, social, simbólica; local, regional, nacional), que de manera dinámica y diferenciada opera en distintas escalas y niveles de organización, que devienen en territorialidades

diversas (Mançano, 2010: 57-72). En tal caso, es fundamental referir la diferencia entre tierra y territorio. A pesar de que estos conceptos están ligados tanto ideológica como significativamente, no obstante, hay una base sustancial que los delimita. La tierra como tal está anclada en la dimensión agraria del territorio que, en el caso de los pueblos aquí estudiados, tiene un referente de central importancia en las tierras de propiedad social, sea en régimen ejidal o comunal. Si bien tierra y territorio no necesariamente se corresponden vis a vis, la dimensión agraria en el caso de los pueblos aquí estudiados constituye un factor insoslayable.

Territorialidad y comunalidad se entrelazan porque la comunidad es el “espacio en el cual las personas realizan acciones de recreación y de transformación de la naturaleza, en tanto que la relación primera es la de la Tierra con la gente, a través del trabajo” (Díaz, 2003b: 95-96). El acceso, uso y manejo del territorio se encuentra regulado socialmente y diversos sistemas normativos se ponen en juego, en ocasiones detonando disputas que se gestan en la confrontación, ya sea entre entidades sociales de composición similar (problemas de invasión de tierras, por ejemplo), con actores sociales interesados en el aprovechamiento de recursos naturales (forestales, de manera destacada), o bien con cambios de uso del suelo para el favorecimiento de cultivos comerciales. La visión productivista o conservacionista que se gesta desde el Estado por medio de las leyes agrarias, forestales y ambientales, entra en tensión o conflicto abierto con la normatividad comunitaria, que se actualiza constantemente adecuándose a situaciones endógenas en diferentes escalas y de las que provienen agentes externos, de esta forma mantienen su vigencia.¹

Así, entendemos el territorio como un espacio de intereses en confluencia y disputa que se expresan en prácticas y modalidades de acceso y manejo, concepciones, normas y prácticas jurídicas propias

¹ María Teresa Sierra afirma que “los pueblos indígenas consiguieron reproducir desde la subalternidad formas de organización y regulación social que con más o menos fuerza constituyen sistemas normativos vigentes, resultado de esa confrontación o acomodamiento con el Estado y su derecho. Son justamente estos sistemas los referentes del derecho indígena” (2002: 251).

y ajenas. Todo ello media en la configuración de una noción de espacio común de pertenencia, precedencia, procedencia y adscripción que, como trataremos de mostrar, constituyen elementos de particular interés en la constitución del sentido de patrimonio.

Hemos abordado algunas de estas condiciones de confluencia, negociación o disputa en el análisis de programas de introducción de cultivos y fomento de monocultivos como la papa y el aguacate Hass; técnicas piscícolas, vedas, decomisos e introducción de especies exóticas en el lago de Pátzcuaro; regulaciones oficiales en el aprovechamiento forestal, pago por servicios ambientales y de servicios turísticos en áreas como la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca (RBMM), y en la sierra-costa nahua con el caso de los campamentos tortugueros y paradores turísticos; las prácticas de negociación con la Comisión Nacional del Agua (CNA) por el control de manantiales en comunidades mazahuas y otomíes o, en el caso de comunidades purépechas de pescadores, relaciones generadas por el control del acceso a tierras de la orilla y tierras emergidas (propiedad federal vs. propiedad de uso común o parcelado según las normas comunitarias); el sentido del bosque como propiedad común, como lo hemos registrado en San Andrés Tziróndaro, o parcelado, como factor del conflicto y de división interna en Cherán.

Aceptando que el territorio no es un término unívoco y que tiene un carácter multidimensional y multiescalar, optamos por privilegiar las siguientes dimensiones en las cuales se expresan maneras distintas de hacer, concebir y constituir territorio: *a)* origen y pertenencia mediada por filiaciones sociales, diferenciación social e identidades; *b)* patrón de asentamientos: estrategias en la ocupación del territorio mediadas por la producción, la defensa de linderos, relaciones de parentesco, el orden de lo civil y el municipio; *c)* su dimensión agraria o jurídica: aspectos jurídicos en procedimientos y reconocimiento desde las instituciones oficiales y los mecanismos —normas y prácticas— en el ámbito de la vida comunitaria; *d)* producción para la subsistencia y la comercialización. En cada una de estas dimensiones entran en juego interacciones entre distintos órdenes sociales: intervienen elementos que son de competencia exclusiva del ámbito comunitario, en tanto que otras devienen de un contexto regional que,

fluyendo a través del mercado, generan cambios en la organización de la producción; interacciones a las que no es ajeno el orden institucional. Las características de estas interacciones ponen en juego la identificación de lo propio que, no pocas veces, incide en experiencias de reapropiación, defensa y protección.

Nos propusimos identificar variantes culturalmente distintivas en la manera de “hacer” territorio como factor sustantivo que parte de una noción de historia común y de un sentido de pertenencia que se despliega, entre otros aspectos, en lo que se ha denominado topofilia, en tanto espacio asignado por antepasados y que, en muchos casos, han dejado su impronta en el espacio físico: cañadas, cuevas, sitios arqueológicos, peñas, mojoneras, cerros, manantiales y ríos.

En los procesos que abordamos, entre otros elementos, están involucrados cambios en los sistemas de producción (agrícolas, ganaderos, forestales y acuícolas) y su orientación hacia finalidades fundamentalmente comerciales, en detrimento de las formas de organización que habían coadyuvado al autoabasto basado en la diversidad (milpa, huertos, cacería, recolección) y que se dirigían a la alimentación de los grupos domésticos, manteniendo un sistema de intercambio en el ámbito microrregional.

El registro etnográfico facilitó la identificación de distintas configuraciones espaciales que, por no ser excluyentes entre sí, nos han permitido problematizar en torno a la constitución del sentido de lo propio:

- a) Diferenciado e integrado al interior de las comunidades, diferenciación marcada por las formas de tenencia de la tierra y las prácticas jurídicas en el acceso al territorio: parcelas agrícolas, bosques parcelados o de uso común. Resistencia o adhesión —total o parcial— a procesos de certificación en tierras ejidales. El control y decisiones en torno a fuentes de agua. La significación y prácticas rituales asociadas a elevaciones prominentes, o sitios particulares como cañadas, malpaíses, peñas o barrancas.
- b) En disputa entre comunidades y el Estado: linderos y mojoneras en conflictos intercomunitarios como factor que limita el sentido de territorio en niveles que rebasen el estrictamente

comunitario; explotación de recursos forestales maderables (Cherán frente a la tala clandestina y más tarde la tala criminal; Crescencio Morales y San Felipe de los Alzati por su condición frente a la RBMM y la tala clandestina); control, uso y defensa de manantiales (Crescencio Morales y San Felipe por el control de fuentes y abasto de agua); crecientes divisiones al interior (ranchos y rancherías de la costa frente al pueblo cabecera en la comunidad de Pómaro, provocando una distinción social que genera categorías locales como “los de arriba” y “los de abajo”); la explotación minera en la franja costera, como en su momento se privilegió la explotación forestal en las tierras altas; cambios y adecuaciones en el acceso a las tierras denominadas “orilla”, que ha ido quedando liberada de las aguas del lago de Pátzcuaro, generando con ello acuerdos sobre áreas de uso común o disputas por tierras de uso exclusivo de particulares o instituciones federales.

- c) Indivisible pero no indiferenciado: la intervención de actores sociales diversos, en espacios compartidos por comunidades distintas, como es la superficie de casi 100 hectáreas en la que se extiende el lago de Pátzcuaro, al cual han tenido acceso y control históricamente las comunidades ribereñas e isleñas tanto para el traslado como para la pesca de especies nativas y exóticas.

En ningún caso se trata de realidades homogéneas ni social ni culturalmente, ya que se han originado y cursado por procesos de diferenciación intra e intercomunitaria, lo que ha derivado en la coexistencia de lógicas culturales distintivas. De ahí que hayamos considerado pertinente analizarlas en términos de procesos de articulación o interacción étnica para explicar la coexistencia o disputa entre lógicas de apropiación del territorio y de los elementos que contiene. En este sentido, las formas de actuar y de expresar sentidos de un nosotros, frente a un ellos o los otros, que emergen tanto en situaciones de tensión-confrontación por los recursos naturales de uso común, como en situaciones de desfase de valores culturales producto de la “modernización”, que paradójicamente suscitan acciones eventuales de rescate de formas tradicionales.

Ambos niveles de interacción y expresión de alteridades se expresan, según el caso, en las maneras distintivas en que los habitantes de un pueblo se refieren a los habitantes de otro pueblo e, incluso, entre los habitantes de un barrio y de otro de la misma localidad. Por ejemplo, los purépechas de San Francisco Cherán y los de la isla de Janitzio son referidos como “carajos” y “cabrones” los primeros, y como “traicioneros” los segundos. Por su parte, entre los nahuas suelen diferenciarse entre sí como “los de arriba” y “los de abajo”, refiriéndose a la zona geográfica que unos y otros habitan, a saber: la sierra y la costa; en otro nivel de diferenciación entre nosotros y ellos o los otros, tanto los nahuas de arriba o de la sierra como los de abajo o de la costa llaman *kixtianos* a los mestizos que viven en el área indígena. Del mismo modo, los otomíes se refieren a los mestizos como “arrimados” o “avecindados”, en tanto a éstos les fueron prestadas ciertas extensiones de terreno que luego se apropiaron con cierta imposición, cambiando a su favor, y en ocasiones *de facto*, la forma de tenencia de la propiedad. Por otro lado, entre mazahuas y entre otomíes también existen conflictos de identidad y de pertenencia étnica, lo que se manifiesta en distintas posiciones respecto a ser o no indígena, pues algunos pobladores indígenas se asumen como “rancheros”, adoptando actividades productivas nuevas o diferentes a las tradicionales, y renunciando a determinadas prácticas culturales propias, resultado de diferentes procesos de dominación y resistencia de larga duración.

Todo ello explicita ciertas formas locales de identificarse con un grupo social y con un territorio tenido como propio frente a otro grupo y un territorio considerado como ajeno; formas que, además, se avienen a un cierto estilo de vida fundado en diferentes prácticas productivas, de apropiación y producción de la naturaleza que resultan en la configuración y transformación de paisajes distintivos. Las de los pueblos son formas de apropiación que tornan las características fisiográficas, morfológicas y medioambientales en toponimias, en paisaje, en conocimientos sobre el clima y edafológicos, y que redundan en la construcción social del territorio, en su domesticación y en su defensa frente al otro. Pese a dichas situaciones de confrontación, son alteridades que no siempre llevan a dicotomías tajantes, en tanto las partes coexisten en función de mantener relaciones de intercambio

comercial y de servicios que, en muchos casos, también han fomentado formas y mecanismos de convivencia y buena vecindad.

Teniendo como referencia los elementos y procesos enunciados en los párrafos precedentes, presentamos a continuación distintas formas de hacer territorio, poniendo énfasis en las relaciones que se tejen entre sus diferentes elementos, así como sus contradicciones.

FORMAS DE HACER TERRITORIO

La construcción sociocultural del territorio: residencia y producción

Las comunidades indígenas de Michoacán han generado diferentes procesos de articulación de los referentes históricos, de visiones sobre la naturaleza, así como del uso, apropiación y ocupación del espacio. Ya sea la forma en que es percibido el espacio comunitario, como apropiación o reapropiación, el aprovechamiento de los recursos naturales, así como los diferentes procesos de confrontación por el espacio desde el interior de las comunidades indígenas o frente a otros actores sociales, todos estos elementos implican circunstancias que configuran los escenarios de representación del territorio, de acción y control en dicho espacio.

Históricamente los mazahuas, otomíes, nahuas y purépechas han estado inmersos en situaciones semejantes en torno a las regulaciones sobre la apropiación del espacio, situaciones que en mayor o menor medida responden a políticas gubernamentales; así como reajustes temporales de la propiedad, ya sea de una forma interna en las comunidades o, en otros casos, por las acciones de negociación con otras comunidades o grupos vecinos. Los pueblos indígenas, que durante el periodo colonial fueron sujetos de reconocimiento en materia de propiedad de bienes comunes y formas de gobierno, cambiaron su personalidad jurídica tanto en materia agraria como en la administración pública —mediante la integración y la adscripción municipal— a partir del México independiente y, particularmente, en el marco de las políticas liberales del Estado mexicano.

Así, por ejemplo, durante la Colonia, Cherán fue uno de los pueblos sujetos a Sevina (Aguirre, 1995: 146-47); en 1831 se constituyó como anexo o tenencia del municipio de Nahuatzen y tres décadas después, en 1861, se constituyó jurídicamente como municipio. Los cambios en

la jurisdicción municipal son recurrentes y suelen resultar de conflictos y búsquedas de posibles soluciones. En 1939, Cherán perdió otra de sus tenencias, llamada Cherán Atzicuirín o Cheranástico, la cual decidió anexarse al vecino municipio de Paracho, tras habersele negado representación gestora en su propio ayuntamiento, y mantenido conflictos por límites territoriales con Cherán. Caso similar es el del pueblo otomí de San Felipe de los Alzati, que durante la Colonia era llamado San Felipe del Calvario, adscrito a la jurisdicción de la villa de San Juan Zitácuaro; dicho pueblo estaba formado por los barrios de Curungueo, Macutzio y Dongú. Actualmente, San Felipe de los Alzati, Zirahuato y Curungueo son tenencias del municipio de Zitácuaro, en tanto que San Cristóbal pertenece al municipio de Ocampo, todas ellas comunidades otomíes. Por su parte, las comunidades nahuas también han tenido cambios administrativos de adscripción; durante el siglo XIX formando parte del partido de Coalcomán y en la actualidad adscritos al municipio de Aquila. La creación del municipio de Aquila, un año antes de la revolución (1909), más que favorecer a los indígenas coadyuvó a la migración mestiza y a la creación de ranchos y ejidos en el nivel municipio. Estos procesos de reorganización administrativa implican, a su vez, cambios de jerarquía, procesos de resignificación, uso y apropiación de los espacios definidos desde distintas modalidades de marcar límites, fronteras y jurisdicción. En ese sentido, el patrón de asentamientos de los pueblos indígenas de Michoacán se adecúa a esas circunstancias y condiciones del orden político, económico y social. Cada zona se caracteriza por un proceso propio de vinculación con el entorno, ya sea a través de procesos expansivos de asentamientos, consolidándose poblados con una estructura propia diferenciada de la comunidad, o en un proceso de concentración poblacional más definido.

Un caso que nos permite ejemplificar el patrón de asentamientos en las comunidades mazahuas es la población de San Mateo, la cual está conformada por seis manzanas, las cuales, a su vez, se componen de un número variable de parajes. Esta forma de organización del espacio está sustentada en la pertenencia a una entidad agraria a la que, además, se le asigna un orden en lo político-administrativo que legitima su pertenencia al municipio como la unidad básica del gobierno civil. El patrón de asentamiento extensivo expone estrategias locales

de ocupación cubriendo una buena parte o la totalidad del espacio comunal, particularmente las áreas de linderos y mojoneras.

Éste sería el caso de las comunidades nahuas que empezaron a conformar un patrón de asentamientos extensivo irradiado desde las poblaciones serranas hacia la costa, cubriendo la mayor parte del litoral como estrategia de reorganización productiva ante la saturación de los espacios productivos, así como una forma de regular o evitar el acercamiento de mestizos que migraron hacia los territorios comunales.

La modificación o afianzamiento del patrón de asentamientos en las comunidades indígenas michoacanas está acompañado de los procesos de apropiación y uso de los recursos locales, consolidando sistemas productivos. Comúnmente la actividad agrícola es el eje de las comunidades indígenas con su entorno, principalmente vinculada al sistema de milpa, no obstante, cada zona tiene elementos distintivos. En la comunidad mazahua de San Mateo, el sistema de milpa tiene gran importancia y la mayor parte del producto es destinado al autoconsumo. El maíz de temporal —en sus distintas variedades— es el principal producto y, como cultivo asociado, algunas variedades de frijol. Otros productos cultivados son trigo, haba, sorgo y avena, también destinados al autoconsumo y a la alimentación de sus animales. Los excedentes son comerciados en el espacio local y regional, principalmente en la central de abastos y el mercado de Zitácuaro.

La producción agrícola se basa en el trabajo familiar, a través de las unidades domésticas en las que prevalece la composición de familia extensa; a causa de la migración, las mujeres han tenido una creciente participación en la labor agrícola. Con excepción de las casas construidas en el núcleo del pueblo de San Mateo, el resto está distribuido en terrenos, delimitados y distanciados entre sí, donde las casas y graneros forman parte del mismo espacio en el que la milpa tiene lugar; terrenos que les pertenecen en tanto miembros de la comunidad agraria y que comparten con sus hijos y sus respectivas familias. Esta forma de organización del espacio se replica en el conjunto de las manzanas que forman parte de la comunidad agraria, además de las propias relaciones de vecindad e intercambio.

En el caso de las comunidades nahuas, la milpa también ha mantenido su importancia central, ya que de ella depende la alimentación

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO



Figura 8. Contraste entre el sistema de roza tumba y quema y plantaciones en la sierra-costa nahua. Pómaro y Cachán. Daniel Gutiérrez, 2011.

tradicional de sus pobladores. Si bien es cierto que el sistema de roza, tumba y quema distingue a esta zona y, en gran medida, explica las características del paisaje a lo largo y ancho de la sierra-costa nahua, este sistema ha tenido cambios importantes debido a la introducción de cultivos comerciales. El abasto de maíz, aunque en muchos casos es insuficiente, logra complementarse comprando el grano a vecinos que generan algún excedente. Otro de los factores de la transformación

del paisaje ha sido la imposición del modelo mestizo basado en la ganadería extensiva. Estos cambios han incidido significativamente en la pérdida de los conocimientos tradicionales indígenas asociados a la agricultura y también de la biodiversidad que había sido fuente del sustento familiar.

El proceso de ganaderización en la sierra-costa nahua, provocado por la incursión y asentamiento de rancheros mestizos procedentes de la cuenca del Tepalcatepec, a finales del siglo XIX, desestabilizó las anteriores estructuras de producción dependientes de este sistema agrícola que posibilitaba el policultivo. La ocupación y uso del espacio se concentró, en buena medida, en la utilización de tierras para estancias de ganado, por lo cual los pobladores nativos se vieron obligados a abrir otras tierras para el cultivo y a desmontar en espacios más alejados y escarpados (Cochet, 1991).

A la par del cambio de uso del suelo y la detonación de conflictos por el despojo paulatino de tierras por parte de los rancheros mestizos, fue transformándose el espacio marcando límites y áreas de acceso exclusivo por medio del tendido de alambradas, restringiendo con ello la apertura sucesiva o rotativa de tierras para uso agrícola, condición necesaria para el sistema de roza, tumba y quema. Estas transformaciones trajeron consigo el cambio de sentido de propiedad de cada comunero; antes de la introducción del ganado no era necesario delimitar las áreas destinadas a la agricultura, en tanto que existían formas locales de reconocimiento y pertenencia. En el caso de las tierras más próximas a la costa y, de manera creciente, a partir de la construcción de la carretera costera en la década de los años de 1970, los asentamientos se tornaron permanentes y en crecimiento constante. Los primeros pobladores ocuparon para la siembra los terrenos más fértiles, principalmente en las planicies y en los humedales, de los cuales se han apropiado avalados por autoridades comunales. Hay terrenos que sin estar destinados al cultivo e incluso no haber sido desmontados también son cercados para que nadie los reclame a la asamblea, argumentando que en un futuro los destinarán al cultivo. Estos procesos, unos generados por agentes externos y otros de manera interna, han modificado el sentido y prácticas en torno a la posesión de la tierra; aun cuando de manera paulatina se ha diluido el sentido de propiedad comunal,

el discurso en torno a la propiedad se centra en el reconocimiento y la defensa de la propiedad comunal.

DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL TERRITORIO

Así como se gestan estructuras productivas consistentes con las condiciones biológicas del entorno, los pueblos indígenas generan relaciones significativas más allá de las estructuras productivas. En estos procesos de apropiación del espacio consolidan lo que Barabas (2003) define como “territorialidad simbólica”. El espacio ligado a lo sagrado permite reconocer una lógica cultural en las formas de organización del espacio. En esta dimensión podemos observar cómo distintos elementos, tales como cerros y ojos de agua entre otros, se significan y son apropiados a partir de prácticas rituales y de la transmisión oral.

En la zona otomí de Michoacán, el ritual de “entrada de cruz” evidencia la cualidad sagrada de los cerros. Este ritual de petición y de agradecimiento de lluvias a la santa cruz lo realizan los mayordomos. El tres de mayo los habitantes de cada manzana suben a sus respectivos cerros para realizar una “entrada de cruz”. Durante el ceremonial se quema la antigua cruz de madera y se cambia por la nueva. Algunos habitantes de El Rincón señalan que los cambios de cruz son necesarios para tener agua suficiente para que las cosechas sean abundantes; sin embargo, también están conscientes de que no deben pedir demasiadas lluvias, porque esto puede causar daños severos a las parcelas y generar pérdidas. Las cruces de los cerros de la comunidad, son necesarias para el control de lluvias, así como para la protección de los rayos y de los “malos aires”.

Los ojos de agua también son lugares sagrados y tienen un papel importante en algunos rituales. Uno de los manantiales más importantes es el que abastece a San Felipe de los Alzati, al ejido y a una parte de El Rincón. Este ojo de agua se ubica en la manzana centro de San Felipe de los Alzati, en él se encuentra una capilla que adornan para celebrarlo el primero de enero. Para esta celebración se nombran mayordomos que ofrecen comida, hacen panes en forma de corona con los cuales bailan y luego limpian el ojo de agua. En lo cotidiano es común ver a la gente lavar su ropa en los lavaderos ubicados al lado de la capilla; también es regular la extracción del agua con bombas para llenar



Figura. 9. Cambio de cargo en el cerro Grande. El Rincón de San Felipe. Rodolfo Oliveros, 2010.

tinacos que son transportados en camionetas para abastecer lugares fuera de San Felipe, ya sea para uso doméstico o para los víveros.

En el paraje conocido como el Chirimoyo, en la manzana de El Rincón, se encuentra otro ojo de agua comunitario. En el lugar donde nace el agua, el Sábado de Gloria colocan veladoras y ramos de flores como ofrendas para el santito del agua o dueño del agua, a quien le piden que nunca se acabe el líquido. Los días de fiesta es común ver que en el manantial se sacrificuen aves de corral u otros animales para la elaboración de los alimentos que forman parte de las ofrendas proporcionadas por el mayordomo.

El Carnaval de San Felipe es otro de los rituales que actualizan y articulan la organización del territorio, por medio de recorridos por las manzanas y parajes de la comunidad. En el Carnaval participan una cuadrilla de toros y de “viejos” por cada manzana; estas cuadrillas están organizadas por lugar de residencia, redes sociales y de parentesco.

En algunos relatos encontramos que hay relaciones simbólicas entre los cerros. En 2001, la señora Eleuteria, de San Felipe de los Alzati, nos narró que los oteros mayores son tres: el cerro Grande que

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

está al noroeste; el cerro que está al este hacia donde termina Macutzio, y el cerro Cacique ubicado al sureste, hacia Zitácuaro, y que ya no forma parte de San Felipe. A lo largo de la narración, ella hizo referencia a los cerros como contenedores de agua y lugares de los que se nutren los manantiales. Nos relató que cuando se termine el mundo

Los cerros mayores se van a reventar, a derrumbar, va a salir agua. Los cerros mayores le van a bramar al panteón para que entregue las almas para que vengan a ver el juicio final. Cuando se revienten va a quedar todo parejo, planito, ya no va haber cerros.

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

Entre las comunidades mazahuas hay relatos semejantes de significación del entorno desde su carácter sagrado, en estas comunidades se conciben otras formas de habitar el espacio por las “humanidades” que les precedieron; en 2008, una mujer de San Mateo nos narró lo siguiente:

Mi papá me platicaba de los gigantes que más antes vivían aquí, eran muy grandes, pero el viento los tiraba, nomás soplaba el viento y se caían. Vivían en haciendas, todos juntos, amontonados; comían carne, pero nomás la olían y la carne la dejaban tirada, también comían hierbas así crudas nomás. Luego ya Dios nos creó a nosotros que el viento no nos tira, podemos andar así caminando por donde quiera y no nos caemos con el viento.

En este relato podemos ver cómo la humanidad, representada por los mazahuas, y un estado anterior, es decir, los gigantes, se diferencian

en términos de la cualidad distintiva de la alimentación (crudo-cocido), señalando la relación entre la naturaleza y la cultura como una serie de elementos complementarios y contradictorios a la vez. En relatos similares, se habla de la distinción en la forma de habitar el espacio social (vivir juntos-vivir en extenso) de los mazahuas, no sólo frente a sus antecesores, los gigantes, sino también respecto a los mestizos. Las temporalidades de las historias locales se entrecruzan, están marcadas por la recurrencia de los ciclos que, sin embargo, presentan una forma lineal que avanza con el devenir de los años. Es así como los vientos siguen siendo una amenaza constante para la reproducción comunitaria y son necesarias las acciones rituales, como la colocación de cruces en los cerros en tanto formas de protección. Dichas cruces se convierten, además, en marcadores y delimitadores del espacio comunitario. La territorialidad tiene puntos geográfico-simbólicos altamente significativos. Estas percepciones y saberes sobre el territorio se entrecruzan con otros tipos de saberes externos que, en muchos casos, subalternizan a los saberes locales. En 2011, mientras observábamos el arreglo de las tumbas en el panteón y las mariposas monarcas revoloteaban alrededor, un campesino mazahua de San Mateo decía: “Lo que es nuestra creatividad, es que [las mariposas] son los difuntos que vienen, pero los que son más estudiados saben que vienen de Canadá”.

En el caso de las comunidades nahuas, los espacios naturales son concebidos como lugares habitados por chaneques, principalmente los espacios de carácter acuoso. En la narrativa mítica se expresan ciertas cosmovisiones que permiten acercarnos a la construcción simbólica de las entidades naturales y sobrenaturales y su conexión con determinados espacios comunales. Es el caso de las entidades del monte y del agua, referidas también como “chanes” o duendes. De acuerdo con una historia que nos fue narrada en 2012 por uno de los comuneros de Pómaro, Noé estaba haciendo el arca para sobrevivir al diluvio, trataba de convencer a la gente para que lo ayudara y se pudieran salvar con él,

pero los antiguos no le creían y en cada machetazo que daba era una llamada para que los demás se salvaran, pero no le creían. Cuando llegó el dilu-

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

vio, el agua empezó a subir y subir, y la gente quería agarrarse del barco, pero no pudieron y se ahogaron. Ésos se ahogaron por no hacerle caso a Noé. Pero Dios no quiso que se muriera esa gente y les dijo que los iba a convertir en duendes, y son esos que andan por los ríos, son mesmamente como nosotros, nada más que pues ya están maldecidos por no hacer caso.

En estos términos, el paisaje costero y su orientación ocupan un sitio relevante en la anamnesis; aparecen como signos diacríticos, ya sea como huella de una “acción pasada” o como accidente geológico cuya aparición puede estar ligada a relatos míticos de los que pueden imaginarse o inferirse juicios relativos a hechos acaecidos (puedan o no parecer verdaderos al juicio del investigador). Los elementos del medio proporcionan información, orientan el acto de memoria, ya que ésta se encuentra sujeta a un sistema referencial, a un conjunto de relaciones y a una historia regional que agrega o reinventa datos relativos a aquello que se muestra como reminiscencia o recuerdo.

En la zona mistral y meridional, las playas y abras constituyen de igual manera hitos simbólicos, marcas que remiten a sus habitantes, en no pocas ocasiones, a sucesos que se considera que pudieron haber ocurrido en algún momento. El mar y el litoral, con sus características físicas, su historia y con los juicios de valor que pesan sobre cada uno, suponen por igual una estrategia que orienta y sitúa a los pobladores dentro de los marcos sociales de la memoria.

Por esta razón, ciertos accidentes físicos, sonidos del medio, animales, guijarros y huellas fijadas en el paisaje no pasan desapercibidos, sino que representan objetos de reflexión. Las exégesis que hacen algunos nahuas de dichos sitios y objetos aluden, en no pocas ocasiones, a episodios míticos como la creación de la laguna de Coahuayula, o a eventos históricos como la ganaderización de la sierra o a la guerra cristera; de estos episodios se desprenden, además, menciones a personajes o entidades del imaginario local que les precedieron, o más aún, insinuaciones que sugieren que muchos de estos lugares representan límites simbólicos, hitos entre mundos y formas de vida, umbrales cuya potencia simbólica sugiere una temporalidad para quienes los conocen y visitan. En Cachán, en 2012, un comunero de nombre Gregorio Huerta relató:

Te digo que don Chano entró a la cueva y salió quien sabe dónde, era otro lugar, dile que te cuente... También ese señor de Maruata que te digo, te digo se metió a la cueva porque escuchaba mariachis y un relajo y ahí entró y siguió todo el camino hasta el fondo y ya fue a salir quien sabe por dónde, ahí en la playa.

En este mismo sentido, habremos de considerar que ciertos lugares significativos, así como las posiciones que ocupan en el espacio vivido, no se extienden únicamente sobre un plano horizontal único; éstos pueden situarse hacia el subsuelo y hacia ultramar, y a ellos sólo se tiene acceso a través de cuevas, ríos, *alkisawes* y otras aberturas esparcidas sobre la tierra, lo que nos habla de una geografía telúrica donde habitan seres ctónicos. Las descripciones que de ello hacen algunas personas suelen variar. Para algunos nahuas, estos lugares son una incógnita y se desconoce su aspecto y ubicación, para otros, dichos lugares son similares a cualquier otro pueblo con plaza, casas y organización social. Al respecto, los comuneros Graciano y Julián narraron:

Abajo en el río está un pueblo, así como ves éste; ahí encuentras de todo como aquí: casas, sembradíos, plazas, hay mariachi y fiestas, doctores, de todo pues. Tienen sus jueces, encuentras de todo, como te digo, es igual, pero pues ellos [los chanes] son diferentes, viven en el río y hay que cuidarse de ellos, aunque pueden ser tus amigos si quieres... Son los nahuas antiguos que murieron con el diluvio.

Para otros más, son mundos invertidos llenos de lujo y diversión, tal como la señora Silvana relató:

La señora siguió al señor que dicen que estaba vivo, pero no era difunto y vio cómo se metía en el cerro y fue a ver allá; lo siguió y miró cómo se abría el cerro, paso así como si nada; la señora se acercó, pero no pudo entrar; buscó y no encontró ni cómo hacerle y busca aquí y allá y nomás nada que se abría; ya después de un rato encontró un rendijita y por ahí espío al señor y pues miró un pueblo y tenían fiesta y ahí estaba el mariachi y la gente bailando; era un laberinto, y miró a gente del pueblo que conocía cómo ahí andaban meneándose con aquellas personas y comiendo y tomando. Gentes que conocía que

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

andaban por el pueblo y que la gente pensaba que eran vivos, pero eran difuntos, pues se estuvo un rato, quién sabe qué tanto tiempo, y ya cuando se iba a salir el señor, pues que le dan su bastimento: carne y tortillas; la señora esta me dijo que era un lugar rico y que les daban muchas cosas, y ya cuando salió la señora corrió a esconderse otra vez, se abrió el cerro y salió el señor y se dio cuenta que la carne y las tortillas ya no eran eso, sino que eran plastas de mierda, allá sí eran, pero aquí nomás no, eran pedazos de mierda.

Simultáneamente, los elementos del paisaje pueden representar tanto aspectos míticos como históricos. Por ejemplo, al norte de Aquila, justo en los límites de la entidad, aparece el cerro del Horcón; no es en ninguna medida el macizo montañoso más alto de la región, pero los pobladores lo señalan habitualmente como un linde natural que separa a este municipio del de Coalcomán. Aquél demarca, simultáneamente, las tierras de uso común de los nahuas de aquellas otras que pertenecen a los mestizos. Aunque, en realidad, esto es “un puro decir”, como a menudo exclama Sabino García, pues los lienzos que circunscribían los linderos comunales se han visto rebasados desde hace mucho tiempo por “gente blanca” proveniente de los municipios aledaños. Las cercas y alambradas, poco usuales entre la población indígena hasta antes de doblar el siglo xx, ahora dominan de punta a cabo toda la serranía y de ahí hasta la costa donde termina toda la tierra.

Lejos de parecer datos aislados o desarticulados, la transgresión de los linderos comunales y los 1 410 m s. n. m. del cerro del Horcón, dejan en claro que no se puede pasar por alto uno y otro si se les piensa desde la etnografía; en particular, si apostamos por la idea que supone que el medio ambiente se presta como un espacio óptimo para la memoria, proveyendo a ésta de lugares y objetos donde fijar y condensar imágenes y discursos relativos a acontecimientos considerados pretéritos.

El cerro del Horcón, por su altitud y orientación, es capaz de “condensar” información en, al menos, tres rubros de la cultura local: 1) el cerro del Horcón, como su nombre lo indica, se originó como una columna para contener sobre su cumbre el espacio celeste; 2) separaba históricamente las tierras indígenas de las mestizas; y 3) junto con otros espacios marca el rumbo por donde entraron las huestes mestizas (el norte), la frontera con el mundo mestizo allá en tramontana.

De esta manera, el espacio vivido, su orientación, sus coordenadas histórico-culturales pueden llegar a “almacenar” ciertas imágenes y originar discursos y reflexiones locales sobre hechos apartados del tiempo presente

Es así que para los nahuas todo lo que gira sobre el territorio, ya sean cuevas, barrancas, *alkisawes*, ruinas arqueológicas, guijos, peñas, piedras, huellas, poblados, petrograbados, pinturas rupestres, árboles, cerros o masas de agua, pueden fungir como signos con los que se interpreta, recrea y se piensa el pasado y se proyecta a su vez un futuro posible. El lugar que ocupan en el espacio y el rumbo que los ubica sobre éste guardan una memoria y extiende una frontera sobre los espacios ocupados.

Control y significación del territorio

Los procesos de significación y apropiación del territorio correlacionan diferentes posibilidades de estructurar y organizar el espacio. En tal caso, el “nombrar” es una característica que denota la apropiación de los diversos parajes, espacios comunales o privados, así como espacios en negociación local o disputa interétnica. De igual forma, la interacción significativa con y en el espacio implica condiciones vivenciales de asimilación y significación. Emilia Velázquez (2001: 17) considera que el territorio es un “espacio marcado” o un “espacio vivido” por los grupos sociales que lo habitan y que, a partir de prácticas y relaciones sociales particulares, se lo apropian, lo hacen suyo y con ello pasa a formar parte de su singularidad cultural, es decir, de su identidad, de aquello que los diferencia de los “otros”. Así, el espacio se convierte en el elemento constitutivo de la organización social y de las diferentes formas de pensar.

El espacio se significa a través de las prácticas y creencias culturales, no obstante, el territorio no se limita por el marcaje del espacio como tal, debido a que las experiencias locales están cargadas de significados que reflejan la construcción del espacio desde las relaciones de frontera y la interacción con la alteridad espacial. Por lo tanto, el territorio es un espacio y una fuente de la reproducción de los esquemas de significación y valoración social. En este sentido, consideramos que la toponimia, analizada de forma relacional y estructurada, es uno de los aspectos

importantes para entender el territorio. En el caso de San Felipe de los Alzati, el hecho de que haya pocos hablantes de otomí ha dificultado el acercamiento a la toponimia en esta lengua, problema que aumenta por el hecho de que muy pocas personas conocen todo el territorio de San Felipe y los nombres de los lugares en otomí. En las representaciones gráficas elaboradas sobre el territorio comunal, sólo aparecen nombres en español, mientras que la toponimia en otomí sólo surge a pregunta expresa, tal como ocurrió en entrevistas a las señoras Onésima, Eleuteria y Ricarda; los espacios que ellas nombran corresponden a parajes, cerros, lugares de paso, manzanas, ojos de agua y cañadas.

Como ejemplo de la importancia de nombrar el territorio, a continuación presentamos los topónimos en otomí. Los ejemplos del 1 al 8 se utilizan para nombrar a las manzanas. El nombre Máhnènè es utilizado para nombrar a la manzana centro y no para toda la comunidad, mientras que el nombre en español, San Felipe, se emplea tanto para la manzana centro como para toda la comunidad. Respecto a la tercera manzana, la señora Onésima explicó que le dicen Rincón de Dongú, pero que antes era Ndongú, nombre en otomí, aunque no sabe qué significa este antiguo nombre: algunas personas dicen que significa “casa de piedra”. Los ejemplos 9, 10 y 11 se utilizan para nombrar parajes pertenecientes a diferentes manzanas. También encontramos que los ejemplos del 12 al 15 nombran espacios geográficos como cañadas y cerros.

TERRITORIOS Y TERRITORIALIDADES INDÍGENAS EN MICHOACÁN

CUADRO 2
TOPÓNIMOS EN SAN FELIPE DE LOS ALZATI

	<i>Nombre en otomí</i>	<i>Referencia o descripción</i>
1	Máhnènè	San Felipe, se usa para la primera manzana, no para toda la tenencia
2	Màšétsé / Mášétsé / Mašitsi	La mesa de San Felipe, segunda manzana
3	Ndungu / Dúùngù	El rincón de Dongú, tercera manzana de San Felipe, “casa de piedra”
4	Meʔèti	Macutzio, cuarta manzana
5	Kegošti	El puerto, quinta manzana
6	Šigoreprimeramanzana	Primera manzana
7	Šigoresegundamanzana	Segunda manzana
8	Šigoreterceramanzana	Tercera manzana
9	Kùútsî	Paraje en el Rincón
10	Kéndéhè	Paraje entre la manzana centro y la de El Rincón
11	Maat’a	Paraje Ojo de Agua, pertenece a la segunda manzana
12	khuntsii	Cañada, espacio geográfico
13	k’ondehe	Ciénega, espacio geográfico
14	Radogo / Radogu	Es un lugar al que así le dicen porque tiene forma de comal
15	nyathə	Cerro
16	Ntîhti / Int’ehti	Curungueo, tenencia vecina
17	Šigonkhwa / Šígònènkhwâ	Tuxpan, tenencia vecina
18	Šanšua / Šenšua / Nšénšùà	Zitácuaro, cabecera municipal
19	Šigonenyošiaši? / Yošiayaši?	Ciudad Hidalgo, cabecera municipal
20	Mundʔo / Mondʔo	México

Los ejemplos 16 y 17 nombran tenencias vecinas como la de Curungueo y Tuxpan. El ejemplo 18 muestra el nombre que se utiliza para Zitácuaro, mientras que el ejemplo 19 es el nombre para Ciudad Hidalgo, cabecera municipal vecina. Por último, en el ejemplo 20 tenemos el nombre para México.

Es interesante observar que para los nombres de las manzanas tenemos dos tipos de construcciones lingüísticas. Los nombres presentados en los ejemplos 6, 7 y 8 están formados por la secuencia *šigore*, seguida de los préstamos del español *primera manzana*, *segunda manzana* y *tercera manzana*; en contraste, en los ejemplos 1, 2 y 3 encontramos nombres para estas mismas manzanas, pero sin préstamos del español.

Respecto a las motivaciones para nombrar, encontramos un dato importante en torno al paraje llamado Ojo de Agua de la manzana centro. Este paraje recibe dicho nombre porque ahí se ubica el principal ojo de agua del que se abastece gran parte de la comunidad de San Felipe, de ahí la importancia, para los lugareños, de ubicarlo y nombrarlo.

Por otro lado, algunos de los nombres en español de ciertos lugares surgieron en la época de la Colonia a partir de los nombres de los ranchos que conformaban las haciendas (Reyna, 1988). A finales del siglo XIX, los nombres de los pueblos fueron sustituidos por las autoridades estatales y les asignaron nombres de “héroes” regionales o nacionales. Por ejemplo, San Felipe del Calvario fue sustituido por San Felipe de los Alzati; sin embargo, las comunidades siguen refiriéndose a sus pueblos con los nombres de los santos patronos locales. Caso similar es el de las comunidades mazahuas que optan por privilegiar el epónimo que refiere al santo patrono en lugar del nombre oficial; ése sería el caso del pueblo de Crescencio Morales, cuyos pobladores prefieren nombrarlo como San Mateo.

En el caso de las comunidades mazahuas, un momento importante en la consolidación de las relaciones sociales es el convite al finalizar la jornada de trabajo; en esta ocasión, el ofrecimiento de comida, de pulque o cerveza, es la forma de materializar el mutuo agradecimiento o *pojkti*,² por la ayuda, ratificándose con ello las relaciones de intercambio: “gracias que vino a ayudarnos”, “gracias que me invitó”.

² Este ritual de agradecimiento es también llevado a cabo de manera más elaborada durante las fiestas patronales, y en esa ocasión es llamado *pojkti dixedi* (“gracias por la tortilla”); es ofrecido por los mayordomos tanto a los acompañantes como al santo patrón.

De esta manera, podemos ver cómo la organización, conocimiento y acceso del territorio tiene uno de sus derroteros en la organización para la producción, el parentesco y el intercambio de fuerza de trabajo.

Estos procesos sociales van dejando improntas en el territorio, así, el tiempo queda plasmado en el espacio, lo cual se expresa en las formas de nombrar el territorio. Es así que, para los mazahuas, Crescencio Morales fue el primer miembro de la comunidad enterrado en el espacio comunitario; este mecanismo confiere a las personas que portaban esos nombres una filiación étnica concreta: ser mazahua, y una jerarquía en la estructura social. El panteón más reciente, construido hace menos de 20 años, fue nombrado San Gabino o Don Gabino por haber sido esta persona la primera que fue enterrada en este panteón, del mismo modo que algunos dicen que el verdadero nombre de la comunidad “debe ser Don Crescencio Morales”, pues afirman que debió ser una persona muy importante, al igual que san Gabino. “En el expediente agrario de la comunidad de Francisco Serrato son constantes las referencias al pueblo de San Francisco Serrato (Oehmichen, 2005: 130); con este último nombre se pondera una cualidad sagrada tanto del pueblo como del santo patrón, a quien los pobladores confieren una función de protector de la comunidad y, por extensión, del territorio. Estas formas de estructurar la toponimia, que no son las únicas, van construyendo pertenencia y reforzando el sentido de comunidad.

Procesos semejantes se generan en las comunidades nahuas de Michoacán, donde algunos rituales, como las danzas, las novenas en torno a algún difunto, así como las festividades, sirven para fortalecer los lazos comunales, puesto que la vida cotidiana se gesta en torno a los espacios locales donde hay una diferenciación administrativa y social, con otras localidades. El ámbito comunitario se refuerza en estos momentos de interacción comunal, desde los procesos rituales hasta las actividades políticas, como la participación en las asambleas comunales llevadas a cabo cada tres meses.

Estos procesos de acción social conllevan diferentes momentos o movimientos; por ejemplo, en el caso de la reapropiación de territorios próximos, primero se refrendan y reconstituyen los espacios más pequeños que caen dentro de la encargatura del orden. Un segundo

movimiento logra expandir la praxis social hacia otras encargaturas y comunidades, fortaleciendo con ello el territorio desde su dimensión agraria. Las acciones implican de antemano una lógica de relaciones vecinales, un sistema de prestaciones, intercambios, alianzas rituales y de parentesco que entreveran un territorio históricamente compartido y competido.

La ocupación del territorio es, además de un proceso de definición de espacios habitados, la apropiación del espacio a través de la significación de los entornos, en la medida en que se ejerce un control y uso de éstos. En tal medida, las condiciones de delimitación espacial pensada desde la lógica de acción en el espacio permiten entender estas condiciones de “hacer propio”, es decir, delimitar el territorio.

Las comunidades nahuas han gestado un proceso expansivo de control del territorio desde los pueblos de mayor población hacia las rancherías. Este patrón de rancherías tiene un papel importante en cuanto a la delimitación y defensa del territorio comunal, pues aunque la organización del espacio ha sido, desde hace mucho tiempo, la de la ocupación de grandes extensiones de tierra por un número menor de población, en los últimos años las rancherías han jugado un papel fundamental en cuanto a la lucha y mantenimiento de sus fronteras territoriales. Esta estrategia de ocupación y defensa del espacio también ha favorecido la cesión de espacios a los mestizos, provocando escisiones entre la encargatura —en el orden de lo civil— y la comunidad —en el orden de lo agrario—, enajenando la tierra, lo que se traduce en divisiones entre familias, lo que genera conflictos o reaviva viejas rivalidades. Este proceso ha sido muy complejo y delicado, las acciones que de esto derivan llevan a un reacomodo, no sólo del espacio, sino de las relaciones sociales y parentales.

También existen situaciones en las que una encargatura puede llegar a escindirse, buscando formar otra encargatura y generando un sentimiento de pertenencia en sí misma, sin vínculos con otro centro de población al que hubiera estado ligada. La mayoría de las localidades se encuentran enlazadas por redes familiares y sus miembros son capaces de dar no sólo una genealogía, sino las coordenadas de su parentela, avenida a un territorio que incluso puede llegar a traspasar los límites del municipio. Es en este sentido que muchas personas conci-

ben al conjunto total de localidades nahuas como una “gran familia”,³ tal como lo apreciamos en el siguiente testimonio:

Yo nací en San Pedro y me vine a trabajar a la Huahua en el cincuenta y seis, después me vine acá, acá adonde estoy [Cachán de San Antonio] [...] Mis hijas se casaron con puros coiritecos [del Coire], casi todas ya están en Colola, allá viven [...] Tengo parientes en La Vainilla, Tizupa, Chocola, Los Encinos, aunque creo que allá ya no [...] Maruata, Pómaro, Lomas Blancas, todo aquello hasta en Coalcomán, Aquila y Maquili. Hay mucha raza desperdigada [...] Si uno va aquí o allá pues uno tiene familia y si sales pues [del municipio], pues ahí sí no sabemos verdad, pues ya no. Te digo, tenemos parientes en todos lados, todos somos familia, por eso también los muchachos tienen que salir a buscar mujer a otro lado [...].

Durante el ciclo festivo anual estas redes familiares entre cabeceras y rancherías se activan. Las poblaciones más pequeñas se encuentran engarzadas con los ciclos festivos de las poblaciones más grandes que, generalmente, son sus respectivas cabeceras agrarias. En peregrinación, por familia o de manera individual, las “visitas” ponen a circular intercambios constantes. Al respecto, el señor Honorato Lozano, oriundo de La Vainilla, ranchería localizada en una de las partes altas del municipio, comenta:

Yo vengo poco a Cachán, acá tengo familia, pero vengo sobre todo a San Antonio, para la toreada, el día de la Virgen. [...] Vengo por devoción a San Antonio y a veces voy a Maruata cuando vienen artesanías; me llaman para que enseñe los violines que hago [...] En Cachán me quedo con mi cuñado, me dan donde quedarme cuando vengo [...].

Por su parte, Aurelio Victoriano, de Cachán, relata:

³ Información proporcionada por Graciano Giménez Mendoza, Tomás de Aquino y José María Isidro Tolentino. Esta visión de las comunidades puede escucharse en algunos discursos que se dan al interior de las asambleas, sea en las encargaturas o en las jefaturas de tenencia y juntas de comuneros.



Figura. 10. Cachán: asentamiento en la costa y encargatura del orden de Pómaro. Daniel Gutiérrez, 2011.

Nosotros nos venimos a vivir acá [a Cachán] por mi mamá, pero vamos a Los Encinos, vamos seguido. Antes sólo veníamos a la fiesta [de San Antonio] a veces por devoción, nos juntábamos con Natalio para tocarle minuetes al patrón y a veces nos contratan los fiesteros [...] Sí tenemos familia aquí, doña Juana y Herculano, ellos son de allá [de Los Encinos], pero se vinieron a Cachán ya hace rato. [...] Nosotros pedimos permiso para venirnos a quedar, mis hijos, yo, todos, mi esposa [...] Antes teníamos que subir y bajar, mejor ya nos quedamos a hacer casa.

En tanto que la tierra es de propiedad comunal, sus miembros tienen derecho a trabajar “libremente” las tierras; se les permite desmontar donde les parezca siempre y cuando las autoridades lo permitan. Anteriormente, como todos tenían acceso a la tierra se dejaba alguna “huella” en el lugar donde se iba a hacer desmonte; esta “huella” era respetada por todos los comuneros. Ahora, las nuevas generaciones de

campesinos nahuas, cuyos familiares no tiene tierra, deben hacer trámites con las autoridades y con personas que gozan de propiedad, bajo un convenio de mediería o de paga.

Los pobladores de Pómaro asumen que el territorio comunal partía desde el Balsas en el oriente hasta la desembocadura del río de Coahuayana por el occidente, en los límites con Colima. Algunos más dicen que Pómaro llegaba hasta Manzanillo. Esto presenta varias posibilidades locales de comprensión; por un lado, la necesidad de legitimar la propiedad nahua sobre las tierras que actualmente ocupan y sobre las que conciben como invadidas por otros grupos, e incluso otras más asumidas como ya no propias, debido a negociaciones muy antiguas de las cuales no tienen noticia. Por otro lado, la visión de los pobladores está representando la inexistencia de fronteras claras entre grupos en algún momento de su temporalidad, lo cual permitía el libre usufructo de los recursos.

El interés por comprender la importancia del territorio para estas comunidades parte del supuesto de que la visión sobre el territorio y en sí sus límites físicos se ha ido modificando en los diferentes procesos sociohistóricos. En tal caso, no sólo estas fronteras se vuelven representaciones en el entorno, sino que de igual forma adquieren un carácter significativo al ser “imaginadas” por los pobladores. Es así que el territorio no sólo se genera desde la ocupación del espacio y del ejercicio del control interior y de sus fronteras, sino desde las vivencias sociales a través de las que se genera una interpretación del entorno. En ese sentido, el espacio va adquiriendo significado a través de las experiencias locales. Las vivencias comunales, en tanto que generan huellas en la memoria, posibilitan que el espacio mismo se vuelva experiencia, un elemento indisoluble de la memoria social y, por tanto, un elemento activo en la organización y significación de sentidos sociales.

En la composición del territorio comunal de Pómaro, las condiciones geográficas y sus confines tienen un papel preponderante. De hecho, la ampliación del patrón de distribución poblacional, ya sea desde los pueblos o las rancharías aledañas, ha sido parte fundamental de la apropiación de los espacios comunales. Desde el siglo XIX, el proceso de crecimiento de la comunidad hacia el oriente del río Cachán, así como las migraciones indígenas de la sierra hacia la costa, son una

muestra no sólo de una contextualidad conflictiva, sino de estrategias de ocupación del territorio ante el crecimiento de la presión sobre la tierra y la defensa de los límites comunales. Este proceso se ha generado desde una visión de la tierra como bien escaso, que no implica únicamente su defensa en contra de grupos alternos a los indígenas, sino incluso dentro de las propias localidades y familias.

En los últimos años, los mayores conflictos por tierras se presentan entre pobladores de la comunidad. La escasez de este recurso se intensificó en las últimas décadas al incrementarse la población y por el acaparamiento de tierras fértiles y cercanas a los pueblos que realizaron las primeras familias que llegaron al litoral. Algo que no deja de llamar la atención es por qué la problemática de tierras se ha mantenido como referente de confrontación ante el mestizo. A pesar de que los mestizos no tienen permiso para comprar tierras comunales, sino sólo para rentarlas por un determinado tiempo, en gran medida se les ha mantenido fuera del espacio de dominio de los nahuas. No obstante, la discursividad de la propiedad comunal sigue expresando un carácter identitario en contraposición a “los otros”. Estos últimos pueden llegar a tener diversas facetas y aunque inicialmente el rancharo mestizo avecinado en la comunidad era el referente “negativo” de los nahuas, producto de las conflictividades interétnicas de las décadas de 1960 y 1970, actualmente esta alteridad se asocia a las instituciones del Estado, lo cual implica una reelaboración de la identidad étnica desde un carácter comunalista en un contexto de reivindicación de derechos colectivos y participación política.

La construcción territorial no depende únicamente de la delimitación de los linderos y de la representación de un espacio “propio” en relación con los espacios alternos de los “otros”. En gran medida, la significación, apropiación o reapropiación de los espacios dependen de las relaciones sociales que se gestan intra y extracomunitariamente; en tal sentido, la reelaboración histórica no dará los referentes para describir y explicar el porqué de las relaciones interétnicas actuales, y la consecuente recreación discursiva sobre la historia y el espacio comunal en los contextos actuales.

Se puede decir, *grosso modo*, que los nahuas de la sierra-costa de Michoacán reelaboran, delimitan, refrendan, controlan y operan las

fronteras y límites socioterritoriales a través de mecanismos por los que jerarquizan el territorio mediante dos tipos de prácticas, con lo que se consiguen, por un lado, marcar, segmentar y renegociar los límites comunales y, por el otro, expresar simbólicamente sus lindes, sus fronteras y sus conflictos. Las dos prácticas mencionadas son 1) la práctica ritual-religiosa, que se refleja sobre todo en el ciclo ritual de celebraciones católicas, donde el minuete tiene un papel fundamental; 2) la práctica política-administrativa, que tiene lugar en las asambleas de comuneros, en la elección de cargos civiles y en la delimitación y asignación de linderos comunales.⁴

Estos dos tipos de prácticas constituyen, a su vez, dos modos de operaciones de apropiación-expresión socioterritorial: el primero subraya el polo simbólico-cultural y el segundo remarca el polo funcional. Es preciso dejar claro que dichas operaciones de apropiación-expresión presuponen fronteras y divisiones tanto geográficas como simbólicas, así como la construcción de nudos y redes socioterritoriales (Giménez, 2001: 5-13).

Esta dialéctica, uso-apropiación/apropiación-expresión, formula en su uso y consumo la imagen de un territorio en disputa; un territorio cohabitado y contendido con sus vecinos, cuya empresa ha estado ligada a trazar la trayectoria de las diferencias e identidades socioterritoriales en el intercambio e interacción social. La apropiación territorial, que no es sino acción social y proceso de significación, resulta expresión de ellas, de tal manera que las acciones que llevan a la apropiación del territorio y a su simbolización deben decir algo o expresar algo acerca de sí mismas y de las razones y situaciones en las que se despliegan habitualmente, pero sobre todo deben decir algo de los espacios en que son invocadas.

A diferencia de los contextos de las zonas nahua y la mazahuatómí, los purépechas de la sierra han generado un vínculo estrecho con el territorio a través del bosque, como una forma identitaria mediada por la protección de los recursos forestales. Las familias de Cherán habían estado vinculadas a la tierra en propiedad comunal a

⁴ En cierta medida, es difícil separar una de otra, sin embargo aquí se hace por razones operativas.

través del manejo colectivo, doméstico y ritual, de los recursos naturales, particularmente los que constituyen sus bosques. El nexo con la tierra comunal y la pertenencia a la familia extensa donde se genera el derecho al acceso de aquella habían sido factores que favorecían el sentido de unidad comunitaria, propiciando la generación de un sentido de “nosotros” referido a un territorio considerado común. La mayor parte de las familias tienen alguna propiedad, que normalmente heredan los varones; los terrenos habitacionales suelen incluir un patio central y un huerto o solar para sembrar. Existe una importante cantidad de conflictos familiares que tienen que ver con la herencia de la tierra, así como otros que marcaban diferencias o exclusión en el acceso a áreas agrícolas y forestales.

En el caso del pueblo purépecha, y de acuerdo con los mapas comunitarios o etnocartografías, son los cerros y aguajes los que sobresalen como referentes espaciales en las descripciones físicas y verbales del territorio considerado como “propio” del pueblo. La comunidad de Cherán está circundada por cerros de diferente altitud que son reconocidos, sobre todo los de mayor tamaño, y que marcan linderos con los pueblos vecinos, con nombres en purépecha y en español de manera indistinta o con voces de sólo una de estas lenguas. A decir de algunos especialistas rituales de este pueblo, cuatro de estos cerros son reconocidos en su asociación con los cuatro elementos: agua, fuego, aire y tierra, y como origen de aires y tormentas extremas.

Es usual que los pobladores distingan dos áreas formativas del pueblo, cuyos linderos y límites suelen ser difusos o percibidos de manera diferente por la población: la primera es el caserío, conformado por los cuatro diferentes barrios; la segunda es el resto del territorio, usualmente referido como “el monte”. Esta distinción lo es en términos del espacio habitado, o responde a principios básicos de orden práctico o nominal (Lévi-Strauss, 1988), pues entre el caserío y “el monte” no parecen existir fronteras claras para la población, no al menos respecto al que sería “el monte” inmediato en todas direcciones, pues para algunos inicia desde las primeras pendientes de los cerros aledaños, y para otros “el monte es de las últimas casas en delante”.

Podría decirse que éstas son opiniones parcas de aspectos simbólicos, o que sólo señalan aspectos físicos del entorno geográfico inme-



Figura 11. Manantial de La Cofradía. Cherán. Aída Castilleja, 2011.

diato; es así que la extensión del caserío y las primeras pendientes son nominaciones avenidas a una concepción espacial, que no a una introspección de lo que se percibe en el entorno del plano elevado en el que se ubica el caserío, también rodeado de cerros. Estas opiniones denotan un cierto sentido y valor otorgado al territorio y medio geográfico, o a una porción de éste que les resulta más familiar; en todo

caso, son opiniones expresadas al interior de un espacio domiciliar, donde no siempre es posible divisar hacia el exterior. Otras opiniones denotan percepciones más complejas sobre esta demarcación territorial, son opiniones que reconocen un espacio intermedio entre el caserío y “el monte”, e incluyen rasgos de “apropiación paisajística” del entorno circundado por cerros, que en esos testimonios sí se reconocen y nombran.⁵

En estas opiniones, la demarcación no tiene como referentes las orillas del espacio habitado, ni la pendiente de los cerros, sino un área intermedia alrededor de éstos donde se extienden parcelas de uso agrícola y elementos de la geografía física, como cañadas, que anteceden a la subida por las cuestas, un área que puede variar en términos topográficos, de paisajes y de sitios sagrados como cuevas, cañadas, manantiales, peñas, cruces de camino. Parecieran espacios liminales (Van Gennepe, 1986; Turner, 1988) potencialmente peligrosos; fronteras diferentes que no parecen separar, sino asegurar la unión del caserío con “el monte”, o ambas cosas a la vez. Junto con los cerros circundados representan un mismo espacio, ya que se considera que se está en el cerro antes de subirlo, pues el cerro inicia antes de su cuesta. Es una distinción enfatizada por los curadores tradicionales y por los abuelos; ellos, desde su particular percepción, destacan que, en esos lugares “el tiempo es que cambia”. Ellos también adoptan conductas meritorias, y señalan que “nosotros acostumbramos que nos paramos a mirar y ahí pensamos [rezamos]”; “uno no nomás camina y sube al cerro porque sí”.

En estas mismas opiniones se incluyen, como parte del “monte”, ciertas extensiones más allá de las fronteras geográficas de Cherán; por ejemplo, sobre el vecino pueblo de Nahuatzen ellos dicen que “Ésas son tierras de Cherán, desde la iglesia p’acá... todo ese monte es que es de Cherán”. Resulta interesante cierto contraste entre estas opiniones sobre límites territoriales, que a su vez expresan particulares ideas y

⁵ Son opiniones concurrentes a la noción de paisaje planteada por Urquijo (2010), en la que se interrelacionan tres elementos fundamentales: el medio geográfico, los sujetos que lo interpretan, la interpretación resultante del vínculo entre los dos primeros, y ciertos factores que influyen o dirigen la modelación del paisaje: la historia y cultura del sujeto, las modas, necesidades y tendencias presentes.

nociones de propiedad, y las opiniones sobre Santa Cruz Tanaco, tenencia de Cherán, o sobre Cherán Atzicuirín; en este caso se excluye el territorio que en términos jurídicos pertenece al pueblo, y en el otro se incluye o se abroga lo que en los mismos términos es “ajeno”. Definir el territorio en función de distinguir límites geográficos, fronteras internas o sitios característicos que las nominen o señalen, implicaría la opinión de cada poblador, donde parece privar la diversidad de perspectivas más que el consenso. Por supuesto, el territorio, en general, y el espacio del caserío, en particular, implican otro tipo de división que postula una visión del mundo, dimensiones diferentes indisolublemente ligadas, asunto que no parece preocupar a todas las personas.

Los procesos de organización territorial de las comunidades purépechas están ampliamente vinculados con la geomorfología de los pueblos. En el caso de Cherán, su morfología se despliega por dos barrancas al interior del asentamiento, que poseen una dimensión simbólica ligada a los aspectos religiosos que en ellas se proyectan, lo que de alguna forma distingue positivamente a los barrios, otorgándoles un tipo de diferenciación local: una es la barranca “de arriba”, llamada Kakátziro, o “cuando se le quebró la parte trasera”, y la segunda es la barranca “de abajo”, llamada Piriuekahua, o “lugar donde se cayó Espirilión”. Las barrancas parecen dividir al pueblo en tres secciones, destacándose la mayor parte del caserío hacia el centro, lo mismo que la iglesia, la capilla del Calvario, el ayuntamiento y el cementerio.

El barrio llamado Parhíkutin (“pasar al otro lado”) está directamente comunicado con la plaza del pueblo por medio de un camino que atraviesa a la barranca Kakátziro y, justo en esta intersección, a un lado del camino, se halla una loma de la que fluye un escurridero cuyo líquido es y ha sido retenido en una larga y angosta pileta de concreto. La loma es llamada Uichu Karákua Arhíni, o “arriba donde tanto ladra el perro”, y el escurridero es referido como Kumitzaro o “donde hay tuzas”, siendo estos roedores una especie vinculada a la cosmovisión por habitar oquedades o pequeñas cuevas que los purépechas consideran como lugares de comunicación entre niveles diferentes del mundo.

La loma y el escurridero conforman el espacio más significativo al interior del pueblo, en términos de su uso práctico y de su simbolismo

ritual: ahí las amas de casa socializan cuando acuden por agua o para lavar el nixtamal, hechos que motivan el chismorreo y la comunicación del acontecer cotidiano del pueblo, todo lo cual resulta en la concertación de solidaridades, de eventuales alianzas matrimoniales que involucran a los hijos, y de otros parentescos rituales. De igual manera, en ese lugar los jóvenes llevan a cabo sortilegios que prometen avenirles a la pareja deseada; ahí los recién casados confirman la consumación del matrimonio ofrendando música y alimentos al día siguiente de la boda y de la fiesta; ahí los especialistas rituales o curadores acuden cuando el caso que atienden lo requiere, y lo hacen de día y de noche, aunque los perros delatan su presencia, y por eso es que la loma se llama “arriba donde tanto ladra el perro”.

Cabe señalar que, a finales de la década de 1990, el escurridero Kumitzaro fue centro de un proceso singular de articulación e interacción étnica, detonado por la contraposición de intereses en torno a la reapropiación de ese espacio del territorio, un proceso en el que se apeló a derechos individuales, familiares y comunitarios de propiedad, y que involucró a un número de familias afines a distintas facciones partidistas (del PRI, del PRD y del PAN), una de las cuales, coludida y animada por servidores públicos mestizos como intermediarios, intentó, mediante la imposición de un “proyecto de desarrollo comunitario”, controlar ese espacio buscando apropiarse del agua que fluye de ahí, para convertir el lugar en balneario, mientras que las otras facciones buscaban imponerse y evitar tal apropiación que contravenía sus propios intereses, centrados en hacer del lugar un abrevadero de ganado, tal era su propio “proyecto”, el cual, argumentaban, también traería beneficios para toda la comunidad. Este proceso de disputa resultó en una recomposición comunitaria, cuando la controversia centrada en el lugar generó concilios, producto de diferentes asambleas donde la opinión de las diferentes facciones partidistas lideradas por mestizos pesó menos que la voz de las amas de casa y de los ancianos no afiliados o no militantes, quienes debatiendo sobre usos y costumbres ponderaron el uso práctico y el significado ritual que la loma y el aguaje han tenido para la comunidad desde tiempos pretéritos. A mediano plazo, el lugar fue modificado beneficiando su conservación, pues el ayuntamiento y la comunidad participaron en la construcción conjunta de bardas, de piso de asfalto y adoquín, y de una

estructura metálica a modo de techo abierto, todo lo cual cambió la apariencia de ese espacio sin medrar el uso doméstico y ritual de las aguas y de todo el lugar. Según comentan algunos lugareños, en esa ocasión las *nanás* o amas de casa y los ancianos o *tatás* “bajaron” o “ganaron en política” a las facciones partidistas, porque las *nanás* y los *tatás* “supieron hablar con tradición”. A decir de ellos, “bajaron a las familias alzadas” porque *andáni kuachákuarhu*, o sea, “ganaron con su discurso porque supieron hablar bien o explicar bien” la importancia del lugar para todo el pueblo,⁶ algo que no supieron hacer los funcionarios de gobierno a favor de sus proyectos. Fue un momento de conflicto y disputa a partir del cual se generaron diálogos conciliatorios y acciones de articulación e interacción étnica, donde el peso ideológico o poder de la palabra como expresión del pensamiento, de la costumbre y de la visión del mundo fue vital, en tanto instrumento de concientización de un nosotros en torno a un espacio históricamente compartido. La voz de las mujeres y de los ancianos sobre lo que en Kumitzaro se ha hecho por costumbre denotó su peso en la conciencia incentivando acciones de defensa y, como estrategia cultural, ponderó nociones y sentidos de comunidad que, además, funcionaron como referentes para la acción o para el *sési irékani*: “vivir con tradición”. El discurso de los servidores públicos y de los grupos partidistas sobre los pretendidos cambios de uso de ese lugar, cambios que no habrían de beneficiar a las mayorías no afiliadas a los intereses o “proyectos” de los primeros, y el discurso de las *nanás* y de los *tatás* sobre la comunidad y lo comunal, sobre usos y costumbres, “nos hablan” de procesos temporales de desposesión y de reapropiación del lugar.

Frente al discurso demagogo o de simulación de los primeros, el de las *nanás* y de los *tatás* no sólo denotó cierto poder de propiedad: certificó y estableció determinada hegemonía cultural sobre el espacio de la loma, de la barranca y, particularmente, sobre el agua y el escurrido. Si bien fue una situación en donde se adoptó el discurso de la comunidad, a partir del cual los diferentes protagonistas adujeron derechos

⁶ Entre los purépechas, los nominativos *naná* y *tatá* aluden a una distinción ritual con una fuerte carga ideológica, toda vez que se refieren a un estatus social ganado por el cumplimiento de ciertos mandatos éticos y morales desprendidos del “costumbre”, y reconocidos por el resto del grupo a través de acciones de respeto y aceptación de la autoridad que las *nanás* y los *tatás* revisten.

de acceso y de uso del espacio ponderando diversas percepciones sobre la utilidad del lugar y las aguas de Kumitzaro, en ese discurso se escondían intereses encontrados aludiendo a lo propio; en este sentido, y a decir de Gledhill (2003), bajo diferentes condiciones de hegemonía cultural, el discurso sobre la comunidad y lo comunal puede, por un lado, ser manipulado por personas influyentes que ejercen arbitrariamente el poder político o administrativo, con miras a generar beneficios personales, pero también puede ser una expresión auténtica de la voluntad comunal: éste fue el caso de las *nanás* y de los *tatás*. Así, la movilización y su consecuente discurso de usos y costumbres, de beneficios colectivos, no sólo respondió a apegos primordiales santificados por tradición, sino que, de acuerdo con Gledhill (2003), ejemplificarían, en un contexto de pugnas y relaciones de poder donde diferentes actores buscan orientar y dirigir a la comunidad, la manera en que esta última y sus prácticas pueden ser reactivadas en forma de construcciones políticas que constituyen elementos íntegros de luchas activas para ordenar la vida social y hacer avanzar los intereses de los pobres y los marginados, en este caso, de las mayorías.

En este sentido, es importante notar que el territorio es referente significativo de tensiones derivadas de relaciones de poder entre unidades domésticas y partidos políticos o grupos partidistas, su definición, en términos de lo propio y de lo nuestro, incluye valores culturales y acciones de conservación y defensa que involucran tanto género como generación y, además, sentidos colectivos de pertenencia e identidad referidos tanto a un grupo social como al lugar donde se ha nacido, habitado y vivido con tradición. El proceso no sólo da cuenta de ciertas escalas socialmente construidas y vividas del territorio, sino también de maneras por las cuales se lleva a cabo la territorialización hacia dentro y hacia fuera, y en ello emergen otros tantos procesos y relaciones de comunicación que devienen en la recomposición del orden comunitario o *jarámukua*, como ellos dicen.

Una carretera federal y dos barrancas parecen afectar la unidad territorial del caserío; dichas barrancas, además de linderos físicos, representan otro tipo de colindancias. Ambas constituyen los espacios naturales inmediatos que motivan conductas consagradas, dirigidas a divinidades y energías no humanas que ahí residen, ya en las

pequeñas cascadas, en las peñas que dividen el cauce, en las oquedades de la barranca, o en los encinos frecuentados por tecolotes y lechuzas, símbolo de fortuna o desventura para las personas a las que, por suerte o por destino, les toca vivir un encuentro sobrehumano. Son espacios sagrados cuyo significado emotivo cambia o se pierde, como resultado de cierta alteración física, incluyendo la expansión del espacio habitacional, lo mismo que una creciente contaminación; son aspectos que inhiben proyecciones verbales y emotivas, y socavan el valor histórico y el valor ritual de esa fracción del territorio.

Hacia el norte y noreste se extiende la mayor área boscosa y no poblada del municipio. Lo mismo que las otras áreas reconocidas como “el monte”, ésta es un área donde pueden distinguirse variedad de linderos o límites de propiedad, viejos y recientes, algunos marcados con cercas de roca, otros con cercas de postes y alambre de púas, otros con la tumba y roza de franjas de vegetación, y otros más señalados por la naturaleza por medio de arroyos y barrancas. Unos y otros linderos sugieren un cierto sentido o valor depositado en la propiedad, en el presente.

Hacia el sur y suroeste son terrenos menos inclinados, que antes separaban a los barrios Kénhiku (“por abajo”) y Karhákua (“por arriba”) de cerros de importancia simbólico-ritual, como los llamados Cherán Karhákua y Kundikata, que lo mismo albergan espacios sagrados, algunos de los cuales también fueron invadidos, por gracia de otra carretera recientemente construida y llamada libramiento. Son cerros que, además, representan el referente más claro, reconocido o consensuado de frontera territorial, en tanto que es del conocimiento popular que detrás de ellos están otros pueblos, que son Aranza, del municipio de Paracho, y Nahuatzen, que es cabecera municipal.

Por la diversidad de perspectivas, podría decirse que parte del caserío es monte y que parte del monte es caserío; esto se constata cuando se avizora la constante expansión del caserío sobre los cerros inmediatos, así como en ciertos parajes donde, tiempo atrás, se asentaron familias para la defensa de linderos o para el aprovechamiento de manantiales o tierras agrícolas.

Las demarcaciones de ambas áreas, o sus diferentes límites nominales, también se desprenden o corresponden con la percepción del paisaje, o del valor funcional de éste como indicador de fronteras

entre lo habitado y lo no habitado por personas. Es algo que, a su vez, tendría que ver con la ubicación del observador desde un “centro”, que es el espacio del banco elevado, donde permanece arraigado el caserío que, aunque se expande, lo hace sin dispersión. Mirando desde uno de los sitios más altos del caserío, un habitante comentaba que Cherán ya era otra vez un solo pueblo con Nahuatzen que, como dijimos, se ubica al otro lado del cerro Kundikata, actualmente casi circundado en su totalidad por el creciente caserío de Cherán. Éste pareciera un espacio en movimiento ascendente o sobre el que los cerros ejercen una fuerza centrípeta, que de otra forma liga o unifica al caserío con “el monte”, algo que también “hacen” los mencionados espacios liminales, de acuerdo con los curadores y ancianos que así los reconocen. En todo caso, desde un espacio elevado, el chera-neco observador del paisaje circundante y de su alteración distinguirá ciertas demarcaciones convenientes, y manejará particulares nociones y sentidos de frontera, fundados en diversidad de factores y en su particular exégesis de observador.

Las diversas opiniones comunican percepciones diferentes del espacio al interior de la comunidad. El “monte” es concebido, en gran medida, como un espacio con diferentes posibilidades, ya sea por su geografía sagrada habitada por diferentes entidades que pueden dotar de riquezas lo mismo que de infortunio y desamparo, así como un espacio percibido como el origen de la comunidad. En Cherán se presenta un paisaje contrastante, cóncavo y convexo; se aprecia un caserío vivo, que se desplaza o se asoma desde su asiento resguardado, que recuerda el sitio del origen primordial, postulado por su historia sagrada.⁷ Entonces, cerros y espacios liminales se definen en función de

⁷ Según la historia sagrada, fueron espacios cóncavos o en declive donde se alojaron los antiguos tarascos en su peregrinar de Zacapu hasta el área del lago de Pátzcuaro (Alcalá, 1988); otras versiones del mito de origen, los muestran vinculados a una concavidad matriz llamada Chalchihuitlapazco o “el lugar del lebrillo de piedras preciosas” (*Lienzo de Jicalán*); en otras más, como la relación de Pátzcuaro del bachiller Martínez, se hace referencia al espacio de origen como un “bacín” (Ramírez, 1988; Miranda, 1988).

aspectos referidos a su distancia, a su utilidad doméstica y su función ritual; por ejemplo, quienes habitan en las inmediaciones o en las “faldas” de estos cerros se siguen refiriendo al lugar como “el monte” y, contrariamente, frases como “vamos ahí nomás”, “ya no vamos tan lejos”, hacen referencia a ciertos lugares: cuevas, despeñaderos, malpaíses, que son visitados por algunos curadores tradicionales, que en su momento los eligieron “para trabajar” por considerarlos alejados o solitarios.

La dinámica demográfica influye en la indefinición de los espacios, tornándolos dinámicos también. En algunos casos, sugieren dimensiones diferentes del territorio: social, simbólica, jurídica, y su unicidad; en otros casos denotan un carácter multiescalar, marcando sus propios espacios físicos internos (territorio de género, de los oficios, de grupos etéreos, entre otros); son áreas que no están definidas para siempre, cuya nominación diferenciada comunica que no preexisten como patrimonio constituido por un largo proceso de coexistencia o coevolución con el entorno (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

Los espacios del caserío y del “monte” se perciben, reconocen, domesticar, valoran y se aprovechan de formas diversas. Al monte se recurre todo el año por leña, por *tejamanil*, por *uinúmu* (hojas o agujas del pino) y por resina; en diferentes épocas también se colectan plantas buenas para comer y para curar: diversidad de setas, “quiensabe” y *nurite*, que, por su relativa abundancia, satisfacen necesidades domésticas y proveen un excedente que también tiene un destino comercial. Aunque todos ejercen su derecho al monte y acceden a éste, lo hacen por motivos diferentes y el aprovechamiento de los recursos naturales también es generador de envidias vecinales, sobre todo cuando redundan en ingresos monetarios.

Por otra parte, en la toponimia se denota la especial importancia que la población confiere a los cerros y al agua y, particularmente, a la que mana del suelo: manantial, ojo de agua, escurridero, estatus que tendría que ver tanto con el sistema de creencias sobre el origen del líquido en las entrañas de la “madre tierra” como con el contexto de su escasez en toda la región. Un par de nombres para manantial son *itsí uérakua* y *ma japundíta*, voces referidas al agua, o *itsí*, un ente vivo que brota o nace (*uérani*) como las plantas, y enfatizan que es tan abundante como

“un” *japúnda*, es decir, como “un” océano, lago, laguna. En los testimonios y explicaciones locales sobre la escasez del líquido también se aprecia la especial percepción que se tiene del agua como un ser vivo; a decir de *naná* Elisa, el agua, como la sangre en el cuerpo, fluye por venas subterráneas, que resultan afectadas con las frecuentes y pesadas caídas de árboles talados. No sólo eso, según su particular apreciación, el agua se espanta por el ruido de las motosierras y el estruendo constante que acompaña a la caída de los árboles; para ella no hay duda, la tala tiene que ver con el problema; según sus palabras, “que no ves que se espantan las venitas del agua, ésas también se secan o se mueren porque les estorbaron el camino”.

De acuerdo con las etnocartografías y con las descripciones verbales sobre el territorio, los terrenos cultivados, los cerros, las zonas boscosas taladas, los malpaíses y los aguajes son los elementos que sobresalen como referentes del territorio considerado como propio del pueblo, en tanto que algunos caminos, barrancas y árboles se señalan como marcadores de fronteras territoriales, mientras que las inmediaciones de los cerros, algunas cuevas, otras tantas barrancas, aguajes, malpaíses y macizos de bosque señalan umbrales o espacios liminales, donde son frecuentes las epifanías tanto de naturaleza buena como mala: apariciones que suscitan esperanza o temor en las personas. Cabe destacar que esta cualidad sagrada no es privativa de tales espacios, pues las apariciones, particularmente malsanas o atemorizantes, suelen darse en todas partes del territorio, incluyendo sitios al interior del caserío, hecho que, según los pobladores, antes no siempre ocurría, sino que, explican, tiene que ver con la tala inmoderada de los bosques, así como con el uso inadecuado de los aguajes y con el allanamiento de otros espacios sagrados, lo que provoca el enojo de la naturaleza y de las entidades que en ella residen, y que así responden a tales acciones depredadoras. En todo caso, son espacios cuyas apariciones efímeras, temporales o permanentes conllevan una delimitación simbólica al interior del territorio señalando su carácter discontinuo y, con su presencia en el tiempo y en todo lugar, recuerdan que existen normas y prescripciones de uso y de acceso que devienen en la ininterrumpida construcción cultural del territorio como totalidad a la que se pertenece: en el que confluyen valores de identidad y pertenencia comunitaria, así como el

sentido de un nosotros. Son espacios rituales proveedores de experiencias de vida individual y colectiva, de percepciones y valores que detonan acciones de obediencia o desacato, por las cuales las personas expresan sentidos diferentes de apropiación del territorio y de los recursos naturales que, en dado caso, se sobreexplotan o se pierden, y con ello se olvidan o desaparecen creencias, conocimientos y prácticas culturales de reciprocidad y de empatía con el territorio matriz.

En cada una de sus áreas, los pueblos dialogan con su entorno y se apropian de él cuando lo nombran, lo significan y lo delimitan, cuando lo intervienen, aprovechando y construyendo un paisaje particular; los sonidos, colores y olores del entorno, sus fuerzas y seres extrahumanos siguen ejerciendo influencia sobre la conducta y los sentidos, provocando sensaciones, deseos y sentimientos. Los pueblos reconocen la agencia de cada elemento del entorno natural, sea árbol, animal, roca, sonido o monte, y por ello pueden considerarlos como entidades sagradas o hierofanías, en la medida en que expresan una acción con intención, una modalidad de lo sagrado, un momento de la historia que merece recordarse, una experiencia numinosa que puede ser interpretada de maneras diferentes, todo lo cual deriva en la revelación de conocimiento que se hereda o socializa. De forma semejante, la relación de coexistencia con el territorio y con la naturaleza se sigue estructurando a partir de un principio de respeto que conlleva sentidos de pertenencia y de veneración hacia todo cuanto existe en el lugar, sentidos que incentivan prácticas de reciprocidad equilibrada frente al entorno siempre proveedor, en el que se ha nacido y vivido con cierta protección. Cerros, bosques, aguajes, malpaíses y accidentes geográficos se sensibilizan o se sienten, se nombran, se definen y se apropian o construyen como patrimonio cultural.

Los diversos casos de las regiones indígenas responden a lógicas culturales contrastantes que están basadas en una ética de la relación con la naturaleza, con distintas causas, prácticas y consecuencias. Retomando uno de los planteamientos de Lazos y Paré (2000: 21), podemos señalar que atender a esta vertiente de explicaciones permite constatar la constante actualización de la manera de estructurar la relación sociedad-naturaleza a través de estrategias y concepciones culturalmente definidas.

Territorios reconocidos, territorios negociados: el caso de la comunidad lacustre de San Andrés Tziróndaro

Un caso *sui generis* en el cual se gestan procesos de interacción muy particulares a través del uso, representación y aprovechamiento de un espacio sin claros referentes de delimitación es el del lago de Pátzcuaro, también denominada por los lugareños como laguna. Las comunidades purépechas han planteado sistemas de diferenciación y aprovechamiento de los recursos de un elemento geográfico aparentemente indivisible como es el lago. A través de la utilización de los mapas comunitarios o etnocartografías, pudimos identificar la forma en que éste se percibe en su totalidad y, por otro lado, cómo es apropiado para marcar el límite de cada pueblo entre la porción terrestre y la lacustre.

Los usos y costumbres de acceso a tierras y lago muestran una clara diferenciación de los entornos y contornos de dicho espacio. La orilla se refiere a la colindancia de las tierras de San Andrés con el lago, tierras que están subdivididas en parcelas de acuerdo a las formas locales de distribución de tierras en propiedad comunal; por ello el extremo norte de la orilla colinda con San Jerónimo Purenhécuaro y el sur con el rancho de Oponguio. En todos los casos, los mapas de la orilla tienen mayor detalle en el trazo, en tanto que los mapas del lago, representando su perímetro, fueron trazados con líneas menos curvadas, incluso hubo quienes lo hicieron dibujando un óvalo, marcando

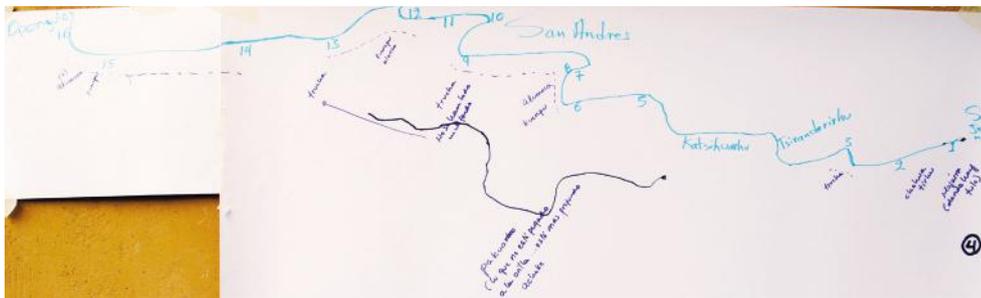


Figura 12. La orilla de San Andrés desde Tzakuajpio. San Andrés Tziróndaro. Aída Castilleja, 2011.

los lugares de los pueblos a su alrededor, enfatizando mucho las islas, incluso aquellas que —como Xarácuaro y San Pedrito— han perdido esta condición tanto por la retracción del lago como por la disminución de profundidad.

Los pescadores que rebasan los 60 años aportaron información muy puntual sobre profundidades; corrientes en el lago que marcan calzadas o flujos de mayor fuerza que corren de sur a norte y que explican como canales, callejones o vallados en el fondo del lago a los que no en todos los casos les atribuyen un origen natural;⁸ la regularidad en la dirección, fuerza y temperaturas de los vientos, distinguiendo su procedencia y siempre en asociación con la ubicación de ciertas elevaciones que circundan el lago; el conocimiento de estos vientos, que suelen cambiar a lo largo del día, es muy importante para la navegación, la pesca y para los cultivos, así como para identificar cambios por malos temporales que traen consigo las temidas culebras de agua, llamadas *kutzanda*. Este mayor detalle del conocimiento se explica por su experiencia de navegación hacia distintos destinos adonde acudían a mercar o abastecerse de productos —a Pátzcuaro o Erongarícuaro— o para asistir a fiestas y cumplir otros compromisos con familiares de pueblos vecinos, sean estos ribereños o isleños. Tiempos en los que, hasta hace tres décadas, el traslado de uno a otro paraje de la orilla comúnmente se hacía en canoa y cuando el sentido de vecindades estaba dado, fundamentalmente, por la proximidad o contigüidad a través del lago como vía de comunicación, y había embarcaciones de madera de tamaños diversos como medio de transporte que habrían requerido de la habilidad en su conducción para sortear corrientes, oleaje, vientos, lluvias. Los vínculos con la laguna, así como los procesos de fragmentación de ésta, redefinen las formas de participación comunitaria y los procesos de apropiación del territorio.

⁸ Don Fidel comentó sobre una de las corrientes más visibles, a la que denominan “el barrendero”, pues acarrea toda la basura: “siempre vienen de por allá, de Pátzcuaro, acaban acá, nunca es al revés”. Este flujo está presente en las descripciones que marcan un arriba y un abajo en el lago, correspondiendo el arriba a la porción sur, en tanto que el abajo se ubica en el seno norte. Esta distinción está asociada a una mayor dificultad de la navegación —por la dirección del viento— cuando se dirigen más rumbo a Pátzcuaro que cuando van de regreso a su pueblo.

Es común que en la descripción de las características del lago haya asociaciones directas con los cerros que lo rodean. Además de la explicación de los vientos, los cerros —por su superficie o su interior— están vinculados al agua que recibe el lago, sea de los escurrimientos o de los manantiales que brotan en algunos puntos de sus orillas, como los que reconocen en el seno sur, en áreas cercanas a Urandén y Xarácuaro, así como lago adentro. También es recurrente la mención de una conexión entre el lago de Zirahuén y Pátzcuaro a través de la parte interna de los cerros donde, dicen, se forma un canal a través del cual el primero nutre al segundo. Relación que es explicada por algunos pescadores en términos de vínculo entre lo masculino —Zirahuén— y lo femenino —Pátzcuaro—, por lo que el flujo de agua entre ambos también denota fecundación. Otra asociación, por demás interesante, es la que se reconoce con el cerro de la Acúmara, formación volcánica próxima a la ladera del cerro Zirate. Diversos testimonios señalan que dicho cerro es el lugar de procedencia de la acúmara, una de las especies más preciadas por pescadores y pobladores de comunidades lacustres: de allá viene, allá nace; se dice que por esta razón no se conoce cuál es el lugar de desove de esta especie. Como prueba de esa procedencia, se describe una fuerte entrada de agua que baja del cerro o que emerge de su interior desembocando en el lago; por ello, cuando en las aguas del lago se ve flotar hojarasca de pino y encino, piñas y bellotas de uno y otro, así como de otras especies del bosque, se sabe que la acúmara está por llegar.⁹ Pescadores de San Andrés señalan que, además del cerro de la Acúmara, algo similar —aunque en menor escala— sucede con otra pequeña elevación al sur de este pueblo. Otros testimonios refieren prácticas que solían hacer “los abuelos” al pasar por ciertos parajes en la falda del cerro María —también denominado Tariata Keri, que significa “viento grande”— en señal de desagravio por alguna falta u omisión o como petición de permiso a entidades que en ellos habitan previnien-

⁹ Uno de los testimonios, que también perfila este sentido de procedencia de la acúmara, señala que, a veces, la gente sueña con una bola de fuego que procede del cerro para caer en el lago; sueño que se asume como aviso de que la acúmara está por llegar, de nueva cuenta, al lago.



Figura 13. El cerro Tariata Keri o María. Lago de Pátzcuaro. Aída Castilleja, 2011.

do con ello castigos o enojos que pudieran causarles experiencias nefastas, incluso el ahogamiento. *Tatá* Pedro relató que sus padres, ya fuera cuando iban o regresaban de Pátzcuaro a San Andrés, “echaban” al lago algo de lo que habían comprado para que le quedara a María, en referencia a la entidad dueña del cerro del mismo nombre.

Es común que las personas mayores aludan a cambios cíclicos en la fluctuación del nivel del agua, ciclos cuya duración oscila entre los cuarenta y cincuenta años. La apertura o cierre de grietas a consecuencia de temblores es otra de las explicaciones de estas fluctuaciones y que, según recuerdan, tuvieron que ver con la erupción del volcán Parícutín y, más recientemente, con el terremoto de 1985. La constatación de los cambios se expresa a manera de testimonios que refieren tiempos pasados de mayor abundancia, cuando la laguna “estaba bien”, “cuando había pescado blanco, *tirhu*, acúmara”, o cuando el agua llegaba hasta un determinado punto reconocido colectivamente. Son cambios que se incorporan en una particular partición del tiempo.

Una forma de apropiación del lago desde los conocimientos locales consiste en resaltar el carácter animado de éste en tanto entidad

viva. La gente comenta que hay peces, porque la laguna los cuida, ya que la laguna sabe qué hacer cuando hay problemas; la laguna siente cuando hay conflictos y envidias entre pescadores por la captura del pescado. El lago también protege a los lugareños, como señaló don Adrián Santos, “es como una placa de acero, ahí caen rayos y fuerzas que nos pueden hacer daño, pero el lago nos cuida para que eso no ande cayendo por cualquier lado”. Testimonios similares de pescadores de otros pueblos de la ribera y de las islas, hablan, además —como ya lo hemos mencionado—, del conocimiento puntual del comportamiento de los peces, de la calidad del agua, de las condiciones de la laguna. Estos testimonios dejan ver que se trata de concepciones y conocimientos compartidos que explican el carácter animado y relacional de la naturaleza: la laguna siente, protege y tiene voluntad propia que se expresa en la interacción con el orden de lo humano.

El lago, de manera similar a lo que hemos registrado respecto a la porción terrestre, particularmente acerca del ámbito del cerro, está vinculado a entidades sobrehumanas que intervienen en la regulación de las conductas, tal como lo podemos inferir del testimonio de lo que solía hacerse al pasar, en canoa, por las inmediaciones de ciertos parajes del cerro María. Sentido similar al que expresó hace varios años doña Margarita —ejidataria de Erongarícuaro— cuando explicaba la disminución del aforo del manantial como consecuencia de las envidias entre los pueblos y ranchos que se beneficiaban de esa agua. Al agua, decía, hay que “procurarla”, ya que, si se descuida o siente que es la causante de envidias, prefiere esconderse, “como que se va, por eso hay que llevarle ofrenda, regalos y llegar a saludarla”. Este tipo de testimonios y explicaciones de la manifestación del carácter animado de la naturaleza, de las interrelaciones con el orden de lo humano y la manifestación de voluntad propia posibilitan la explicación de la envidia como expresión de ruptura de los principios de reciprocidad que rigen —o prescriben— las relaciones en el orden de lo social, entre éste y la naturaleza, incorporando también su cualidad sagrada.

El derecho al lago es asumido como extensión de las formas de tenencia de la tierra de uso agrícola: éstas se proyectan, por derecho de contigüidad, a partir de la “orilla” sobre el lago y, en consecuencia, ese derecho asiste —en primer término— a quienes tienen en posesión

o usufructo parcelas en los límites con el lago.¹⁰ El límite lago adentro, a decir de varios de los pescadores que colaboraron en las sesiones de trabajo, se marca por acuerdos entre pescadores y esto sucede básicamente en el caso de quienes pescan con chinchorro. Estos ajustes son permanentes, ya que, aun cuando la subdivisión es fija, los peces que son la principal razón de acceder al lago se mueven de un lugar a otro según la temporada y, a decir de don Pedro Vallejo, “uno los va siguiendo”. Tal pareciera que ha habido disminución de conflictos entre pescadores, tanto por las áreas como por las artes de pesca empleadas; el número de pescadores y el beneficio por esta actividad ha disminuido y, en consecuencia, también la presión por el recurso. Años atrás eran comunes los problemas, sobre todo por el uso del chinchorro, tanto entre pescadores como entre éstos y las instituciones federales que limitaban su uso, problemas que motivaron la formación y registro de las uniones locales de pescadores congregadas en una unión de uniones bajo control de la oficina de pesca en la ciudad de Pátzcuaro y que se constituyeron en una instancia de interlocución con dependencias oficiales para la gestión de apoyos y acatamiento de resoluciones oficiales. En el año 2000 se suscitó un conflicto motivado por la veda y decomiso de redes; la intervención institucional hacia los pescadores fue marginal y paralela a otros programas de constante o intermitente aplicación, que pretendían regular las condiciones que habrían llevado a un creciente deterioro de la cuenca, sin atender del todo la vocación pesquera, más bien atendiendo intereses turísticos, se decretó a Pátzcuaro como patrimonio cultural del agua.

Otro nivel de derechos de acceso corresponde al reconocimiento, por parte de terceros, vecinos de otras poblaciones o prestadores de

¹⁰ Este principio de contigüidad opera en lo que se refiere a la franja de tierras colindantes con el vaso lacustre. Unas y otras son propiedad federal, pero el derecho de usufructo asiste a quienes colindan con ellas mediante el registro de quienes se benefician de ellas y el pago respectivo por el derecho de uso. En campo no registramos ningún dato que aludiera a esta forma de propiedad ni mecanismos de acceso para el usufructo. En San Andrés, a diferencia de otras comunidades de la cuenca, el bosque se mantiene como área indivisa, factor que sustenta un sentido de colectividad social y de bienes comunes, mediado por instituciones y prácticas sociales en las regulaciones para su aprovechamiento.

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

servicios turísticos, de la primacía que tienen los lugareños sobre sus colindancias con el lago; en estos casos se reconocen los derechos de manera general en referencia al pueblo, sin identificar las subdivisiones internas, a excepción de algunos parajes donde desembocan caminos por los que suele conducirse al ganado para abreviar y que tienen la función de muelle para el desembarque de canoas. Prácticas que coexisten pacíficamente, en confrontación latente o constante negociación con instituciones oficiales, por cuanto que las aguas interiores son, en el derecho positivo, propiedad federal.

*Territorialidades en disputa y fricción interétnica*¹¹

Las diferentes formas y estrategias de ocupación del espacio por parte de los pueblos nahuas, mazahuas, otomíes y purépechas han sido configuradas por las historias locales propias, las cuales responden, en varias ocasiones, a estrategias de control del territorio frente actores sociales externos. La gente de San Felipe de los Alzati recuerda que era difícil “gobernar” sobre tanto terreno y era difícil evitar el saqueo de madera, por esta razón algunas familias se fueron a habitar lo que hoy es San Cristóbal, que con el tiempo se fue desvinculando hasta convertirse en una comunidad independiente y adscrita a otra tenencia. Posterior a la división de las diferentes localidades que conformaban anteriormente una sola unidad territorial, hubo también enfrentamientos violentos entre ellos, por ejemplo, las disputa entre Zirahuato y San Felipe por la jurisdicción de la pirámide que se encuentra en el cerro Coatepec, frontera de los territorios de ambas comunidades. De igual forma, la presencia de mestizos y otomíes ha devenido en procesos de fricción interétnica que, entre otras cosas, han generado formas diferenciadas de apropiación del territorio, así como distintas y, en ocasiones, divergentes posiciones ante los conflictos territoriales.

La comunidad purépecha de Cherán también ha vivido procesos de fragmentación, rupturas y disputas y, como anunciamos, ha inicia-

¹¹ Este concepto lo retomamos del planteamiento elaborado por Cardoso de Oliveira (2007: 56), quien desarrolló un modelo de investigación que denominó fricción interétnica "como una forma de describir la situación de contacto entre grupos étnicos irreversiblemente vinculados unos a otros, a pesar de las contradicciones —expresadas a través [de] los conflictos (manifiestos) o las tensiones (latentes)— existentes entre ellos”.

do un proceso que busca la rearticulación de las formas de ocupación del espacio a partir de conflictos tanto al interior como al exterior del territorio. Por ejemplo, algunos cheranecos refieren experiencias negativas con funcionarios o trabajadores oriundos de Tanaco, que en su momento formaron parte del gobierno municipal, a los pobladores de esa tenencia se les ha acusado de “talamontes” o “pelamontes”, y posiblemente a causa de esto no se los considera como parte de Cherán. Esta situación pone de manifiesto la ausencia de un sentido de comunidad, de una conciencia comunitaria o de un sentido de “nosotros”, que se supone paralelo a la coexistencia prolongada en un espacio común (Boege, 2008).

En estas condiciones, la identificación de Tanaco con un “nosotros” que implica prácticas, reglas y normas relativas a la conducta solidaria, a la propiedad comunal y a la distribución de la riqueza es algo que, al parecer, no preocupa a ninguna de las partes, que, además, manejan un sentido de “lo nuestro” un tanto divergente, particularmente en el caso de los recursos del bosque. La disputa por la explotación de la madera está atravesada por normatividades contrapuestas que parten de la costumbre y la pertenencia asumida o reconocida, así como del derecho positivo, muchas de las veces dejando al margen la norma tradicional. Con ello se patentiza la voluntad de Tanaco de regirse de manera independiente, de vivir al margen de su cabecera civil, de ejercer el derecho a la madera de forma confrontadora, apropiándose de ella a través de maneras divorciadas de las reglas de propiedad colectiva. En estas condiciones no existe correlación entre territorio compartido, identidad comunitaria (López, 2004), fuerza cohesiva del grupo, y patrimonio considerado colectivo entre entidades socioterritoriales adscritas a una misma administración municipal.¹²

En el caso de la sierra-costa, los nahuas buscaron crear nuevos núcleos de población en la franja costera debido a la usurpación y compra de terrenos comunales en los alrededores de Huahua, San Pedro Naranjestil y otras localidades numerosas pobladas, como

¹² Esta relación se modificó luego del reconocimiento del gobierno de Cherán bajo un régimen de usos y costumbres que, desde febrero de 2012, ha obligado a hacer adecuaciones a la administración municipal.

Aquila y Maquili. Previendo las intenciones de expansión hacia las porciones bajas por parte de los advenedizos, las comunidades indígenas comenzaron a desplazarse hacia las playas con el fin de asegurar sus territorios (Juan García Ayala, Graciano Jiménez Mendoza, Natalio Jiménez Reyes, María Reyes Tolentino, comunicaciones personales). La zona costera fue en un tiempo el último bastión controlado por indígenas, pero hacia el oriente los mestizos penetraron aparentemente sin mucho problema, como fue el caso de Cuilala, Tizupan y Huahua. Aun así, Pómaro, Coire y Ostula son unos de los pocos pueblos que han resistido a ello. En esa medida, siguen manifestando abiertamente su posición antimestiza. Así, los asentamientos antes temporales al pie de la costa se convirtieron en permanentes.

Un factor que aceleró el desplazamiento fue la construcción de la carretera nacional que cruza actualmente todo el litoral michoacano, desde la Boca de Apiza hasta el delta del río Balsas. La construcción de esta vía de comunicación atrajo mucha gente de otros lugares, además de los mestizos de la zona. Las comunidades vieron que sus terrenos comunales no sólo eran amenazados por los *kixtianos*,¹³ a ello se sumaba el Estado mexicano y la gente fuereña que llegaba a trabajar en la construcción y que se instalaba en los terrenos de la comunidad sin pedir permiso. La carretera costera recrudeció los conflictos territoriales, pues como toda vía de comunicación las disputas se suscitaron en torno a ella y a su control, debido a que ésta proporcionaría nuevas fuentes de ingreso, y éstas por supuesto serían disputadas.¹⁴ La usurpación, la escasez de tierra, el cambio de uso del suelo y la construcción de la carretera los obligó a bajar cada vez más hasta llegar a la costa.

¹³ Como señalamos, con este término se hace referencia a gente externa al grupo, sobre todo a los mestizos que han llegado a invadir las tierras comunales. En contraste, la voz “naturales” es empleada por los nahuas para referirse a sí mismos y, cuando es utilizada por los mestizos, tiene una connotación despectiva.

¹⁴ Recientemente se han suscitado conflictos entre mestizos de San Pedro Naranjito e indígenas de Cachán de San Antonio por los terrenos comunales que esta última posee sobre El Naranjito, una de las playas con mayor atractivo turístico en la zona. A tal punto ha llegado la disputa que se implementaron medidas inmediatas para que algunas familias de Cachán ocuparan lo más pronto posible esos terrenos.

Las invasiones mestizas después de 1960 cambiaron el panorama productivo de las comunidades nahuas. La compra de terrenos comunales, la implantación y especialización de la zona de Coalcomán en la cría de ganado mayor, las políticas del agro mexicano y el aserradero terminaron no sólo por modificar el paisaje, sino las mismas técnicas agropecuarias de los indígenas. Grandes extensiones de bosque fueron taladas y convertidas en pastizales para hatos para el ganado. De hecho, esta práctica fungió como estrategia de colonización de las tierras comunales.

Con el impulso de la “revolución verde” por parte del Estado comenzaron a popularizarse los agroquímicos, el tractor y la semilla híbrida. El paisaje fue dominado por grandes extensiones desmontadas, pastizales y por cercas de madera y de alambre de púas que fungían como signos de la propiedad privada y de las formas de vida que llegaron con los mestizos. Casi se abandonó el cultivo de plantas como el algodón, el frijol, el camote, el tabaco y la caña, reduciéndolos al mínimo. En otras palabras, las percepciones mismas sobre el territorio, el paisaje y el ambiente cambiaron.

Este proceso de lucha territorial de larga duración entre nahuas y mestizos por los recursos materiales y simbólicos del territorio ha significado la competencia entre dos modos de organización, concepción y aprovechamiento del espacio. Esta modificación y apropiación del espacio, donde el aserradero, la ganadería extensiva, la propiedad privada, las alambradas y las cercas han seccionado y talado grandes extensiones del territorio, es asociada por los indígenas a una forma de vida particular: la de los rancheros o “gente blanca” y que se contraponen a la producción de las condiciones materiales de existencia basada en la agricultura de rotación, la caza, la recolección y el pastoreo libre, asociadas todas al ciclo ritual *xupanda-tonalco* (lluvias-secas). La coexistencia de estas dos maneras de apropiarse del espacio ha contribuido a la creación de conflictos entre ambos grupos, promoviendo procesos de diferenciación étnica y socioeconómica.

La colonización de los espacios comunales se ha llevado a través de la ganadería. Los mestizos “echan” el ganado hacia las tierras de la comunidad y después se levantan alambradas y cercas; esto es lo que les ha permitido ganarles terreno a las familias nahuas. De hecho, afirma Cochet

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

(1991: 133) que el ganado siempre precedía a su propietario en la conquista de los espacios comunales. De esta manera, las alambradas y el ganado se han constituido en símbolos del mestizo y en signos que denotan valores negativos, que muchas veces se expresan en las historias y cuentos locales donde el ganado y su dueño están vinculados al Diablo. El surgimiento de cercas limitó la rotación de la técnica de tumba, rosa y quema; el pastoreo libre y los productos forrajeros se vuelven privados; se reduce el acceso a recursos como el agua que antes estaban disponibles; el renuevo forestal disminuye en las zonas ganaderas y además se generalizaron los grandes potreros para cría de animales.

Mientras los mestizos gozan del capital que les permite concentrar la venta y cría de ganado, los indígenas han tratado de mantener sus espacios mediante un sistema de rancherías y un sistema económico



Figura 14. Ganado pastando en potreros de Chinicuila. Aída Castilleja, diciembre de 2010.

basado en la agricultura de temporal que los ha colocado en desventaja económica. Leonard (2001: 197) apunta que los grandes cambios que se han venido dando a lo largo del siglo no han hecho sino reforzar el papel tradicional de la ganadería como clave del poder político y económico, aun cuando el proceso global de modernización del campo impulsa nuevas especializaciones productivas.

Este complejo entramado de relaciones de poder contradictorias entre *kixtianos* o naturales, y otros grupos y actores sociales, además de devenir en procesos de fricción interétnica, no es una composición que excluya las relaciones con la otredad, al contrario, se alimenta de éstas mediante las constantes experiencias que los nahuas mantuvieron y aún mantienen con los “otros”, tan lejanos cuando simbólicamente se les excluye de la vida comunal a través de la construcción identitaria, pero tan próximos en las relaciones sociales, como es notorio en las alianzas productivas o las relaciones familiares que ligan a muchos de los mestizos con los indígenas.

En sí, la convivencia con los *kixtianos* es más común de lo que se puede pensar, puesto que muchos indígenas dependen económicamente de los mestizos. En esos casos, normalmente no se hace una distinción entre mestizo e indígena y son apreciados, pero a nivel general, es notoria una posición antimestiza tras la pérdida del control en las tierras comunales. De igual forma, este discurso contra la otredad se ha alimentado de otras perspectivas históricas, como la idea que se tiene del español (vinculado al mestizo o la gente blanca), como saqueador del oro de los indígenas en la época colonial; percepción que continúa dadas las experiencias del mal gobierno en la época de la cristiada. El gobierno que hace unos años quiso comprarles las tierras, y las múltiples facetas del mestizo en los terrenos comunales también han sido factores que derivaron en una percepción renuente hacia “el exterior”, tras la situación real de desigualdad.

Algunos pobladores de la comunidad manifiestan abiertamente la intención de recuperar las tierras que están en manos de los mestizos, aunque todavía no hay una organización como tal dispuesta a hacerlo. Sin embargo, la intención está presente y ésta es alimentada por los discursos de identidad indígena y la percepción de opresión en la que ellos consideran que están viviendo. Por el contrario, muchos

mestizos que llevan “años” viviendo en la comunidad e incluso nacieron en ella consideran que por tales motivos también tienen derecho a la propiedad de la tierra.

Los pobladores de la comunidad siguen manifestando la idea de no dejar que los mestizos se extiendan hacia otras partes comunales, aunque ellos mismos, los nahuas, les han vendido tierras a los mestizos. Más de un comunero ha comentado que no es buena la mezcla de sangre porque la sangre indígena y la española son contrarias.

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

En el caso de la comunidad otomí de San Felipe de los Alzati, las disputas por el territorio ligadas a procesos de fricción interétnica han estado íntimamente vinculadas a la historia agraria local. La gestión colectiva por el reconocimiento de la propiedad comunal de la tierra comenzó en 1925, pero no fue sino hasta 1956 cuando se emitió la resolución presidencial del reconocimiento de las tierras de San Felipe como propiedad comunal. Finalmente, en 1962 les fue otorgada la carpeta básica con los límites y los documentos oficiales que completaba el reconocimiento estatal de la propiedad colectiva de la tierra. En el primer censo realizado se registraron 80 personas como comuneros de San Felipe, pero actualmente llegan a 1 700 comuneros aproximadamente. Cuando se formaron como comunidad empezaron a tener asambleas, ya que antes sólo tenían reuniones esporádicas para organizarse.

En el caso del ejido de San Felipe, éste se formó en 1936 con gente de Angangueo, Ocampo, El Rosario, Guanajuato, además de algunos sanfelipeños; la mayor parte de los ejidatarios son mestizos que fueron dotados de esas tierras. Inicialmente los propios comuneros los dejaron incorporarse y coordinarse en la tenencia de San Felipe, sin embargo, pronto comenzaron a tener conflictos respecto a la normatividad de uso, manejo y acceso del territorio. Uno de esos problemas fue la venta de tierras que en 1981 se realizó a la empresa Rexcel (fábrica dedicada a la producción de aglomerados); esto resultó en la invasión de más tierras comunales. El acuerdo de la venta de tierras contempló la entrega de una parte de las ganancias al ejido, sin embargo, la Rexcel ha sido acusada por los pobladores de la tala de árboles frente a lo cual la empresa instaló un vivero que entrega pinos para “compensar” la pérdida de superficie boscosa. En los años 70 del siglo xx llegó a la comunidad la Unión Popular Revolucionaria Emiliano Zapata (UPREZ), encabezada por Efrén Capíz, lo que, según el comisario de bienes comunales, fortaleció la organización campesina y contribuyó a la recuperación de algunas tierras que estaban en manos de los caciques mestizos de la región.

Actualmente, los conflictos entre el ejido y la comunidad se han acrecentado sin llegar a generar una ruptura; uno de dichos conflictos fue en torno al panteón comunal y ejidal, además de problemas por linderos, ya que los comuneros dicen que los ejidatarios tienen invadidas 55 hectáreas. El comisariado ejidal fue cesado de su cargo debido a dichos conflictos. Ahora la oficina del comisariado ejidal se encuentra en los terrenos del ejido y ya no en la tenencia. El último comisario elegido fue detenido por la policía y actualmente se encuentra en la cárcel por vínculos con el crimen organizado. Estas diferencias se expresan también en las respuestas frente a las políticas públicas, pues, como mencionamos, el ejido aceptó la entrada del Procede y la comunidad rechazó el Procecom, con todas las implicaciones que ello tiene. Además de los ejidatarios mestizos, hay “avecindados” que no nacieron en San Felipe, pero que ahí viven. Ellos son los que reclaman la pequeña propiedad privada de los terrenos que adquirieron, tanto en el ejido como en la comunidad. Por su parte, en el estatuto comunal se estableció que los comuneros que quieran mantener sus derechos

agrarios deben tener su acta de nacimiento en Zitácuaro, municipio al que pertenece San Felipe.

Pero los conflictos por las formas de ocupación del espacio y la normatividad local de acceso al territorio también generan tensión al interior de la comunidad; un ejemplo de ello fue cuando una familia de la manzana del Ojo de Agua cercó su terreno por donde se hallaba una verada de uso común, lo que les causó problemas con unas vecinas porque les servía de paso a otro terreno y por ello estas vecinas demandaron a la mencionada familia. Para mediar en el conflicto intervinieron las autoridades agrarias y, finalmente, el comisariado resolvió que el terreno es del señor Alberto y que, si él no quería, no estaba obligado a darles derecho de paso.

El Estado, la normatividad local, el mercado y otros actores

Otras de las dinámicas en que se concretizan las disputas por el territorio son las que se establecen en los procesos de imposición, negociación o rechazo de las políticas implementadas por el Estado. Un caso que nos permite ilustrar lo anterior son los procesos de disputa y negociación en torno al acceso y control de los recursos del lago de Pátzcuaro.

En el mandato constitucional el lago es propiedad federal, incluyendo una franja de tierra que lo circunda cuya extensión —variable a lo largo del perímetro— ha ido ensanchándose paulatinamente a consecuencia de la retracción del lago.¹⁵ Esta propiedad también faculta al Estado a la emisión de otras leyes y regulaciones en materia del aprovechamiento de los recursos naturales asociados al medio lacustre, particularmente los pesqueros. En contraste, desde el sentir y las prácticas de sus pobladores, particularmente desde quienes forman

¹⁵ El artículo 27 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos consigna que las aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional son propiedad de la nación. Existen además leyes particulares y facultades en esta materia que se otorgan a los municipios, que tienen como finalidad la regulación de condiciones específicas. En 2004 se decretó la Ley de Aguas Nacionales, que es una ley reglamentaria del artículo 27 constitucional y, como tal, es de orden público e interés social, que tiene como finalidad regular el aprovechamiento hídrico orientado a un desarrollo sustentable. Además de estas regulaciones, existe la Norma Oficial Mexicana PROY-NOM-036-PESC-2005, Pesca, para la regulación de la pesca multiespecífica del lago de Pátzcuaro, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* en marzo de 2007.

parte de comunidades indígenas de la ribera y de las islas, el tiempo y la larga ocupación de sus territorios les confiere el derecho sobre el lago, los peces y los pastos que crecen en su orilla, sin que ello corresponda a un sentido estricto de propiedad. Decía un pescador de San Andrés: “Pues será de Dios, pero nosotros [en referencia a los pescadores de éste y otros pueblos vecinos] somos los que siempre aquí hemos estado”, matizando que el mayor derecho les asiste a los isleños porque es lo único que ellos tienen, haciendo referencia a la escasez de tierra para cultivo.

La confluencia de estos dos sentidos de propiedad o apropiación ha incidido en las modalidades de acceso al lago, en las regulaciones sobre la actividad pesquera, en las prácticas y acciones de protección de los recursos. Son condiciones que han generado disputas y tensiones, sean éstas latentes o detonando francos conflictos como el que se desencadenó en el año 2000, cuando se impuso una veda temporal que llevó a una protesta por parte de pescadores que derivó en órdenes de aprehensión en contra de quienes encabezaron esta resistencia frente a funcionarios de oficinas federales, y luego al encarcelamiento e indulto de dos pescadores (Martínez, 2002).¹⁶ Esta confluencia y confrontación también se expresa en la explicación de las causas y de las acciones tendientes a la regulación o reparación del deterioro ecológico, en las cuales, como veremos más adelante, se hacen presentes —desde las concepciones y voces de los pescadores— preceptos normativos, éticos, de una relación con la naturaleza que difiere sustancialmente de los argumentos sustentados por quienes, desde oficinas públicas e instituciones académicas, explican y, en consecuencia, intervienen, definiendo estrategias de recuperación ecológica.

Los pescadores con quienes hemos trabajado narran experiencias de participación en proyectos encabezados por la Comisión Nacional de Pesca, cuya sede regional se encuentra en la ciudad de Pátzcuaro.

¹⁶ A decir de los pescadores, y como está documentado en diversos estudios y documentos públicos, desde la década de 1980 había sido instrumentada la veda parcial en el lago de Pátzcuaro, la cual se llevaba de manera intermitente y siempre resultando en procesos de negociación entre las instituciones y los pescadores, como fue la implementación de programas de empleo temporal que se orientaron a la extracción del lirio o la apertura de canales para favorecer la circulación del agua.

Hablan de experiencias que los han llevado a lugares distantes, “para que aprendamos de lo que por allá hacen”, decía don Andrés Ignacio al platicarnos cuando fue a Tampico, como también de iniciativas oficiales para la elaboración de diagnósticos “participativos” y de estanques y corrales para la protección de algunas especies, “venían los ingenieros y técnicos, pero ellos sabían de otras cosas, no de este lago o será que no les entendíamos”. La manera de hablar de estas experiencias difiere del sentido que le otorgan al trabajo cuando hablan de lo propio, como lo hizo sentir don Andrés cuando refirió su trabajo allá, “en Pesca, en los estanques, pero lo mío es acá en el lago”. Otro pescador, vecino de don Andrés, relató su experiencia con un ingeniero que venía de Poza Rica, le pedía hacer unos corrales en el lago para resguardar pescado blanco que traían de los estanques de Pesca, “bueno, yo los hacía porque así mero quería él, pero los primeros que echamos, luego luego salieron panza p’arriba, bien muertos”. Al final el ingeniero le decía que él era su maestro: “Ellos [los biólogos, los ingenieros] saben de los libros, uno sabe del trabajo”. En los últimos años han iniciado procesos que parecen delinear otros derroteros: hay experiencias que, iniciadas a partir de propuestas de instituciones gubernamentales o académicas, se han propuesto llevar a cabo tareas para la recuperación del achoque (ajolote) que, estando en peligro de extinción, es una de las especies emblemáticas del lago tanto por su valor nutrimental como por sus cualidades curativas. Son experiencias que han involucrado la confluencia de conocimientos académicos y técnicos y nuevas formas de organización para la conservación de esta especie endémica.¹⁷

Las políticas públicas y los procesos de monetarización de las economías locales han generado cambios en las formas de producción agrícola, lo que a su vez ha ocasionado transformaciones en las estra-

¹⁷ En estos trabajos han participado investigadores y estudiantes de la UNAM y de la UMSNH. Se han fortalecido a través de una investigación encabezada por A. Argueta (CRIM-UNAM), que formó parte del proyecto “Conservación, desarrollo, aprovechamiento social y protección de los conocimientos tradicionales de México” (Foncicyt 95255); este trabajo, en el que concurren actores locales diversos, ha generado no sólo un espacio para dialogar a partir de conocimientos de distinta índole, sino también nuevas formas de relación para la resolución de los problemas que aquejan a los pobladores y a su lago.



Figura 15. Estación de cría de achoque, iniciativa familiar. Janitzio. Aída Castilleja, 2010.

tegias de ocupación del espacio. En la comunidad otomí de San Felipe de los Alzati, la gente sembraba trigo, maíz, habas, chícharo, maíz punteado y había más agua. Con el tiempo comenzaron a producir durazno y aguacate para comercializar en una escala regional. Pero un proceso que ha impactado fuertemente las formas de producción y de ocupación del espacio ha sido el cultivo en viveros de la nochebuena que inició hace poco más de dos décadas.

Las autoridades agrarias de la comunidad estiman que la producción de nochebuena es de aproximadamente un millón de plantas anuales.¹⁸ El primer vivero de producción de flor fue conocido como el del Morro, que sigue funcionando, y comenzó a operar desde hace 30 años; actualmente hay alrededor de 300 productores de nochebuena en la comunidad. Así, dos hechos que transformaron el paisaje y las formas de producción de San Felipe fueron la instalación de invernaderos y la incorporación de agroquímicos, lo que vino en detrimento de los sistemas agroforestales de milpa, el cultivo de flores a campo abierto, principalmente de gladiola, y los huertos. Estos sistemas mantenían una producción basada en el policultivo, que ha ido disminuyendo frente a la intensificación de los monocultivos tanto de flores como de aguacate Hass e incluso de maíz.

Al auge de la producción de flores llevó a la generación de políticas públicas municipales y estatales que han promovido la ampliación e intensificación de su producción. En diferentes ocasiones los productores han recibido, por parte del gobierno estatal, cursos de capacitación para la producción de nochebuena. Según información de la oficina de Desarrollo Social del municipio de Zitácuaro (comunicación personal, 2010), se aplican tres programas destinados al campo; el primero es el de los llamados “activos productivos” que apoyan la producción agrícola para la comercialización, en el que San Felipe de los Alzati es considerado la zona productora de flor de nochebuena más grande del mundo. Las comunidades mazahuas de Crescencio Morales y Francisco

¹⁸ La producción de la flor requiere la utilización de agroquímicos como Valagro (Syngenta Biologicals, 2024) o Abono Master Grower, así como de otro llamado ULTRA-SOLUBLE 20-20-20. Además, los propios productores realizan mezclas de abonos “caros” y “baratos”.

Serrato están consideradas como productoras de aguacates de “buena calidad”, y el gobierno municipal ha querido formar una unión de aguacateros. El apoyo que da el municipio responde, dicen los funcionarios, a lo que solicita el productor: herramienta, invernadero, materiales, etc. Sólo se necesita que tengan tierra para solicitar el apoyo. También dan semilla de maíz mejorado, pero es lo que menos se apoya porque es lo que menos solicitan; ello se explica en parte porque la superficie de tierras destinadas a la milpa ha disminuido. Además, los programas municipales contemplan la promoción de productos, encuentro de productores y agronegocios, es decir, la incorporación del capital a la producción agraria. El impulso de estos agronegocios inició con la flor de nochebuena, la producción de zarzamora y el servicio de fletes, para lo cual se realizan eventos como Expovall en Morelia, uno en el Estado de México, así como un Festival Cultural y Artístico de la Flor de Nochebuena que se realiza cada año.

En la escala local, la normatividad tradicional sobre el acceso a los recursos de uso común entra en disputa y tensión frente a las regulaciones estatales. Ello lo hemos podido observar en torno al manejo de los manantiales en San Felipe. Los ojos de agua de gran flujo de agua están regulados por la Conagua, sin embargo, nadie es dueño de los ojos de agua pequeños, que son utilizados por la comunidad en labores cotidianas y rituales.

El ojo de agua del paraje nombrado El Chirimoyo consiste en tres pequeñas pozas; en las dos más pequeñas se encuentran las salidas de agua y están delimitadas por piedras grandes y “trabajadas” por las señoras que lavan ahí. Nos relata una abuela que antes cada poza tenía su piedra para lavar, aunque ahora poca gente le da este uso porque ya cuentan con agua entubada hasta sus casas. En las pozas se siguen realizando actividades rituales y colocan ofrendas para el “santito del agua, el dueño del agua”, y hacen esto el Sábado de Gloria para que el agua no se termine.

Este ojo de agua es comunitario, sin embargo, a unos metros de ahí se encuentra una pequeña represa de diez metros, aproximadamente, donde el propietario del terreno acumula el agua para riego. Nos cuenta una abuela y su hija que el señor intentó quedarse con el ojo de agua, pero el resto de los habitantes del paraje decidieron demandarlo, y para

ello hicieron una recolecta de firmas en la que todos participaron; “el asunto llegó hasta Morelia”, nos dice la señora, y lograron que el ojo de agua siguiera siendo comunitario. Así es con todos los ojos de agua, nos comenta la señora, aunque queden dentro del terreno de una persona, son comunitarios y deben dejar el paso libre para todos. Sin embargo, el señor logró quedarse con el resto del agua que corre por el pequeño canal apenas unos 15 metros alejado del manantial.

Política forestal, tala clandestina/criminal y regulación social en el acceso al aprovechamiento de los bienes comunes

Una de las problemáticas ambientales que más aquejan a los territorios indígenas de Michoacán, es la relacionada con los bosques y las selvas, es decir, con los ecosistemas, muchas veces reducidos a su dimensión forestal, aunque en términos generales implica procesos de negociación y conflicto en torno a la propiedad de las tierras, normatividades sobre el uso y aprovechamiento de los recursos, que han devenido muchas de las veces en pérdida de la biodiversidad, ruptura del tejido social y, no pocas veces, en procesos emergentes de resistencia, de los cuales hablaremos más adelante. Siguiendo el argumento anterior, la acción y efecto de las formas de manejo coexistentes, las regulaciones y políticas públicas relativas a bosques, aguas y tierras de uso agrícola, han favorecido la privatización y cambios de uso de los suelos, la tala clandestina y la comercialización de los recursos naturales renovables y no renovables.

En contraparte, aunque no siempre de manera exitosa, desde hace más de 70 años se han sucedido diversas declaratorias de áreas que son reconocidas por su biodiversidad buscando atenuar el riesgo de deterioro ecológico. Las fechas de los decretos marcan, por lo menos, dos grandes periodos (1936-1954; 1986 a la fecha), lo que conlleva parámetros y procedimientos distintos no sólo por las características de las declaratorias, sino también en cuanto a la existencia y características de los planes de manejo correspondientes a cada una. Bajo la categoría genérica de áreas naturales protegidas, en el estado de Michoacán existen once declaratorias que suman en conjunto 360 962 ha (Conanp, 2001). De ellas, siete se ubican en nuestras áreas de estudio; nos detendremos en el caso de la Reserva de la Biosfera Mariposa

Monarca (RBMM), sobre la que hablaremos más adelante. Además de estas áreas de jurisdicción federal, existen 17 zonas sujetas a conservación ecológica y ocho parques urbanos ecológicos cuya jurisdicción es estatal; se trata de áreas que difieren en la modalidad de tenencia de la tierra, habiendo tierras federales, privadas, estatales, ejidales y de comunidades indígenas.

Cuando realizamos la primera visita a la comunidad mazahua de San Mateo hace algunos años, el primer acontecimiento que nos sorprendió fue la detención de unos talamontes por parte de los miembros de la comunidad. En esa ocasión nos comentaron que los talamontes eran de la manzana de Macho de Agua, perteneciente a la misma localidad. El comisario nos dijo que ahora la comunidad se iba encargar del problema, porque “ya los han agarrado otras veces y las autoridades los sueltan”, aunque, finalmente, los comuneros accedieron a entregar a los talamontes para no incrementar el conflicto. Ésta es la dinámica a la que cotidianamente se ven enfrentadas las comunidades indígenas del oriente de Michoacán.

La explotación de recursos forestales ha sido una actividad constante tanto para el consumo doméstico como para la obtención de dinero. La producción de madera a gran escala tiene uno de sus orígenes en la Colonia y estuvo relacionada con actividades como la minería y la introducción del ferrocarril a finales del siglo XIX (Oehmichen, 2005: 130); los primeros grandes aserraderos se concentraron en la ciudad de Zitácuaro. Ya en la primera mitad del siglo XX las comunidades tuvieron fuertes conflictos con los exhacendados del Estado de México que intentaban apoderarse de los bosques mazahuas, mientras en el vecino estado invadían las tierras comunales del pueblo mazahua. (Oehmichen, 2005: 131). Con el reparto agrario, los terrenos forestales fueron restituidos a los comuneros y además se les otorgó una dotación ejidal.

El Estado promovió la explotación forestal por medio de empresas madereras, principalmente para la producción de durmientes del ferrocarril, dejando pocos beneficios a la comunidad,

ya que los principales o únicos beneficiarios fueron los rapamontes y los funcionarios gubernamentales ligados a esta actividad. Fabila advirtió que el dinero que obtenían los comuneros por la explotación forestal era administrado

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

por el Banco Nacional de Crédito Ejidal, institución que entonces se había negado de manera persistente a entregarles el dinero proveniente de esta actividad a los indígenas de Nicolás Romero, Crescencio Morales, Francisco Serrato, Donaciano Ojeda con diferentes excusas. Entre otras, se decía que los indios no sabían administrar su riqueza (Oehmichen, 2005: 132).

Entre 1956 y 1976 el gobierno declaró una veda forestal para combatir el desmonte; con ello, lejos de disminuir la tala, ésta continuó, pero ahora de manera clandestina; el precio de la madera decayó y la explotación forestal quedó fuera del control de las autoridades y de la comunidad. Al derogar la veda, “se propició una acelerada explotación del bosque que pronto convirtió a Michoacán en el tercer productor forestal del país (E. Zárate, 1987)” (Oehmichen, 2005: 133). Esta actividad ha sido un negocio ligado a las autoridades locales y particularmente al Partido Revolucionario Institucional,¹⁹ que controlan aserraderos y redes de intermediarios para la venta de madera.

A esto se han sumado las diferentes declaratorias²⁰ de protección desde 1980 hasta el año 2000, cuando la zona de resguardo fue ampliada y se emitió el nuevo decreto ahora con el estatus de Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca (RBMM), y la presentación del plan de manejo correspondiente; en 2008 esta reserva quedó inscrita en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO. Estas políticas de protección ambiental han sobrepuesto diferentes figuras jurídicas de propiedad, acceso y disfrute del territorio a nivel estatal, nacional e internacional sobre la propiedad social, comunal y ejidal de la tierra, y de la normatividad local que regulaba el acceso al territorio.

El impacto de la reserva en las comunidades mazahuas y otomés ha sido desigual; en el caso de San Mateo, la mayor parte de la gente con la que hemos podido conversar desconocen que parte considerable de sus bosques forman parte de la reserva, ello precisamente porque no se consultó a las comunidades sobre la aplicación de esta política

¹⁹ Esta situación puede contrastarse con las notas publicadas en *La Jornada* los días 26 de enero y 21 de junio de 2007, y 22 de septiembre de 2008.

²⁰ Un año después de dar a conocer las zonas de refugio de la mariposa monarca en la revista *National Geographic*.

ambiental. Por otro lado, para los pueblos, el bosque, los cerros y peñas, es decir, la geografía física del territorio, así como la propia mariposa monarca, tienen una significación central en términos sociales y culturales. Las mariposas son las “ánimas” de los difuntos que llegan a visitar a sus familiares con motivo del Día de Muertos.

Bruno vive en el paraje conocido como el Tigrito, cerca de donde llega cada año la mariposa monarca durante una semana para descansar antes de arribar a la zona principal de hibernación. Él contó que a la mariposa le gusta el cedro, ahí llega, pero cuatro días después se va a Anganguero, donde ya se queda. La zona donde se encuentra la mariposa es boscosa y predominan el cedro, el oyamel y el pino michoacano. Bruno ha identificado las zonas a donde llegan las mariposas y los árboles específicos a los que llegan, “ahora le tocó a éste”. Muchos de los pobladores de las comunidades mazahuas, al igual que Bruno, conocen el ciclo de llegada de las mariposas y las zonas a donde arriban. Ellos perciben la llegada de este lepidóptero como algo “bonito”, lo que genera una forma particular de percepción del paisaje. Respecto al aprovechamiento forestal, Bruno nos platica que él ha luchado por conservar el bosque, pues ya quedan muy pocos árboles a pesar de que han ido reforestando. El problema lo constituyen los talamontes, de los cuales hay algunos oriundos de las comunidades. Dice que él cuida el bosque porque es de la comunidad, no sólo de una persona, aun cuando el terreno esté asignado a alguien. Por ello dice que “sólo por conciencia reforestamos, como la ardilla que también es sembradora, como nosotros saca las piñas y ahí están las semillas del pino y las entierra. Hay que cuidar el bosque para el futuro, no para nosotros”.

San Mateo y San Felipe han sido objeto de políticas ambientales, como parte de su incorporación a la RBMM reciben recursos económicos de dos programas; uno es el pago por servicios ambientales de la Conafor y el otro proviene del programa Lerma-Cutzamala. Asimismo, reciben apoyos del programa Procampo, pero son pocos los que siembran maíz para registrarlo y tiene que ser mínimo una hectárea. En San Felipe lo máximo que siembran son dos hectáreas.

Los programas de reforestación están a cargo de la dirección de la Reserva. Para la gestión administrativa de la RBMM, diversas instituciones han creado el Fondo Monarca, un fondo concurrente para el



Figura 16. Arribo de la mariposa monarca a los bosques de San Mateo o Crescencio Morales. Rodolfo Oliveros, 2010.

pago de servicios ambientales, que compensa el no aprovechamiento forestal por parte de las comunidades, con miras a preservar el bosque. El pago de estos servicios, como mencionamos anteriormente, está a cargo de Conafor y del Fondo Monarca; cada institución aporta \$384.00, o la cantidad sumada de ambas instituciones se entrega una vez al año por cada hectárea “bien conservada”. Dicen los funcionarios de la reserva que los pagos deben hacerse en asamblea para evitar conflictos con las comunidades, debido a que en ocasiones los representantes no entregaban el dinero. Sin embargo, en nuestra experiencia de campo hemos encontrado fuertes conflictos por el dinero otorgado a las comunidades, mientras que muchos habitantes, además, desconocen la existencia de estos programas.

En principio, el plan de la reserva implicaba la participación de las comunidades, pero esto no ha sucedido, simplemente han sido receptoras de estas políticas públicas. En la escala municipal, las políticas ambientales tienen otro matiz; en primer lugar, porque la dependencia de ecología únicamente se encarga de dar pláticas en las

escuelas y generar programas de reforestación con niños, sin que tengan una mayor incidencia; en ocasiones se relacionan con la dirección de la reserva para combatir los incendios forestales. Como parte de los programas de la RBMM, se encuentran los encaminados a la reforestación y reposición de árboles en las zonas de amortiguamiento y las zonas núcleo ubicadas en las comunidades mazahuas y otomíes. El encargado de los trabajos de reforestación, en San Felipe de los Alzati, ha tomado cursos en la reserva federal y durante una de las jornadas de reforestación nos explicó la dinámica y la visión que tienen de estos programas.

En la jornada de reforestación a la que asistimos sólo se plantó una especie de pino en la zona de amortiguamiento, pero también se realizaron trabajos en la zona núcleo donde, además, se plantaron oya-meles. Para los trabajos se contratan peones de la comunidad y se les paga \$100.00 el jornal, aunque generalmente gastan \$30.00 en su alimentación.

El encargado conoce la situación del bosque y las problemáticas que hay en torno a la tala y la plantación de aguacates. Dice que en San Felipe de los Alzati hay terrenos tomados, cercados y talados por la misma gente del pueblo para plantar aguacate Hass, además de que los invernaderos de nochebuena han contaminado la tierra. La mayor parte de los terrenos talados y convertidos en áreas aguacateras son tierras de acceso común, no parceladas y que no pertenecen a una manzana en particular, sin embargo, han sido apropiadas en los hechos y sin autorización de las autoridades agrarias.

En realidad, los trabajos realizados en esta ocasión no son de reforestación, sino de reposición en los lugares donde los árboles de la reforestación de hace un año “no pegaron”, según aseguran quienes participaron en esa labor. Los árboles se plantan cada tres metros en los lugares donde no hay pinos cerca. Nos comentaron que los árboles que cortan los talamontes no tienen más de 14 pulgadas, como lo demostraron con un tronco cortado; se trata de árboles jóvenes que no cumplen con los requisitos legales para su comercialización, ya que sólo pueden venderse árboles de más de 20 pulgadas. Los árboles más grandes en el área de reforestación tienen entre nueve y 10 metros, con una antigüedad aproximada de 14 años, es decir, son especímenes jóvenes.

Una de las primeras zonas de reforestación, intervenida a principios de la década de 1990, fue recuperada por parte de la comunidad, reforestación encabezada por el comisariado de ese entonces. El terreno había sido apropiado por una persona de San Felipe para plantar aguacate, pero eran terrenos de uso común y ellos, los comuneros, fueron a sacar los árboles de ahí, y a retirar el alambrado que se había colocado. Actualmente, este tipo de acciones es limitada o inexistente, debido a la relación que los talamontes han establecido con el crimen organizado, frente a lo cual los habitantes y autoridades de San Felipe prefieren abstenerse de toda acción de recuperación y, así, no poner en riesgo su seguridad, ni generar conflictos al interior de la comunidad. La presencia del crimen organizado entonces ha sido un factor que incide en las dinámicas de organización social en las zonas indígenas estudiadas y las modifica.

La comunidad purépecha de Cherán es otro caso que ilustra estos procesos contradictorios que generan continuas tensiones y rupturas al interior de las comunidades, así como conflictos y procesos de negociación tanto con el Estado, como con determinados actores extralegales: actores delictivos que, de acuerdo con Gledhill (2003) se hallan incrustados en el Estado, dada la incapacidad de éste para mantener sus estructuras de poder local y regional, lo que favorece la intervención, en diferentes partes del país, de fuerzas o de redes informales de poder controlando el acceso a las tierras y a los recursos. En esta comunidad de la sierra purépecha la constitución del sentido de “lo propio” y “de lo nuestro”, referido al territorio y a los recursos ambientales, tiene por contexto el recrudecimiento del viejo problema forestal. Como en otras partes del país, es un problema que ha estado vinculado a las políticas económicas neoliberales y a los consecuentes problemas de ingobernabilidad que favorecen la intervención en el control del territorio y saqueo de los recursos. Es un proceso de reafirmación de derechos censurados, que involucra la mediación de actores diferentes en condiciones de tensión-confrontación: indígenas y mestizos en competencia y disputa por el territorio y por los recursos naturales. Durante nuestra investigación, la tala clandestina incluía la confiscación, por tiempo indefinido, de grandes extensiones del territorio, cuyas nuevas restricciones generaban un ambiente de incertidumbre e inseguridad en los habitan-

tes del pueblo. Las personas declaraban preocupación por sus cosechas y animales, en tanto la situación les imponía abstenerse de subir al monte, incluso por recursos básicos como la leña, así como por especies vegetales comestibles y medicinales, aunque por necesidad siempre había quienes lo hacían con extrema cautela. Ello desfavoreció la práctica de formas tradicionales y comunitarias de vincularse con el entorno geográfico y con la biodiversidad.

La explotación forestal no reviste para los pueblos el beneficio que divulga la propaganda institucional; el bosque es propiedad colectiva, pero ni la madera ni la resina impactan significativamente en la economía de la generalidad de las familias. El sentido de “lo propio” y de “lo nuestro” relativo a los recursos forestales no es homogéneo; se constituye al interior de procesos que implican relaciones de coexistencia conflictiva entre instituciones locales: usos y costumbres frente a políticas públicas y poderes empresariales, que convienen o imponen normas de acceso y de uso de la propiedad familiar o colectiva. Los comuneros responden impelidos por situaciones locales de precariedad, aunque también participan de la explotación forestal por motivaciones diferentes, que implican prácticas de defensa o de disputa de la propiedad, donde el orgullo étnico es un factor importante. La tala clandestina genera posturas encontradas entre los comuneros y entre los pueblos, sin embargo, la comunidad ha mostrado cierta tolerancia para evitar imputaciones que generen división. Por otro lado, la tala clandestina y sus efectos socioambientales son motivo de acciones tendientes al fortalecimiento de formas tradicionales que se han visto violentadas por intereses ajenos a los pueblos.

Opiniones externadas por los lugareños apuntan hacia un creciente cambio de significado y sentido del bosque, ahora valorado como mercancía depositaria de expectativas personales, que dan paso a prácticas de ilegalidad en perjuicio colectivo; al parecer, la complicidad de los pueblos en la tala tiene que ver con una cierta convicción de inminente usurpación y despojo de “lo propio”, que ha generado una idea en los comuneros de sacar ventaja o beneficio de donde otros con impunidad lo han venido haciendo. De acuerdo con otras opiniones, no se trata sólo de “sacar leña del árbol caído”, sino de usufructuar la propiedad familiar cuando se tiene, de supervisarla cuando hay ame-

naza, de mitigar situaciones de precariedad económica. La propiedad colectiva, idealizada como tal en la madera, suscita expectativas individuales y alianzas reprobables, que se ejercen libremente o sin consenso, acaso invocando derechos individuales de propiedad.

Don Mardonio es un anciano que comparte esta opinión, en razón de la indolencia del gobierno municipal frente al creciente saqueo de madera de los bosques del pueblo. Él es campesino, pero hace veinte años dejó de trabajar su parcela, ubicada en un terreno boscoso de propiedad familiar, a unos diez kilómetros de su pueblo, en dirección al monte. Parte de esos terrenos fueron talados quince años atrás, quedando como recuerdo algunas ramas y gruesos tocones incinerados, y al pie de éstos una cantidad de “cachivaches” de barro, que son los recipientes que reciben la resina que brota del pino, otro recurso explotado por su familia. Antes y después del daño, acceder a esa y otras áreas del monte resultaba especialmente peligroso, dada la presencia de talamontes armados; aquellos comuneros que poseían una parcela, un agostadero o extraían resina debían pagar quinientos pesos por acceder a esos lugares. Hace diez años don Mardonio decidió trabajar nuevamente una parte de su parcela para obtener forraje para su ganado, ello justificaba que se arrancara periódicamente en el lugar, donde también colecta madera, sea caída o de pie, recorriendo diferentes puntos de los bosques circundantes recientemente talados.

Desde entonces dedica un mínimo de dos días a la semana a esta actividad, la cual, según dice, también tiene la intención de mantener cierta vigilancia sobre lo que ocurre en el monte y en los terrenos familiares. Como pudimos constatar, llegar a estos terrenos promete información oportuna y confiable sobre lo que pasa en el monte, a través de una serie de encuentros con comuneros que, como don Mardonio, también se ocupan de sus parcelas o colectan leña, así como otros tantos encuentros con comuneros furtivos que aparecen de improviso de entre la maleza en los costados del camino, o que “nomás están ahí”, como dice don Mardonio. Él es reconocido en el pueblo como una persona poco precavida; se cuenta que en más de una ocasión ha sostenido enfrentamientos verbales con taladores ilegales, que suelen transitar por su parcela, que hoy forma parte de un acceso clandestino que aquéllos construyeron. Don Mardonio presume saber

gestionar un pago por peaje y discreción; a diferencia de las opiniones en el pueblo, él mismo se considera precavido, gracias a la intervención de don Vicente, que es su primo y copropietario del terreno familiar, y que contribuye vigilando los accesos al lugar donde se realiza la colecta. Puede decirse que don Vicente es de esos comuneros que “nomás están ahí”. Ambos comuneros vigilan y defienden con enfrentamientos verbales lo que consideran como “propio”; en otros casos, las condiciones motivan a las personas a cercar sus cultivos y terrenos en el monte y, en otros más, los comuneros asumen como suyo lo que jurídicamente y por costumbre se considera un bien de uso común.

De formas diferentes las personas defienden lo propio; individualmente o en grupo implementan prácticas de policía que devienen en estrategias de “reapropiación”. El bosque connota sentidos de “lo nuestro” un tanto divergentes, no siempre sostenidos en la experiencia de una vida campesina vinculada al monte o a la tierra, o en una conciencia comunitaria a favor de la conservación, en el sentido de un “nosotros” relativo al usufructo de la madera y de la resina. Ajenos a esta connotación, destacan otros sentidos fundados en lógicas de uso y de apropiación que pueden corresponder a necesidades sentidas, a predisposiciones de desconfianza ante el saqueo o a posturas donde la tala clandestina se asume como una afrenta personal.

Como en este caso, las opiniones incluyen diversos factores que motivan tanto la conservación como la explotación en condiciones de ilegalidad, que desfavorecen la coexistencia solidaria entre comuneros, generando competencia por avenirse recursos económicos de la madera donde quiera que se encuentre. Ello tiene lugar de formas diferentes que distan de ser discretas, ya en la llamada “tala hormiga”, en la creciente instalación de talleres de sierra cinta en los pueblos, en el corte premeditado de árboles sanos dispuestos en leña, o de árboles jóvenes para cercas, corrales y tapancos de venta menuda en las localidades. Son casos de aprovechamiento forestal del bosque propio y del ajeno, donde, sin ser señalados como “talamontes”, quienes originalmente fueron responsables de conservar los bosques asumen públicamente la ilegalidad. De alguna manera, el aprovechamiento forestal por parte de los pueblos, se adecúa, gestiona y se negocia en función de reglamentos nuevas o diferentes que socavan las normas tradicionales re-

lativas a la propiedad colectiva, en detrimento de las reciprocidades solidarias y del sentido de un “nosotros”.

Conflictos, procesos y actores emergentes

Reconocer la multidimensionalidad y multiescalaridad de los territorios indígenas es visibilizar las relaciones de poder que lo atraviesan y la disputa que se gesta en torno a su control, manejo, acceso y producción. Estos conflictos territoriales son de muy diversa índole y responden a distintas configuraciones sociales, locales y regionales, pero también a elementos estructurales determinados por el patrón de acumulación de capital. Deforestación, tala clandestina, crimen organizado, problemas políticos y agrarios en torno a los límites y al acceso de los recursos del territorio son algunos de los elementos recurrentes en estas disputas, y las reacciones de los pueblos indígenas de Michoacán no han sido menos diversas.

Como en el área purépecha, en el oriente de Michoacán el territorio de los pueblos mazahuas y otomíes ha sido objeto de explotación forestal durante muchos años. En años recientes, una problemática que ha tomado centralidad en las reivindicaciones de las comunidades tiene que ver con el agua. Como mencionamos al inicio de este ensayo, la zona oriente es una cabecera de cuenca que nutre el sistema Lerma-Cutzamala que suministra agua a la ciudad de Zitácuaro, al Estado de México y a la Ciudad de México. Por otro lado, las comunidades han tenido que asumir los costos de enfrentar la tala clandestina proveniente del exterior o el interior de las comunidades y, como ellos afirman, “el asistencialismo y el patrimonialismo, el ambientalismo verbal y propagandístico han fracasado a lo largo de los años”. Ante esto, más de treinta comunidades del oriente de Michoacán han decidido conformar el Consejo de Pueblos del Agua, una asociación civil en defensa de las demandas de las comunidades, como fue referido en una proclama de 2011,

Nosotros proponemos pactar entre los gobiernos beneficiarios de nuestras aguas para lanzar una ofensiva de recarga, repoblación forestal con variedades endémicas y viveros propios. Nosotros anhelamos conmemorar nuestros centenarios sembrando, en el 2010, cientos de miles de árboles bajo un sistema de cultivo y de bosque productivo.

Proponemos volver los ojos a nuestros bosques, constituir un consejo de Cuenca, realmente incluyente, destinar recursos a los Ayuntamientos para un sistema integral de potabilización, distribución eficiente, tratamiento de aguas residuales, educación para el consumo responsable y una cultura del agua (Proclama del Consejo de Pueblos del Agua, 2011).

Aunque esta iniciativa se ha conformado como un frente común de las comunidades del oriente de Michoacán, no ha logrado tener gran arraigo en el interior de las comunidades, siendo los líderes y autoridades agrarias las encargadas de las gestiones llevadas a cabo por el consejo. Ésta ha sido una respuesta emergente que articula un discurso comunitario y uno ecologista, acciones que se mueven entre la gestión ante los diferentes niveles e instancias de gobierno que, sin embargo, nos permite ver la profundidad de las problemáticas relacionadas con el bosque y el agua que viven estas comunidades.

Como antes señalamos, en Cherán la tala clandestina carece de gobierno o de regulación formal, y deriva en cantidad de agravios y asesinatos. En este panorama de intensificación de la tala ilegal con usurpación del territorio, cohecho en contra de comercios y casas habitación, e implantación de normas diferentes de acceso al monte y uso de los recursos naturales por parte de la población, el pueblo respondió implementando medidas extremas de defensa del bosque contra los “talamontes”, y de protesta organizada en contra de la incapacidad de la clase política respecto a la satisfacción de ciertas demandas, lo mismo que frente a las instancias responsables del orden, impartición de justicia y de mantener una cierta soberanía territorial.

A mediados de abril del 2011, un grupo de “talamontes” derribó un viejo árbol que prosperaba en un aguaje importante para Cherán, hecho que, en el marco de un constante saqueo, se tomó como la peor de las afrentas, por la importancia simbólico-ritual del árbol y por lo que significaba ese acto abierto de provocación. El viejo árbol derribado se tornó en símbolo proveedor de referentes para la acción reivindicadora del patrimonio o propiedad colectiva. Tras los hechos iniciales, hubo enfrentamientos violentos y personas heridas y desaparecidas; asimismo, se iniciaron gestiones buscando la intervención del gobierno del Estado, pero, como había sucedido con otras gestiones



Figura 17. El cerro devastado. Cherán. Aída Castilleja, 2011.

y denuncias presentadas desde hacía varias décadas, no hubo una respuesta satisfactoria. Dicha omisión por parte del gobierno no es un hecho aislado o propio de Michoacán, pues, a decir de Gledhill (2003), se trata de un fenómeno recurrente en el marco de la internacionalización de la economía y las políticas económicas neoliberales. En diferentes áreas del país, el saqueo de los recursos forestales, entre otras actividades extralegales, ha jugado un papel económico central entre sectores gubernamentales, de la iniciativa privada y delictivos, toda vez que la economía nacional ha estado subordinada a los intereses del capital transnacional de gran escala, que abarca algunas agrupa-

ciones comerciales poseídas y administradas por mexicanos. Una de las consecuencias de la economía de mercado neoliberal ha sido la incapacidad del Estado de mantener sus estructuras de poder local y regional, una situación que, en el marco de la competencia, conflicto y negociación por el territorio y sus recursos, permite la privatización del poder por parte de diferentes actores, ya sea con el Estado o a sus espaldas, lo que, a decir de Gledhill (2003), da la imagen de un “Estado en las sombras”, donde fuerzas o redes informales de poder dirigen la política institucional. El país se ve sometido a las condiciones de sus relaciones internacionales, donde la corrupción política ha tomado nuevas y sofisticadas modalidades, donde existen “empresarios armados” que no sólo tienen contacto con mafias capaces de emplear fuerzas extralegales en operaciones donde, entre otras cosas, pueden echar a la gente de sus tierras con el fin de dejarlas disponibles para otros usos, y que en un contexto donde los modos de ganarse la vida escasean y aumenta la competencia entre individuos y familias, así como las envidias, también pueden atraer una serie de seguidores creando una solidaridad de grupo por medio de ciertos estilos de cohesión, entrenamiento y disciplina cuasi militares (Gledhill, 2000, en Maldonado, 2010: 382); éste sería el caso de Cherán, donde la actividad de los “talamontes” armados reviste diferentes expresiones: tala clandestina y tala criminal.

El pueblo de Cherán decidió optar por la autodefensa al levantar barricadas, proteger las fronteras con armas y decretar la creación de un Consejo de Honor y Justicia que habría de regirlos en sustitución del gobierno constitucional. Al mismo tiempo, la movilización comunitaria tuvo como base las formas propias de organización a nivel de barrio, las solidaridades fundadas en el parentesco, así como del compadrazgo y, de forma central, la participación femenina. Esta organización emergente incluyó la formación de diferentes comisiones, algunas de las cuales asumieron como tarea inmediata la gestión frente a las instancias oficiales y la comunicación o difusión al exterior, a modo de protesta y denuncia de los hechos violentos.

Esta forma de autoafirmación conlleva la exclusión del sistema político electoral, bajo el derecho de la libre determinación y la autonomía. Supone una manera de encarar, abierta o retadoramente, a los

grupos de “talamontes” que han victimado a varios comuneros de Cherán. Son casos que abonan, por un lado, a lo que O’Donnell (2004) denomina “zonas marrones”, que son geografías nacionales donde las reglas estatales no son las imperantes, sino las de ciertos grupos delictivos y, por otro lado, son casos concomitantes con lo que Boaventura de Sousa Santos (2004) refiere como “demodiversidad”, donde la participación en las deliberaciones políticas es pública y ampliada, en respuesta a la incapacidad o negligencia oficial que deja competencias a las instancias populares (véase Ventura, 2011).

Todo ello tiene un efecto creciente en las expectativas de las personas; al tiempo que genera temor e incertidumbre, suele polarizar a la sociedad. Es una situación que complica los procesos locales de apropiación del territorio, interviniendo en el sentido, producción y concepción del llamado patrimonio biocultural (Boege, 2008: 13; Toledo y Barrera-Bassols, 2008). La intervención de diferentes instancias (públicas, privadas y delictivas) es entonces un elemento mediador en las percepciones y definiciones nativas del territorio, y media también en la constitución de la biodiversidad en patrimonio. Se generan situaciones de tensión que incentivan la deliberación pública organizada, que resulta en respuestas convenientes encaminadas a la gestión, defensa y reafirmación del territorio.

En la vasta región de los pueblos purépechas coexisten —rivalizadas o no— experiencias de organización en torno a bienes en propiedad colectiva, pero también procesos de atomización. Ha habido movimientos de defensa de aquello que se concibe como propio, pero también procesos en los que ello —lo propio— se constituye como algo que no se cuestiona, sobre lo que no necesariamente se reflexiona, ni detona movilización, a no ser el transcurrir propio de una dinámica cultural singular.

Para el caso de Cherán, como para otros pueblos de esta zona, la tala extensiva —que ahora tiene otros rostros— ha sido un factor que detona situaciones de identificación y defensa del territorio, de los recursos naturales y de aquello considerado propio, “lo nuestro”, de aquello que contiene o se le otorga un valor patrimonial (Pérez Ruiz, 1998; Boege, 2008). Puede decirse que también polariza a la sociedad, toda vez que los pueblos se involucran en el saqueo y socavan los acuerdos comunitarios, lo que resulta en desencuentros, conflictos y

disputas por el territorio, que acusan su polisemia, así como su carácter de espacio multidimensional y multiescalar.

Los procesos que mencionábamos anteriormente dan una idea de cómo las diferentes situaciones donde se gesta una relación con el territorio y lo comunal han configurado escenarios diversos de negociación, participación y conflictividad entre los pobladores de las comunidades indígenas y otros actores y circunstancias sociales.

En el territorio nahua recientemente ha surgido el interés por crear un municipio autónomo por parte de las tres comunidades aquí estudiadas; claro está que no todos los comuneros son parte de este proyecto; es muy probable que poco menos de la mitad de la población esté de acuerdo con dicha idea.

Un problema vinculado a la defensa territorial se desató en la comunidad nahua de Ostula, en junio de 2009, a partir de la recuperación del predio denominado Xayacalan, en el cual se enfrentaron los comuneros con pequeños propietarios mestizos de La Placita, quienes estaban en posesión de tierras de la comunidad indígena. El problema de este predio, según algunas versiones, es el siguiente: hace varios años hubo algunas migraciones de personas provenientes del norte del país; cuando llegaron a la zona de La Placita, buscaron comprar tierras como ya lo habían hecho otros, pero algunas ventas fueron ilegales, sin el conocimiento de la asamblea comunal. Con el tiempo, los comuneros de Ostula asumieron que la gente de La Placita estaba invadiendo sus tierras. Después de que —supuestamente— un mestizo se dedicara a fraccionar predios del territorio en disputa y venderlos posteriormente, los comuneros de Ostula sacaron a los pequeños propietarios que se adjudicaron predios y tomaron posesión de Xayacalan. El conflicto sigue estando a flor de piel y algunos líderes del movimiento han sido “levantados” (secuestrados) y asesinados. Aun cuando es muy probable que la comunidad de Ostula, de manera general, esté unificada y busquen intereses comunes, no están exentos de acciones colectivas desde el interior que históricamente han puesto en duda la unidad comunal.

La comunidad de Ostula, al igual que las de Pómaro y Coire, han generado, desde hace varios años, discursos y acciones de defensa de la tierra y protección territorial como efecto de diversas confrontacio-

nes armadas contra grupos mestizos (tal fue el caso de Coire) y entre mestizos (como sucedió en Pómaro); fueron discursos y acciones que alimentaron las experiencias de diferenciación étnica. Estas discursividades son relativamente recientes; muy probablemente de alrededor de 90 años, según Gledhill (2004) desde mediados del siglo xx, cuando se empezaron a intensificar las migraciones de rancheros mestizos a la región, lo cual generó una mayor presión sobre la tierra y, por consiguiente, la lucha de los espacios comunales y los consecuentes intereses agraristas de los mestizos.

Probablemente, a principios del siglo xx los problemas interétnicos dentro de las comunidades costeras eran menores, por lo menos en Pómaro, pues los mismos pobladores mencionan que tenían amistad con mestizos que vivían en rancherías en el interior de la comunidad. Estos mestizos bajaban a las fiestas de los pueblos indígenas, a partir de lo cual se generaron relaciones de compadrazgo e incluso algunos matrimonios interétnicos; la relación en un principio es recordada como pacífica.

Lo que puede notarse en las tres comunidades nahuas costeras es que la conflictividad, o por lo menos la simbolización de una conflictividad latente a partir de la mayor injerencia en estos tiempos por parte de instituciones gubernamentales y de actores sociales externos a la comunidad en general, ha sido uno de los referentes constantes con los cuales han vivido las comunidades. Tanto la comunidad de Coire como la de Pómaro sufrieron diferentes procesos de despojo en el siglo xix, así como invasiones de tierras que devinieron en conflictos armados en los dos casos, a mediados del siglo xx. Las investigaciones de Gledhill (2004), Reinberg (2007), Figueroa (2015), Oseguera *et al.* (2014), entre otros, hacen referencia de ello. A partir de estos hechos, se ha construido una identidad indígena muy semejante, marcada por valores compartidos como la territorialidad y una historia en común —aunque a los de Coire les nieguen una “auténtica” ascendencia mexicana—. Los títulos primordiales en las tres comunidades han sido la bandera de defensa y legitimidad de los territorios, y también han generado una narrativa de los nahuas como un grupo “inmemorial” y, como algunos comuneros han llegado a mencionar, como “auténticos mexicanos”. Los títulos primordiales son un símbolo para la cons-

trucción de una identidad referida, ya no sólo como indígenas, sino como verdaderos mexicanos, por un carácter que trasciende la temporalidad. Algunos comuneros, por ende, refieren como problema un mestizaje que desde esta perspectiva afecta la situación de pureza étnica, como lo mencionaba un comunero de Pómaro, “los mestizos son champurreados”, es decir, son de chocolate y leche, no de un solo sabor: ya están mezclados, por lo que no tienen la condición indígena.

La narrativa de la identidad ha promovido en cierta forma otras tendencias que se perciben en las comunidades costeras, como la creación de un municipio indígena. Esta propuesta ha surgido de los simpatizantes de los partidos de izquierda en la región (o por lo menos de lo que se conocía como izquierda: PRD, PT y Convergencia), quienes, desde el discurso de la defensa de sus derechos como indígenas, violados por los mestizos, proclaman que al separarse geopolíticamente de los mestizos de Aquila podrían defender mejor sus comunidades, además de recibir directamente recursos económicos por parte de la federación. No obstante, los vínculos partidistas han sido un eje desde donde los movimientos locales se han sustentado; incluso, el hecho de que ciertos políticos del gobierno municipal de Aquila fueran identificados en sus vínculos con el crimen organizado en años recientes ha fortalecido a la oposición política, quienes también apoyan algunos movimientos sociales en la región, incluidos los movimientos de autodefensa.

A nivel general, la población de Ostula no es bien vista desde la óptica mestiza, ya que esta comunidad ha realizado algunos encuentros con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y se ha convertido en uno de los centros que más defiende la causa indígena. Los planteamientos del EZLN, en conjunto con la visión discursiva de la identidad indígena, han consolidado una acción comunitaria ante los mestizos y las políticas gubernamentales. Claro está que no toda la comunidad ha estado de acuerdo con estos nexos con el zapatismo, pues varios pobladores han declarado inconformidad y consideran que sólo vienen a alebrestarlos, dejando los problemas tal como estaban.

La gente concuerda en que los partidos políticos dividieron a la población, aunque no por ello los ven como un problema, puesto que la militancia o la simpatía con un partido les da ciertas posibilidades

de adquirir un beneficio personal o familiar. En cierta forma es mayoritaria la población simpatizante del priismo en la comunidad, lo cual no ha permitido que se generen propuestas de otro tipo. No obstante, la visión sobre los problemas locales es muy semejante en ambos bandos; es decir, en ambas posturas se ven con cautela los proyectos del gobierno federal y estatal, y ambas partes expresan narrativas muy semejantes respecto a su historia nahua y la identidad indígena.

Las tendencias comunales respecto al poder han generado una participación política cada vez más directa en la búsqueda por ligar la acción de las autoridades municipales con las problemáticas de las comunidades indígenas. Esta circunstancia es la que ha llevado a la propuesta de un municipio indígena, la cual no necesariamente implica un nuevo modelo de gobierno comunal a partir de la autodeterminación local. Aunque esta posibilidad se puede concretar en los próximos años por la fuerte influencia que tienen los movimientos indígenas purépechas de tintes zapatistas, así como por el movimiento comunal en Ostula, no obstante, en la actualidad, por lo menos en el caso de Pómaro y Coire, la lucha política está dirigida hacia la inclusión de los indígenas en los sistemas políticos establecidos. La participación política indígena a través de la estructura partidista busca, en cierta medida, el reconocimiento de las comunidades indígenas y el acceso a los recursos presupuestales para evitar que éstos sean dirigidos solamente a las poblaciones mestizas.

El discurso comunalista en la costa nahua no manifiesta una ruptura directa con el sistema partidista (a diferencia de algunos pueblos purépechas, donde el sistema partidista ha empezado a ser sustituido por el autogobierno, como en Cherán). Las visiones sobre la comunidad están claramente ligadas a intereses partidistas, en los cuales los indígenas han encontrado posibilidades de participación política para representar sus intereses personales o grupales. El discurso de reivindicación comunal, que en otros tiempos estaba enmarcado por la confrontación con grupos de rancheros mestizos, está adquiriendo connotaciones diversas en la actualidad, generalmente dirigidas hacia las instituciones gubernamentales para reivindicar los derechos indígenas y ser partícipes de un sistema de gobierno directo en sus comunidades. Claro está que las posibilidades de alcanzar este ideal presentan muchos matices. De hecho,

desde 2009, las autoridades de Ostula propusieron la creación de una “policía comunitaria”, lo cual ha sido respaldado por las autoridades de las comunidades de Pómaro y el Coire. De igual forma, los comuneros de Ostula están buscando la alianza de las tres comunidades para la consolidación de proyectos de autonomía indígena; sin embargo, no todos los comuneros de Pómaro y Coire apoyan estas propuestas.

Hasta el momento, el discurso de reivindicación comunal no significa separarse de los procesos externos a ésta; es más bien una forma de negociación por medio de la consolidación de diversos tipos de nexos. Esto lleva a la formación de una entidad étnico-política que implica procesos de reterritorialización. Dichos procesos son una respuesta hacia una condición de exclusión, al tiempo que son una combinación de discursos y prácticas, actores sociales y ámbitos de diversos niveles (Ventura, 2010). Lo expuesto líneas arriba es un buen ejemplo de los procesos de negociación comunal.

Otro ejemplo de ello, además de los intentos de control político del municipio desde las comunidades indígenas, se encuentra en las miradas alternas de algunos pobladores, quienes desde la perspectiva de la propiedad del territorio comunal han planteado la idea de una recuperación, una especie de reconquista de las tierras comunales que varios avecindados poseen desde hace varias generaciones. A pesar de que dicha empresa sería muy complicada, y parece ser sólo una exposición discursiva de la búsqueda de control y posesión de las tierras comunales, en realidad va más allá de ello. Al igual que la legitimidad territorial por medio del mítico título primordial y las narrativas identitarias, estas perspectivas reflejan los horizontes desde los cuales se recrean el espacio vital, el territorio y la memoria comunal.

De acuerdo con los datos y testimonios de campo recogidos en las distintas zonas de estudio, las diversas lógicas e intereses que hoy compiten o negocian por el control del suelo, del lago y de sus recursos generan situaciones de encuentro, pero también de desencuentro y de ingobernabilidad, en tanto los procesos de autoorganización implican peticiones y demandas diversas, mestizas e indígenas, acaso incompatibles, que suponen una cierta imposición y cierta resistencia. Se trata de situaciones atravesadas por relaciones de poder, locales y extralocales, así como por un desfase de preceptos y valores culturales

y la imposición de nociones y sentidos diferentes de propiedad y patrimonio.

Los efectos de esa relación son diversos, como diversas son las iniciativas que atentan contra el orden promoviendo ciertos cambios, lo que resulta en una ruptura entre la sociedad indígena con su territorio y la naturaleza, además de socavar el proceso de producción y prolongación de conocimientos, creencias y representaciones simbólicas, técnicas y prácticas paralelas al aprovechamiento de la tierra y la biodiversidad, incidiendo, por extensión, en los mecanismos y procedimientos por los cuales se lleva a cabo la “patrimonialización” del entorno vivido (creación y desarrollo de agroecosistemas, relaciones sociales laborales y modalidades de producción, selección, apropiación y domesticación de los recursos naturales), así como del paisaje y del espacio convertido así en territorio.

Las iniciativas que atentan contra la propiedad comunal y los recursos naturales, la tala y el deterioro ambiental han detonado procesos de organización y resistencia, unos de manera latente, otros silenciados y unos más —como el caso de Cherán— que han manifestado y replanteado la capacidad de movilización en la defensa de lo propio, lo cual entraña diversas expresiones colectivas, tanto de reafirmación de un territorio local como de convergencia de un sentido de territorio común. Estas situaciones actualizan nociones locales del territorio como propiedad social, renuevan vínculos con la biodiversidad, con la tierra y con la comunidad. Tal parece que al violentar cierto orden activan mecanismos de comunicación social, y de recuperación, reajuste y reafirmación de formas tradicionales de organización solidaria para enfrentar problemas comunes.

En el ámbito simbólico, la deforestación y los cambios en las condiciones del lago y su entorno son factores que inciden de forma diversa en las personas que lo viven: reafirman viejas percepciones “del lugar” y le adhieren otros significados y nuevos paisajes; algunos lugares adquieren relevancia, con lo cual ameritan ser nombrados de una forma que denote su apropiación. En todo caso, el deterioro moldea las percepciones del paisaje y suscita imágenes de alarma; el daño ecológico y la invasión de la geografía sagrada no sólo incumbe a las personas, éstas aceptan que las entidades territoriales, “encantos” o

“dueños de lugar”, tomen partido en el problema del saqueo, manifestando su enérgica presencia con funciones punitivas. Trastocado un cierto orden de las cosas, resurgen con fuerza las creencias animistas y se destacan las cualidades negativas de las entidades extrahumanas, que castigan la complicidad o la indolencia frente al daño del propio patrimonio con climas extremos, enfermedades, escasez de agua o perjuicios a la propiedad individual.

Si bien es cierto que la intervención externa ha representado una amenaza a la unidad de las sociedades indígenas con su territorio, al minar las reglas colectivas referidas al uso y acceso a la tierra y a los recursos e impedir la concatenación de los componentes intelectuales, simbólicos y prácticos que lo ordenan y lo definen como propiedad socialmente construida, también es cierto que la intervención ha sido un componente que se ha internalizado en la vida de las comunidades, con consecuencias en distintos niveles de la experiencia individual y de la dinámica social, tanto en las estrategias familiares de subsistencia como en el orden cotidiano y en los sistemas de creencias y valores que norman la relación establecida con el entorno y la naturaleza. Lo anterior ha incidido en las maneras tradicionales de ganarse el sustento, en la historia social y natural compartida que fundamentan el sentido de “lo propio” y “lo nuestro”, en el proceso de configuración de una visión amenazante de la vida que exalta la presencia de las potencias del mundo natural que ya son legendarias: entidades territoriales que sancionan al pescador, campesino, ganadero, leñador, resinero, quien aprovecha los peces, los aguajes, y toda persona que acude al monte y transita por sus parajes.

EN QUÉ SENTIDO HABLAMOS DE PATRIMONIO BIOCULTURAL

Si bien las condiciones de la producción y reproducción de la diversidad biocultural tienen estrecha vinculación con el sentido de patrimonio, éste no es una cualidad inherente a dicha diversidad. Atender a su dimensión como patrimonio y como memoria requiere, desde nuestro punto de vista, visibilizar los actores sociales involucrados en ello, entendiendo que el carácter patrimonial apela a la relación que se establece respecto a un bien cultural o un conjunto de ellos, más que a éstos como objeto en sí mismos. En la distinción entre diversidad biocultural y patrimonio biocultural nos ha interesado identificar los actores y grupos sociales, así como los procesos de mediación en los que se hacen presentes *a)* el sentido de lo propio y de pertenencia colectiva y *b)* la valoración y las estrategias de defensa y control en condiciones de deterioro, conflicto o disputa entre diversos actores sociales y frente a regulaciones del Estado o políticas públicas orientadas al control y administración de bienes de interés público.

En nuestra aproximación, el territorio figura como asidero de primer orden tanto para explicar la producción, pérdida o reproducción de la diversidad biocultural como para indagar sobre el carácter de ésta en cuanto patrimonio y recurso mnemotécnico. Como lo hemos expuesto en el apartado anterior, el territorio es un espacio de articulación de diferencias, en y a partir de él se gestan procesos que median en la constitución de un sentido de lo propio estrechamente vinculado al reconocimiento de pertenencia y procedencia colectiva, como colectiva también es la memoria que todo ello configura.

Con este objetivo y de nueva cuenta basándonos en nuestro trabajo etnográfico, consideramos pertinente distinguir dos formas del patrimonio: una de ellas genérica, en singular, y la otra en plural. Al no ser excluyentes entre sí, es necesario acotarlas y contar con elementos para ahondar y reflexionar en torno a esta distinción. Aunque en ambos casos podría tratarse de conjuntos integrados en los que, por lo tanto, sus elementos están interrelacionados entre sí, en el caso de su alusión en plural, se corre el riesgo de la atomización.

Al hablar en términos genéricos, nos aproximamos a un concepto que reconoce que aquello que constituye al patrimonio es la diversidad como conjunto; conjunto que incluye formas singulares y compartidas entre sociedades.¹ El patrimonio, así entendido, es compatible con posiciones que han enarbolado Estados nacionales que, en el caso del patrimonio cultural, lo asumen como referente de una identidad nacional y, por lo tanto, a resguardo de instituciones oficiales. Al hablar en plural —patrimonios bioculturales—, se otorga mayor atención a los procesos de selección de algún elemento singular del patrimonio objetivado, distintivo, y se da mayor visibilidad a la diversidad de actores sociales involucrados. En ambos sentidos —genérico y particular— se trata de derechos colectivos que se gestan en procesos de reconocimiento, autorreconocimiento, valoración, protección, defensa, negociación o disputa en los que media la alteridad.

Asimismo, a partir de nuestro trabajo, identificamos dos vertientes para abordar el patrimonio, una de las cuales lo asume como cualidad inherente a la diversidad, mientras que la otra refiere el carácter del o los patrimonios en función de ciertos factores y relaciones asociadas al

¹ En su sesión 23, el Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas, del Instituto Internacional para el Medio Ambiente y el Desarrollo, definió el patrimonio biocultural como un término holístico que incluye “conocimientos, innovaciones, prácticas y expresiones culturales de los pueblos indígenas y comunidades locales que a menudo comparten colectivamente y están vinculadas de manera inextricable a recursos y territorios tradicionales; incluso la diversidad de genes, variedades, especies y ecosistemas; valores culturales y espirituales; y leyes consuetudinarias formadas dentro del contexto socio-ecológico de comunidades” (IIED, 2005). Recordemos que, de manera análoga, en términos de la UNESCO, el patrimonio cultural es un concepto de aplicación universal que está asociado al sentido de legado y valía para la humanidad en su conjunto.

sentido de lo propio y su protección. A continuación, describimos con mayor detenimiento cada una de estas vertientes:

- 1) La vertiente de patrimonio “por principio” inherente a la diversidad considera:
 - a. Los centros de origen y diversificación permanente de lo biocultural.
 - b. La configuración de lo propio; lo que, por principio, pertenece a una determinada colectividad: memoria, conocimientos, filiación social, territorio.
 - c. Lo que se ha mantenido e internalizado a través de procesos de reproducción, de apropiación, innovación y cambio cultural constituye una vía de la protección y la preservación.
 - d. La diversidad y la singularidad como polos en la consideración del patrimonio en términos de criterios asumidos en y desde la investigación o las instituciones oficiales.
- 2) La segunda vertiente considera al patrimonio o patrimonios en función de las relaciones que se establecen entre actores sociales y bienes considerados como propios. El reconocimiento del sentido de lo propio surge en condiciones de interacción definiendo y delimitando el nosotros y los otros, constituyéndose en y a través de la acción social de manera negociada o en situaciones de crisis y disputa:
 - a. La generación o pérdida de diversidad y el deterioro en las condiciones de producción de la diversidad que, en términos generales, podemos ubicar en las dos últimas generaciones (el deterioro ambiental —de manera destacada la vulnerabilidad de los bosques y aguas—, la pérdida de especies nativas, la disolución o pérdida de conocimientos, concepciones, prácticas y formas de organización como vehículos de la transmisión).
 - b. Las condiciones de disputa y defensa: los actores, los territorios, los recursos. Las prácticas de la ilegalidad (la tala clandestina, la apropiación de manantiales, cambios de usos del suelo de forestal a huertas de aguacate). La

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

emergencia de nuevos actores en la disputa y defensa de la diversidad: organizaciones, estrategias de defensa.

Ambas vertientes implican o suponen el factor de selección y, en la segunda de ellas, el reconocimiento y negociación de aquello que se constituye como patrimonio es el factor que la distingue. En ambos casos se hacen presentes instituciones y regulaciones jurídicas propias y ajenas. Los estudios de caso que hemos seleccionado y la orientación de la explicación que hemos privilegiado nos inclinan a la segunda de las vertientes que enunciamos, sin embargo, no podemos dejar de lado la primera.

LA INTERRELACIÓN CON LA NATURALEZA

EN LA CONSTITUCIÓN DEL SENTIDO DE LO PROPIO

Las complejas relaciones entre naturaleza, cultura y sociedad adquieren formas distintas en función de las características del entorno natural y las condiciones históricas. De ello resulta una amalgama de relaciones que, revestidas de significados culturalmente distintivos, crean saberes, maneras de observar, nombrar, explicar y concebir todo aquello que las rodea; de igual forma, generan prácticas, modos de organización y aprovechamiento que llegan a ser considerados indispensables para su sobrevivencia y asumidos como propios y característicos de su sociedad.² Para autores como Toledo y Barrera-Bassols (2008), todo ello y su transmisión constituye la memoria biocultural. El paisaje y el territorio son expresión y resultado de dichas relaciones, como también vehículos de transmisión de esa memoria. En el paisaje se expresan semejanzas y diferencias, cambios y persistencias de procesos que se superponen y cuya duración y dirección es diversa, como distintos son los actores que en ellos inciden.

² Entre mazahuas y otomíes del oriente de la entidad, así como entre los purépechas, las mariposas que revolotean hacia finales de octubre y principios de noviembre representan las ánimas de los difuntos; entre los nahuas de Aquila, los pájaros, entre otras entidades de su entorno local, se han escogido como símbolos culturales que anuncian la presencia de las ánimas. En los tres casos, los recursos forestales —del bosque y de la selva— pueden ser transformados en instrumentos de trabajo, material para la construcción de viviendas o utilizados como combustible; en los tres casos también se ha impuesto el asedio de la tala ilegal generando problemas intra e intercomunitarios.

El territorio y el paisaje como referentes y efecto de la memoria social nos permiten asumir que ésta se forja en relaciones constructivas de anclaje temporal y vivificación del entorno. Por tanto, la memoria implica la interacción de un sistema de experiencias que encauzan una forma de interpretar y actuar en el entorno. Dichos procesos construyen y son influidos por marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2004) desde los cuales se significa (y resignifica) la experiencia propia y la experiencia social.

Montesperelli (2005: 12) menciona que el recuerdo constituye una “memoria privada”, la cual es recordada a través de la vida del individuo, a diferencia de la memoria, la cual no puede ser agotada en los límites de la subjetividad individual. En ese sentido, memoria y espacio son inherentes a la experiencia intersubjetiva, lo cual deviene en formas de comprender el espacio en términos de lugares, territorios u otra forma de espacialidad.

El flujo de la memoria sustenta su fuerza a partir de la confrontación y la mediación de los canales creados en la interacción. Esto permite que, en la realidad emergente, la voz de las diversas memorias subsista en los sistemas significativos sociales. Las memorias hegemónicas, sustentadas por grupos que controlan ciertos flujos de información y recursos de diversa índole, pueden tener mayor alcance para posicionarse en el imaginario social. No obstante, las formas de comunicación ejercidas desde la cotidianidad, en los núcleos subalternos, locales, familiares, entre otros, se reproducen y recrean ciertos estilos de concebir la realidad.

La memoria tiene que ser definida fundamentalmente desde sus características activas, dinámicas, propositivas y constructivas de la realidad emergente. El carácter dinámico de la memoria muestra un proceso en el cual la tradición, los acontecimientos, el recuerdo, el pasado y el entorno están en un proceso constante de resignificación a partir de las nuevas perspectivas que presentan las circunstancias contextuales y coyunturales. Es por ello que definimos a la memoria social desde sus diversos flujos referenciales y significativos generados a partir de la acción de diferentes actores y grupos sociales, los cuales puedan estar enmarcados en procesos locales, de interés político, económico, de clase u otros.

La memoria social, pensada desde una lógica de diversidad interna, implica asumir la presencia de “memorias sectoriales”, las cuales son efecto de las encrucijadas sociales, diferencias generacionales, motivaciones e intereses políticos, así como la interpretación histórica y las significaciones del espacio. Por tanto, las memorias sectoriales de una sociedad no representan en sí mismas una visión concreta de la realidad, puesto que son parte de la intersección significativa de la confluencia de otros flujos de la memoria. No obstante, tienen esquemas referenciales que enmarcan las interpretaciones colaterales que surgen en su interior como resultado de la dinámica intersubjetiva. Por lo tanto, la memoria, además de ser el resultado de la dualidad individuo/sociedad, es sobre todo la coimplicación de los diversos flujos significativos que contienen visiones particulares de la realidad, el ser, el tiempo y el espacio.

El efecto de los referentes sociales se hace presente en las exégesis individuales que se convierten en patrimonio social. De igual manera, el referente social suscita notorias potencialidades en la forma que adquiere el recuerdo. No obstante, la idea de una memoria social, si ésta llegara a existir, sólo sería el fruto de una mediación e integración de distintas memorias (Montesperelli, 2005).

Como hemos explicado en este ensayo, el territorio es un referente fundamental en diversos procesos de construcción del patrimonio biocultural. A ello se integra una coimplicación temporal que recrea los sentidos de la memoria social. El espacio y el entorno son ordenados por las prácticas y relaciones sociales, las cuales formulan un contexto *sui generis* en su coimplicación temporal. En efecto, las acciones sociales y, en general, las interacciones con el espacio hacen que un grupo lo asuma como propio, convirtiéndose en parte de su misma identidad. Sin embargo, es importante plantear que, al configurar esa identidad, el espacio y el tiempo también son componentes eventuales, es decir, pueden convertirse en elementos transitivos, puesto que no son inherentes al grupo como tal en un sentido de esencia; por el contrario, son una condición de exégesis cultural *in situ*.

Retomamos el planteamiento de autores como Palang y Fry (2003), quienes asocian el paisaje al concepto de palimpsesto, porque nos permite explicar la sucesión, coexistencia, desplazamiento de moda-

lidades en la ocupación del espacio y el manejo del entorno natural como fases de procesos que, por su duración y dinámica, podemos considerar como expresión de distinciones sociales y culturales en las maneras de organizar, apropiar, reapropiar y significar el espacio y como sustento de una memoria colectiva. Destacando estos y otros elementos, como lo son las interacciones, negociaciones, disputas y la configuración de identidades para autores como Thierry Linck *et al.* (2006), la memoria colectiva, ligada al territorio y a los conocimientos y prácticas que se generan en el día a día de la vida social, es considerada como patrimonio.

Esta dinámica se hace presente ya sea en el control de espacios tenidos como totalidades (tierras en propiedad social o bienes públicos bajo la rectoría del Estado), o como elementos componentes de dichas totalidades (recursos minerales o forestales, lagos, bosques, manantiales). Aquello que es asumido como propio —sea como totalidad o como partes de ésta— adquiere cierta preeminencia debido, entre otras cuestiones, a la forma en la que los sistemas culturales se han configurado en la interacción con la naturaleza y a la forma en la cual las instituciones indígenas se han relacionado con las de otras sociedades, tanto por su contigüidad geográfica como a través de relaciones entre el Estado y las empresas de capital privado. En unas y otras se establecen relaciones simétricas o asimétricas que se expresan en un amplio abanico de diferencias y posibilidades que van de la coexistencia y beneficio mutuo a la confrontación y la disputa; de este tipo de relaciones emerge la arena de las identidades, donde lo propio y lo ajeno, más que marcar dicotomías, adquiere múltiples aristas. La singularidad de cada uno de estos elementos en cada grupo marca distinciones culturales que no podemos soslayar.

Así, por ejemplo, el cultivo de maíz de temporal en nuestras tres zonas de estudio, figura como factor común y de larga duración que ha dejado su impronta en el espacio; sin embargo, cada una se distingue por sistemas agrícolas que han sido resultado de interacciones singulares entre la tenencia de la tierra, las modalidades de organización del trabajo, las características del terreno y del medio físico, y los patrones de consumo y del mercado. Donde coexisten o son desplazados cultivos que no sólo han contribuido a un aumento o pérdida de

biodiversidad, sino que también han incidido en el cambio de relaciones que se dan en las modalidades del trabajo agrícola y en cambios del uso del suelo, entre otros factores (es el caso, por ejemplo, de los jornaleros que laboran en campos agrícolas de cultivos comerciales como el plátano en la zona nahua o la zarzamora y hortalizas en la zona purépecha y la floricultura en el oriente de la entidad).

Por otro lado, el hecho de que en las tres zonas la geografía accidentada esté definida por sierras y volcanes que alojan diversas especies de coníferas y otras especies maderables ha sido un factor vinculado a la presión sobre estas especies. Presión que proviene tanto del cambio de uso de los suelos —para la apertura de terrenos a la agricultura y la ganadería— como de la explotación y sobreexplotación de los recursos maderables que se han constituido como recursos estratégicos y son también escasos. Esta sobreexplotación, además de desencadenar erosión y un fuerte desequilibrio ecológico, ha sido un factor detonador de conflictos que debilitan el tejido social. Estas formas de explotación forestal han desplazado —parcial o totalmente— el uso artesanal de la madera (manufactura de instrumentos musicales, muebles, objetos de madera y arquitectura vernácula) entre purépechas y nahuas. Paracho se mantuvo como un centro laudero nacional con materia prima propia hasta entrado el siglo xx. Actualmente, quienes siguen dedicándose a este oficio han incorporado materiales importados para la construcción de instrumentos. En la costa nahua y la zona mazahua-otomí siguen utilizando maderas locales, aunque en menor escala.

Procesos como los enunciados en los dos párrafos precedentes conllevan la emergencia de actores sociales que, como los talamontes mestizos o indígenas, se convierten en elementos que detonan crisis y procesos de identidad y disrupción, como sucede en comunidades mazahuas y purépechas. Asimismo, en la sierra-costa nahua la ganadería ha detonado procesos de diferenciación e identidad, de modos de apropiación y consumo entre mestizos e indígenas. La expansión de cultivos comerciales, entre otros casos, está incidiendo en una creciente homogenización del paisaje, teniendo detrás de sí la reproducción de condiciones de marginación y desigualdad, y la merma de las posibilidades de toma de decisiones y control que suele poner en franca desventaja a las comunidades indígenas. Diferenciando de esta

tendencia predominante, Cherán ha generado una opción propia de recuperación de sus bosques a través de la movilización y lucha en la defensa de lo que es considerado como propio, en este caso, la defensa del bosque y los manantiales se configuró como el emblema del movimiento que ha enarbolado esta comunidad para su reconstitución a partir de abril de 2011.

El medio físico proporciona elementos singulares que distinguen nuestras zonas de estudio. En el caso purépecha es el lago, y en la sierra-costa nahua son los ríos y el mar. En ambos casos la pesca ha tenido un papel relevante, sin embargo, existen diferencias tanto en la duración de estas formas de aprovechamiento como por la singularidad de las artes de pesca. Los nahuas pescan en los ríos y en el litoral; la pesca en ríos es más añeja, mientras que la pesca marina está asociada al cambio en la distribución de la población que, de manera creciente, se ha asentado en tierras de la franja costera, así como a la presencia de cooperativistas de Colima que se aprovisionan de pescado en estas comunidades. De hecho, el litoral michoacano tiene pocos años de haberse convertido en un espacio económicamente atractivo para las poblaciones nahuas.

En el caso de la pesca entre los purépechas —sobre todo los asentados en pueblos ribereños e isleños del lago de Pátzcuaro— destaca la laguna como cuna de un sistema de pesca que persiste desde la época prehispánica hasta nuestros días, a la que se han sumado otras artes y circunstancias que han modificado sustancialmente el medio lacustre. La confluencia de actores y acciones, tanto locales como externos, constituyen un campo social propicio para reconocer mediaciones, miradas y acciones sobre la cuenca y su porción lacustre. Desde la experiencia de los pescadores, por ejemplo, se relatan programas de recuperación de especies nativas (pescado blanco y achoque, principalmente) que han ido a contrapelo del aumento significativo de la carpa, especie que fue introducida a mediados de la década de 1970 y que, diez años después, representaba 25% del total del volumen de pesca (Argueta, 2008: 114). No está de más recordar que las 10 especies nativas de peces, así como el achoque (ajolote) y el *xapitu* (acocil) nativos, gozan de alto aprecio por su sabor y diversidad entre los pescadores, quienes lamentan la disminución significativa de éstas. Los conocimien-

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO



Figura 18. Pescador reparando y tejiendo red; corral para guardar peces a la orilla del lago. Janitzio y Santa Fe de la Laguna. Aída Castilleja, 2011.

tos y el manejo de artes de pesca y de las características de la laguna, aunque siguen vigentes y reconocidos por los pescadores, cuyo número también ha decrecido en los últimos 20 años, están siendo desplazados por adaptaciones locales para el aprovechamiento de la carpa.

Picos altos y laderas de la sierra, volcanes, ríos, lagos y el mar, como también manantiales, parajes y marcadores que delinear espacios significativos y a los que se les confieren sentidos específicos, forman parte de la vida cotidiana marcando ritmos y ciclos que enlazan el calendario agrícola y el ritual. Elementos del entorno natural que son incorporados al autoabasto familiar forman también parte de complejos sistemas simbólicos constituyéndose en medios de distinción cultural. La articulación de lógicas culturales diferenciadas dispuestas en un mismo espacio detona procesos de diferenciación étnica y cultural debido, entre otras cosas, a que cada una de aquéllas implementa disposiciones y normatividades propias sobre el control, acceso, consumo y ordenamiento de los espacios considerados propios.

El sentido de lo propio desde el territorio

El territorio como espacio constituido socialmente, como referente de pertenencia e identidad y como sustrato de la diversidad biocultural constituye también una arena de disputas entre entidades socioterritoriales similares, grupos sociales diferenciados e instituciones oficiales por el control de los recursos. Esta condición, como lo hemos expuesto en el capítulo anterior, se hace palpable en las tres zonas, pues todas se encuentran marcadas por el litigio entre distintos actores, en el que la dimensión agraria toma relevancia. Disputas y altercados son condiciones que operan en la diferenciación entre lo propio y lo ajeno, entre comunidades y agentes externos, entre indígenas y no indígenas, pero no sólo como dicotomías tajantes, sino también como gradaciones culturales que dependen más de coyunturas históricas y factores emergentes que de rasgos esencialistas.

Al encontrarse subsumidos dentro del Estado mexicano, los pueblos indígenas, en especial en su carácter de comunidades agrarias, tienen que negociar constantemente con fuerzas sociales ajenas a las propias para mantener y proteger sus territorios. En todos los casos expuestos se detectan fuerzas y tensiones entre grupos diferenciados social y

culturalmente que no siempre son externas o ajenas a la dinámica social propia de cada comunidad.

Estas relaciones enmarcan tensiones relevantes que no sólo se expresan en el paisaje, sino también en concepciones y valoraciones sobre las posesiones territoriales y en la dinámica social de las comunidades. En San Felipe de los Alzati y San Mateo, la tensión se da entre estas comunidades y las disposiciones establecidas por la Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca, primero en términos de un área decretada por el Estado y luego declarada como Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. En el lago de Pátzcuaro los proyectos regionales implementados por el Estado desde hace más de setenta años han dejado incrustado un cúmulo de relaciones entre las localidades de la cuenca y la burocracia gubernamental. En la sierra-costa nahua, el conflicto Estado-comunidad sobreviene principalmente por la concesión de tierras comunales a compañías mineras, y por la expoliación que el gobierno federal realizó en la década de los setenta a las comunidades nahuas con la intención de construir la carretera costera. En los tres casos, con variantes particulares, las políticas públicas orientadas al fomento turístico como opción para ampliar las fuentes de empleo y los recursos económicos de las comunidades han sido condiciones que también han detonado el interés por parte de empresas prestadoras de servicios turísticos.

Esto ha favorecido que los actores involucrados establezcan relaciones y negociaciones sobre los territorios, particularmente en lo que compete a su dimensión agraria, dejando ver diferencias en torno a la tenencia de la tierra, al sentido de propiedad o pertenencia, a las formas de gobierno y sistemas normativos que median en el control de recursos de diversa índole. Ha sido el caso, por ejemplo, de la insistencia gubernamental en apegarse a programas de certificación agraria según se trate de bienes comunales o ejidos, Procecom y Procede, respectivamente, que derivaron de las reformas constitucionales de 1992 al artículo 27. De entonces a la fecha se han emitido diversas disposiciones también orientadas a la obtención del dominio pleno por parte de parcelarios, como es el caso del Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar, que se puso en marcha a partir de 2007, luego de declararse el fin del Procede en 2006.

Si bien uno de los referentes centrales en la constitución de las comunidades indígenas es la propiedad colectiva de la tierra —sea bajo la forma de bienes comunales, de ejido o ambas— en cada caso existen procedimientos particulares que interactúan con disposiciones oficiales. En cada caso también es común el parcelamiento o acceso individual o familiar a ciertas porciones de tierra, sobre todo en la de uso agrícola, que han generado situaciones de exclusión de estos derechos. Estas condiciones han generado categorías singulares para marcar pertenencia a una comunidad en términos sociales y agrarios; es el caso, por ejemplo, de comuneros sin parcela, es decir, comuneros de hecho, pero no de derecho. Categorías de este tipo parecen redefinirse en el caso de Cherán, donde, a partir del movimiento de reconstitución de la comunidad, el padrón de comuneros ha evidenciado la falta de inclusión de un amplio número de personas que, asumiéndose como parte de la comunidad y tras haber participado en su defensa, están excluidos de los derechos agrarios en los términos marcados por la legislación y los procedimientos vigentes en la materia.

A las disposiciones oficiales en materia agraria y otras orientadas al fortalecimiento del campo —Alianza para el Campo, entre otras— se suman, para el caso de pueblos indígenas, políticas que mantienen el sesgo asistencialista que suele mediatizar o desmovilizar formas propias de organización y defensa. En contraparte y de manera recurrente, ha habido acciones de despojo, sustentadas en el control, por parte del Estado, de recursos estratégicos considerados de interés público, como es el caso, entre otros, de yacimientos mineros, aguas y bosques. Coexisten con ello, unas veces de manera silenciosa y otras en condiciones de reconocimiento y reivindicación étnica, procesos de reproducción cultural en los que se expresan formas de resistencia que no necesariamente detonan situaciones de tensión de manera beligerante, sino que forman parte del día a día de la vida social, posibilitando su reproducción y continuidad acorde con una lógica cultural propia en la que se sustentan acuerdos y conciliaciones intra e intercomunitarios. Estas condiciones, que hemos inferido a partir de nuestro referente etnográfico, median en la constitución de un sentido de lo propio, un sentido que tiene un carácter eminentemente colectivo, como colectiva también es la memoria y los significados compartidos.



Figura 19. Mapa elaborado por autoridades agrarias de San Felipe de los Alzati. Rodolfo Oliveros, 2011.

Entre los otomíes de San Felipe de los Alzati, la diferencia entre lo propio y lo ajeno está asociada al contraste entre comunidad y ejido y a la manera en la que éste se declara, perteneciendo ambos a una misma jurisdicción civil que tiene la categoría de jefatura de tenencia. El estatuto y el padrón agrario son referentes importantes al declarar la propiedad colectiva de la tierra y la identidad grupal, como también lo son las prácticas sociales y agrícolas y los aspectos simbólicos vinculados. La diferencia entre ejido y comunidad establece categorías que logran articular comuniones y distensiones al interior y exterior de las poblaciones. La comunidad es propiamente indígena, en tanto que el ejido es mestizo; el ejido es de origen reciente y sus poseedores están caracterizados como advenedizos, mientras que la comunidad es originaria y su fundación se pierde en la memoria.

En los centros de población que constituyen la comunidad indígena de Crescencio Morales (San Mateo) las discrepancias también ocurren por la constante interacción entre grupos e instituciones sociales diferentes que, formando parte de un mismo núcleo agrario, constituyen dos jefaturas de tenencia. Hay una oposición entre las tenencias de San Mateo y Macho de Agua; la primera, de composición predominantemente mazahua, es cabecera de la comunidad agraria y, la segunda, con fuerte presencia mestiza, es reconocida como una manzana que forma parte de la primera. En ellas se ha hecho presente la disputa por recursos forestales y por el control de los puestos administrativos agrarios. Macho de Agua se identifica por el aprovechamiento forestal —recursos maderables, principalmente—, en tanto que el pueblo cabecera de la comunidad agraria privilegia un uso diversificado de los bosques y los mantiene como áreas indivisas consideradas propias; no obstante, una parte de ellas está dentro del polígono que delimita a la Reserva de la Biosfera. A diferencia de San Felipe, la organización administrativa de San Mateo, agraria y civil, está en consonancia con la organización de la vida ritual, la distinción de lugares sagrados, los conocimientos y prácticas vinculadas al trabajo, el sentido de ancestralidad y las versiones propias. A partir de ese nosotros como identidad colectiva, el sentido de lo propio se encuentra en el vínculo con la tierra, pues es algo presente, vigente y que debe mantenerse.

En la sierra-costa nahua, Pómaro, Coire y Ostula mantienen control sobre sus tierras bajo la figura jurídica de tierras comunales, estatuto que les otorga derechos agrarios sobre un territorio específico ante el Estado y ante agentes externos al núcleo agrario. Cuando uno pregunta por la posesión de la tierra, su distribución y defensa, es común que se escuchen testimonios coincidentes acerca de que la propiedad territorial se adjudica a una figura colectiva: la comunidad. Hemos escuchado constantemente en las pláticas y discusiones que nos ha tocado presenciar la frase: “la tierra es de la comunidad”. Este enunciado connota una figura de autoridad que confiere, por un lado, legitimidad a los nahuas sobre las posesiones territoriales más allá de la administración civil y, por el otro, se erige como fórmula coercitiva que sujeta, o al menos trata de hacerlo, a los miembros del núcleo agrario a una serie de intereses y proyectos colectivos fundamentados en el bien común.

En este sentido, la noción de lo colectivo en la comunidad agraria indígena de Pómaro es más compleja de lo que parece, no podemos suponer que la tenencia, o lo que se considera propio, es sólo un asunto de papeleo y burocracia local, como tampoco es una mera disposición de ordenanzas fundamentadas en la cosmología y los vínculos primordiales, puesto que ambos dominios interactúan en la vida cotidiana y ritual. En una y otra intervienen disposiciones civiles, prescripciones locales y relaciones con entidades de la cosmología como los antiguos, los *chanes*, *ilamakoal*, los *laxuxini*, la pastora o el Diablo. En la zona nahua, el sistema de gradaciones que establecen las categorías analíticas por las que se acentúan las diferencias entre lo propio y lo ajeno son sierra-costa, arriba-abajo, naturales-*kixtianos*, propiedad privada-propiedad comunal, maíz-jaragua, sistema de roza tumba y quema-sistema ganadero, vínculos primordiales-vínculos civiles, comunidad-gobierno, comunidad-pequeños propietarios.

La asamblea, en todos los casos, se reconoce como la instancia máxima de autoridad, aunque existan a la par procedimientos y toma de decisiones de grupos y autoridades locales que llegan a generar descontento entre quienes comparten estas formas de tenencia colectiva. Es el caso, por ejemplo, de la anuencia que en años recientes signaron autoridades de Pómaro para la apertura de tierras de la franja costera para su explotación a cielo abierto por parte de una empre-

sa minera, lo que propició desacuerdo entre otros miembros de la comunidad. No obstante, por encima de la existencia de problemas internos, en los casos estudiados prevalece el interés y la necesidad de defender el territorio constituido como bien común, por encima de intereses individuales ya sea al interior o frente a externos.

El caso que documentamos en la cuenca y el lago de Pátzcuaro pone en perspectiva dos visiones: la del Estado en sus distintos niveles de gobierno, por un lado, y la de quienes habitan en pueblos ribereños e isleños, particularmente los pescadores. Visiones entre las que se agudizan las diferencias en el contexto de cambios sustanciales en las condiciones ecológicas de la cuenca y la laguna que devienen tanto de la pérdida de superficie, profundidad y calidad del agua como de la diversidad de especies nativas y el volumen de pesca que, hasta hace tres décadas, había sido de alta productividad (Vargas, 2010). Este espacio ha sido escenario, por más de siete décadas, de una sucesión de planes y proyectos orientados a la recuperación de sus condiciones ecológicas y, en tiempos más recientes, a destacar lo que se ha señalado como “vocación” turística por parte de políticas sectoriales del orden federal, estatal y municipal, aunque entre ellos no haya acciones conjuntas duraderas, ni compatibles entre sí.

Tratándose de un cuerpo de agua interior, la laguna forma parte de la jurisdicción del Estado, es decir, es considerada como bien de utilidad pública y, por lo tanto, propiedad federal. El Estado se reserva la implementación de regulaciones y programas en materia de su aprovechamiento, sea pesquero o hídrico. Desde el punto de vista de los pobladores, sin que se trate de concepciones o sentidos totalmente homogéneos, predomina el sentido de ser un bien común que, como tal, suele asociarse a un sentido de “tiempo inmemorial”; un bien al que han tenido derecho de acceso los pueblos que viven en su ribera y, más aún, quienes habitan en las islas “porque es lo único que tienen”. Este derecho común se expresa tanto en las normatividades comunitarias y compartidas de reconocimiento como en la proyección de derechos agrarios en las orillas y el interior de la laguna. Por parte de los pescadores entre quienes está presente el sentido de bienes comunes también se reconoce la existencia de la propiedad federal y, con ello, las instituciones y los procedimientos que buscan regular el ac-

ceso al lago y su aprovechamiento pesquero, reconocimiento que no opera de la misma manera en el sentido inverso.

El derecho común, colectivo está vinculado al añejo asentamiento de los pueblos, a la memoria y a la identidad como pueblos lacustres que también se expresa en un sistema de normas y acuerdos compartidos a través de los cuales se da el reconocimiento de las áreas de pesca entre pescadores. Ello supone ajustes constantes no sólo por las cambiantes y afectadas condiciones de la laguna, sino también por el cambio en los patrones de reproducción y distribución de especies nativas y exóticas y los conocimientos —propios y externos— que de todo ello derivan. Las primeras son las más preciadas y se encuentran en ciertos parajes y durante ciertas temporadas, no así las especies exóticas introducidas que, como la carpa, se distribuyen indistintamente a lo largo y ancho del lago y que, aunque hay en abundancia, no merecen la atención de la mayoría de los pescadores.

Como en los otros casos señalados, las fricciones entre lógicas culturales desembocan en una serie de procesos que ponen al descubierto maneras francamente contrastables entre sí de apropiar, reapropiar, organizar, consumir, reproducir y controlar el acceso al territorio y lo que éste contiene. Lógicas en las que, entre otros factores, la propiedad —en el caso de las comunidades indígenas— está asociada al sentido de pertenencia y de procedencia. La propiedad primordial, desde el punto de vista del Estado, corresponde a la nación, desde el punto de vista indígena, en particular para el caso de la laguna, ésta es de Dios y de quienes han habitado en la ribera y en las islas, como lo expresó un pescador al preguntarle ¿de quién es la laguna? Son estas tensiones entre los actores las que, como en otros casos, ponen en juego el sentido de propiedad y pertenencia, sea éste excluyente o incluyente. En éstas también se distinguen maneras de explicar el deterioro que, desde la visión de los pescadores, suele concebirse como reacción de la laguna a la envidia —bienes limitados, artes de pesca que generan competencias desleales entre pescadores, regulaciones oficiales que contravienen normatividades locales—, lo cual evidencia el carácter animado y volitivo que se le confiere a la laguna.

El caso de Cherán muestra elementos singulares respecto de los casos anteriormente expuestos. No sólo por sus condiciones actua-

les, que derivaron del levantamiento en abril de 2011 en defensa de sus bosques frente a la tala ilegal y el crimen organizado que operaba a través de extorsiones, robo de madera y control de autoridades locales, sino también por el reconocimiento tácito de las condiciones internas como factor que coadyuvó al despojo y al debilitamiento del tejido social de la comunidad. La propiedad privada (*de facto*, pero no de derecho) era moneda de uso corriente para el control y acceso al territorio, primero para tierras de uso agrícola y luego en áreas forestales que empezaron a ser parceladas para la extracción de resina y el corte de especies maderables. El movimiento de defensa del bosque y del territorio tuvo como contexto el recrudecimiento de la añeja y creciente pugna por recursos maderables, que llegó a involucrar, directa o indirectamente, a comuneros persuadidos por propuestas de empresarios y funcionarios, así como por la presencia del crimen organizado.

El proceso de despojo, la devastación de sus bosques y con ello el riesgo de sus manantiales, llevaron a este pueblo a un proceso de reflexión, toma de decisiones, reorganización y planteamiento de un gobierno local fincado en usos y costumbres. Todo ello en pos de la reconstitución de las relaciones en su interior y la recuperación de la confianza en instituciones propias en las que el parentesco, la pertenencia a unidades socioterritoriales, como barrios y manzanas, y el sentido de bienes en propiedad común han sido asideros importantes.³ Este proceso ha propiciado la generación y recomposición de un sentido de “nosotros” referido a un territorio considerado común, como comunes son los bienes que contienen y que, como tales, se defienden.

Por el desarrollo de la investigación y las condiciones de Cherán, como expusimos en la introducción, optamos por no continuar con la indagación de la manera en la que habíamos venido haciéndolo. Nos

³ Otras categorías vinculadas también al territorio, pero que marcan diferencias al interior que inciden en la constitución del sentido del nosotros, son los caseríos y el monte, los ranchos y la tenencia Santa Cruz Tanaco. Los primeros están asentados en sus tierras comunales, en tanto que la última de ellas, formando parte del mismo municipio cuya cabecera es el pueblo de Cherán, es una comunidad independiente en términos agrarios. Actualmente, estas categorías implican distinciones aguzadas en tanto que refieren a centros de población que no han podido ser integrados a la forma de gobierno instaurada en Cherán.

queda claro que el repique de campanas y los cohetes lanzados la madrugada del 15 de abril de 2011 marcaron el inicio de un proceso de reconstitución de la comunidad en el que ha sido tan importante la reconstitución del tejido social como su reivindicación como pueblo indígena y como defensores de un patrimonio que ha sido legado y debe ser protegido en cuanto sustento presente y futuro de la comunidad. El camino no ha sido fácil, pero la fuerza y la convicción de luchar por lo propio se ha impuesto a una cadena de dificultades que parecen no tener límite.

Según lo hemos constatado en los casos estudiados, el sentido de “lo propio” y de “lo nuestro”, relacionado con los recursos forestales, no es homogéneo ni permanente. Se configura en condiciones que implican relaciones de coexistencia conflictiva entre instituciones propias y ajenas, así como entre regulaciones oficiales, políticas públicas e intereses económicos disímboles. Si bien ha sido un proceso de larga historia, el bosque —como provisor de recursos que se erigen como estratégicos y como emblemas de lucha— adquiere o muta de significado en función de las expectativas generadas en los pueblos en diferentes momentos y con diferentes formas y grados de estímulo desde el exterior. La constitución de dicho sentido suele ser un proceso de reafirmación de derechos censurados, que enfrenta intereses y grupos sociales e involucra la mediación de actores diferentes en condiciones de tensión-confrontación, pero también en condiciones de deterioro ecológico y pérdida de diversidad de flora y fauna silvestres y de especies otrora cultivadas.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Antes de exponer de manera sintética los factores que, desde nuestro punto de vista, median en la constitución del carácter de patrimonio de la diversidad biocultural, nos interesa detenernos a retomar y reflexionar sobre las distintas escalas del territorio. Iniciamos presentando una caracterización general de las zonas de estudio y en ella identificamos maneras de construir territorios que, en algunos aspectos, definen semejanzas y, en otros, delinean singularidades que expresan lógicas culturales distintivas. Sin embargo, el hecho de que las identidades comunitarias marquen diferencias respecto a vecinos en una misma zona, a veces en clara confrontación, además de evidenciar la importancia del territorio asociado a una comunidad, cuestiona la posibilidad de tratarlos como territorios en escalas más allá del ámbito estrictamente local. Ello no implica, de modo alguno, la posibilidad de articular territorios locales, contiguos o no, en torno a intereses y formas de defensa comunes.

En las distintas escalas del territorio y dadas las características de composición territorial en los casos expuestos, hemos identificado, de manera recurrente, procesos de diferenciación del espacio que operan también como factores de integración, en tanto que son componentes de un mismo territorio que pertenece y ha sido apropiado por entidades socioterritoriales a las que aquí nos hemos referido como comunidades. Se trata de cerros, ríos, aguajes, cañadas, valles intermontanos, planicies. Esta diferenciación e integración se expresa también en usos del suelo, modalidades del aprovechamiento de la biodiversidad

y otros elementos del entorno natural, asociados a la composición social de cada una de dichas entidades.

Tanto entre otomíes como entre mazahuas, purépechas y nahuas, los ritos, los seres del imaginario social (dentro de los que se encuentran tanto entidades cristianas como nativas), así como las versiones de historias locales, constituyen una esfera complementaria para una mejor comprensión del territorio y con ello la constitución de aquello que se asume como lo propio, lo nuestro. En todos los casos, el sentido de ancestralidad, el tiempo y los “dueños” son elementos constantes que dan valor al territorio y a lo propio. La memoria local se condensa en el territorio y a la vez éste es soporte de aquélla. En él se expresan, de manera velada o superpuesta, rasgos físicos que han resistido el paso del tiempo o que sólo se mantienen en los recuerdos y en la tradición oral como testigos silenciosos del paso de los ríos o de la extensión del lago, o bien como prácticas y modalidades del manejo del suelo y su diversidad vigentes y de larga data, y como expresión de innovaciones en tiempos recientes. La consideración del paisaje como palimpsesto (Palang y Fry, 2003: 5, 7) es, desde nuestro punto de vista, también pertinente para el caso del territorio, siempre y cuando no dejemos de lado las complejas relaciones y dinámicas de las que han resultado dichos cambios.

La comunidad como emblema de lo colectivo y del nosotros, con todo y sus distinciones y fracturas, emerge no de definiciones *a priori*, sino de condiciones sociales y situaciones concretas que generan tensión frente a agentes externos, pero también al interior. Aunque en muchos casos la respuesta “la comunidad somos todos” parecería obvia, esta figura colectiva cobra dimensiones claras en contextos específicos. La comunidad implica un yo colectivo que tiene un sustrato histórico, jurídico, ético, mítico e ideológico que incluye por igual a los miembros actuales, a sus ancestros y a una corte de santos, vírgenes y entidades sagradas no humanas que figuran como dueñas de lugar y dan sustento a la posesión del territorio. Funciona también como recurso estratégico para aludir a una unidad, aun cuando ésta ha sido debilitada.

Para lograr legitimidad, tanto en su interior como en su relación con el Estado, las comunidades indígenas han requerido de una figura lo suficientemente consistente para que actúe en ambos lados de la

frontera cultural; dicha figura está vinculada a la dimensión agraria del territorio que ha privilegiado formas de propiedad colectiva. Esta figura colectiva, llamada en muchas ocasiones como “la comunidad”, logra, o al menos lo pretende, infundir autoridad y legitimidad tanto a los miembros del núcleo social como a los agentes externos que ve como una amenaza latente.

De hecho, tanto los vínculos primordiales como los agrarios suelen complementarse, mostrándonos una compleja interacción entre conocimientos y versiones locales que tratan la posesión, reparto y origen del territorio, entre todo aquello que contiene y que también es considerado como bienes colectivos, y aquellas relaciones que las comunidades establecen con el Estado y frente a otros actores sociales para preservar sus tierras y sus recursos. Así, la noción de lo colectivo en la comunidad agraria indígena es más compleja de lo que parece. No podemos suponer que la tenencia es sólo un asunto de papeleo y “burocracia local”, como tampoco que es una mera disposición de ordenanzas fundamentadas en la cosmología y los vínculos primordiales.¹ Esta distinción puede ser una clave para resaltar las diferencias entre lo que da sustento y valor de pertenencia a las comunidades y lo que da valor y pertenencia según parámetros del Estado o del mercado. Si reparamos en uno y otro extremo de los discursos, lograremos percartarnos de diferencias sutiles y otras claramente contrastantes, pero significativas, que fungen como elementos que logran mediar entre ambos lados de las fronteras culturales cuando buscamos identificar su dimensión patrimonial. Al respecto, es pertinente retomar el planteamiento de Thierry Linck en torno a los recursos colectivos y su carácter patrimonial:

¹ Resulta interesarse mencionar que, en la sierra-costa nahua, los miembros de mayor edad de la comunidad suelen nombrar al comisariado de bienes comunales con el término *totatse*, es decir, “nuestro padre”. ¿Qué quiere decir esto? ¿Por qué utilizar nomenclatura del parentesco para denominar cargos agrarios? ¿Podemos obviar esta distinción entre una forma de operar el territorio desde la lógica indígena con respecto a la del Estado?

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

Los recursos colectivos son escasos; no son libremente reproducibles de la manera en la que lo son los recursos económicos a través de la producción y el mercado. Los recursos colectivos están vinculados a espacios locales, formas de organización, valores y representaciones, por lo que su reproducción (transmisión) deviene del orden social y cultural. [...] Adquieren su carácter patrimonial en cuanto que movilizan nuevas formas de apropiación o control que derivan en reglas y acuerdos negociados (2001: 96, 100).

Hemos intentado argumentar, desde de nuestros referentes etnográficos, en torno a la constitución del sentido de lo propio a partir del territorio y las condiciones de producción de la diversidad biocultural. Este proceso suele darse en contextos de coexistencia, confrontación y competencia entre lógicas culturales diferentes por el control, acceso, repartición, consumo, reproducción y organización del territorio y los bienes que lo constituyen. En la constitución del patrimonio biocultural median factores de diversa índole que presentamos a continuación; no está demás mencionar que cada uno de ellos tiene implicaciones particulares; ya sea que se asuman desde lo propio o desde lo “otro”, cada uno proviene de procesos de distinto ritmo y duración.

- Pertenencia, precedencia y procedencia. Estos sentidos están relacionados con la permanencia y continuidad en la ocupación del territorio, aun cuando las modalidades de tenencia y acceso a la tierra hayan variado a lo largo del tiempo, incluso enfrentando a sus pobladores (tierras parceladas asumidas como propias, tierras indivisas de aprovechamiento colectivo). En todos los casos, la legitimación que otorga el tiempo se hace presente como argumento de primacía respecto a los otros, sobre todo cuando éstos no son indígenas, argumento que no priva en el caso de avecindados mestizos en los casos estudiados. Sin dejar de estar presente, no predomina —por lo menos en el discurso del “deber ser”— la propiedad privada con un sentido de exclusividad, ni de beneficio particular.
- Herencia, transmisión, legado colectivo de un complejo relacional de productos ecológico-intelectuales en el que conver-

gen y se interconectan dos subsistemas: el natural-ecológico y el sociocultural-económico (Mathez-Stiefel y Rist, 2008). El sentido de legado o herencia de la tierra —el espacio asignado por los ancestros— y de los derechos de acceso a bienes comunes y de otros factores o referentes culturales de la memoria colectiva como elementos vinculados a la identidad étnica (organización comunitaria, lengua, parentesco), sentido que resulta de procesos de internalización del pasado en el presente con una orientación al futuro.

Hemos identificado procesos de ruptura de este complejo relacional y su transmisión cuando, a partir de la diversidad, se seleccionan ciertos bienes que, incorporados a distintos sistemas económicos y ciertas modalidades de manejo, se constituyen o transforman en recursos naturales, como claramente es el caso de los recursos maderables que se constituyen en mercancías valoradas en el mercado regional y nacional.

- Valoración, protección y despojo en contextos de crisis y deterioro. En el primer caso, identificamos la “normalización” de lo propio en la distinción de la singularidad en el amplio concierto de la diversidad que se da en *a*) la valoración, tácita o no, de ciertos bienes en y a partir de quienes han conservado, protegido y fomentado dichas variedades (por ejemplo, los maíces nativos o las artes de pesca vinculadas a especies acuáticas nativas); *b*) la valoración que, con la mediación del trabajo de investigación, se da en el concierto de la diversidad y de los riesgos que implica la introducción de variedades mejoradas o de maíz transgénico o el desplazamiento de variedades nativas de maíz por otros cultivos y plantaciones comerciales; y *c*) la valoración de alguno de los elementos de la diversidad y su constitución como recurso estratégico en términos económicos.
- En la primera de estas formas de valoración están presentes procesos de generación y preservación de la diversidad mediante el saber-hacer del día a día, en los que se hace presente una lógica cultural que privilegia prácticas sustentadas en el manejo múltiple de sistemas. En la segunda de ellas la valoración de la diversidad suele referir a escalas y realidades social y cultu-

ralmente diversas, en tanto que en la tercera de ellas hay una clara orientación a la especialización en la explotación de ciertas especies silvestres o recursos minerales, que no pocas veces generan desequilibrios en los sistemas ecológicos al privilegiar la especialización y homogenización detonando o aumentando condiciones de asimetría social y con ello la pérdida de control social por parte de sociedades a las que pertenecen o que detentan dichos recursos.

Tratándose de patrimonio biocultural la protección es, necesariamente, *in situ*, comprendiendo tanto aquella que resulta del proceso mismo de reproducción cultural que mantiene vigentes prácticas agrícolas, de recolección, pesca, cacería como la que surge como opción explícita ante procesos de despojo o deterioro. En la protección también llegan a hacerse presentes órdenes institucionales y normatividades —propias y ajenas— para la regulación y control de aquello que busca protegerse.

La condición de confrontación entre bienes de interés público privados y bienes de interés común o colectivo pone en tensión la relación con el Estado como mandatario de políticas públicas e instrumentos jurídicos en contraposición con prácticas jurídicas y valoraciones de las comunidades indígenas. La confrontación entre los sentidos de pertenencia, procedencia, legado y herencia se asumen, de forma implícita o explícita, desde territorios locales frente a la rectoría del Estado, que asume la propiedad originaria de la nación (Chacón, 2009) como prerrogativa y la primacía de los bienes de interés público frente a los bienes comunes.

En estas condiciones han surgido experiencias de protección y defensa, unas de manera silenciosa y otras en franca confrontación, como ha sido el caso de movimientos y organizaciones sociales que figuran como actores emergentes en la defensa del patrimonio, sustentados en la conciencia de lo propio. A grandes rasgos, podemos distinguir que en estos procesos de reconocimiento y defensa del patrimonio han surgido experiencias no necesariamente excluyentes entre sí, que difieren tanto por los actores en confrontación, el tipo de relaciones y los bienes en disputa como por su duración.

- a. Silenciosos o silenciados de larga duración: con o sin confrontación, que configuran un sentido de lo propio, basado en prácticas jurídicas o normativas de acceso y control de recursos y territorio, en función de concepciones del mundo en las que las reciprocidades rigen como principio ético de la relación con la naturaleza, así como en la sociedad.
- b. Detonados por crisis y coyunturas: mayores enfrentamientos y fragmentación de espacios, sin que resulten en cambios sustanciales de la relación en la constitución de un sentido de lo propio. Movilizaciones y organizaciones mediatizadas y de vida corta o intermitente.
- c. Negociaciones recurrentes con el Estado: procesos de mediación que limitan la organización y autogestión, emergencia de actores sociales en la intermediación (proyectos y programas como reforestación, mejoramiento de las condiciones del lago, pagos por servicios ambientales). La negociación suele constituirse como factor de mediatización y desmovilización.
- d. Reconstitución de territorios a partir de conflictos y formas nuevas de organización apelando a los usos y costumbres en distintas condiciones históricas que, como comunidades indígenas, les corresponden frente a un orden institucional. En este tipo de confrontación, la dimensión patrimonial del territorio como recurso colectivo, de movilización, como instancia de toma de decisiones y de control social local, se erige como recurso político.

Para cerrar este ensayo, hemos intentado aportar elementos de análisis en torno a la diversidad biocultural y su consideración como patrimonio. En esta reflexión no podemos dejar de lado el quehacer de nuestra institución en materia de patrimonio cultural, que día a día muestra que esta tarea debe emprenderse a la luz de procesos que evidencian la multiplicidad de condiciones y actores que convergen en lo que llamamos patrimonio cultural y que, en muchos casos, más que a su fortalecimiento, apuntan a su vulnerabilidad. Acercarnos a la diversidad biocultural a partir del abordaje del territorio ha sido una vía que ha generado respuestas sobre aspectos diversos referidos a concep-

I. LA CONSTITUCIÓN DEL PATRIMONIO A PARTIR DEL TERRITORIO

ciones, formas de apropiación y prácticas locales del territorio según diferentes dimensiones y escalas. Tales aspectos devienen en el resguardo y generación de biodiversidad, conocimientos y maneras de conocer, interrelaciones sociales, y concepciones del mundo y de la naturaleza, pero también ponen sobre la mesa procesos de pérdida de diversidad en condiciones de crisis ambientales y confrontación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec*, vols. 1 y 2, México, UV/INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, 1995.
- Alaye, Norma, César Romero, Carlos Meléndez y Santiago Amaya, “Actualización de la información técnica para el manejo pesquero del lago de Pátzcuaro y actividades relativas a la ejecución del plan de manejo”, informe final, Pátzcuaro, Centro Regional de Investigación Pesquera Pátzcuaro-Instituto Nacional de la Pesca, 2006.
- Alcalá, fray Jerónimo de, *La relación de Michoacán*, versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda, México, SEP, 1988.
- Alcalde de Rueda, Juan, “Relación de la Provincia de Motines”, en Gerardo Sánchez, *La Costa de Michoacán. Economía y Sociedad en el siglo XVI*, Morelia, IIM-UMSNH/Morevallado, 2001, pp. 159-186.
- Aplin, Graeme, “World Heritage Cultural Landscapes”, en *International Journal of Heritage Studies*, vol. 13, núm. 6, 2007, pp. 427-446.
- Argueta Villamar, Arturo, *Los Saberes P’urhépecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza*, México, UMSNH/UNAM/Gobierno del Estado de Michoacán/UIIM/Juan Pablos/PNUMA, 2008.
- Ávila García, Patricia, *Escasez de agua en una región indígena de Michoacán. El caso de la Meseta Purhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1996.

- Barabas, Alicia, "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*, vol. I, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Ensayos), 2003, pp. 13-36.
- , *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre las religiones en Oaxaca*, México, INAH/Miguel Ángel Porrúa, 2006.
- Barth, Fredrik (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, FCE, México, 1976.
- Bartolomé, Miguel Alberto, "Una lectura comunitaria de la etnicidad en Oaxaca" en Miguel Lisbona (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora, COLMICH/UNICACH, 2005, pp. 101-119.
- , *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabas, *Tierra de la palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas/INAH/Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1996.
- Beals, Ralph Larson, *Cherán. Un pueblo de la sierra tarasca*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura, 1992.
- Boege, Eckart, *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH/CDI, 2008.
- Bofill Poch, Silvia, *Bosque político. Los avatares de la construcción de una comunidad modelo. San Juan Nuevo, Michoacán, 1981-2001*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universitat de Barcelona, 2005.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1991.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001.
- Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski e Ismael Arturo Montero García (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, IIH-UNAM/ENAH, 2007.
- Cambio de Michoacán*, 12 de febrero de 2007.

- Candau, Joël, *Antropología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *Etnicidad y estructura social*, México, CIESAS/UAM/UI (Clásicos y Contemporáneos en Antropología), 2007.
- Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM/INAH, 1950.
- Castile, George Pierre, *Cherán: La adaptación de una comunidad tradicional de Michoacán*, México, INI, 1974.
- Castilleja, Aída, *Construcción social y cultural de categorías referidas al espacio. Un estudio en pueblos purépecha*, tesis de doctorado en Antropología, México, ENAH, 2007.
- , “¿A qué nos referimos cuando hablamos de la región purépecha?”, en *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, núm. 64, 2001, pp. 21-33.
- Cazés, Daniel, *El pueblo matlatzínca de San Francisco Oxtotilpan y su lengua*, México, ENAH, 1967.
- Centro de Estudios Sociales y Ecológicos, A. C. (CESE), *Crónica de 50 años de ecología y desarrollo en la región de Pátzcuaro 1936-1986*, Pátzcuaro, CESE, 1987.
- Chacón, David, “La propiedad originaria de la nación como obstáculo al cumplimiento de la autonomía étnica y los derechos humanos”, en *Alegatos*, núm. 71, enero-abril de 2009, pp. 9-26.
- CIESAS, “Nahuas de Michoacán”, s. f., disponible en <<https://web.archive.org/web/20070710223825/http://pacificosur.ciesas.edu.mx/fichas/opcion36.html>>.
- , “Distribución regional de los grupos indígenas de Michoacán”, México, CIESAS, 2009.
- Cochet, Hubert, *Alambradas en la sierra. Un sistema agrario en México. La Sierra de Coalcomán*, México, CEMCA/El Colegio de Michoacán/ORSTOM, 1991.
- Cochet, Hubert, Eric Léonard y Jean Damien de Surgy, *Paisajes Agrarios de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1988.
- Conanp, *Programa de Manejo Reserva de la Biosfera Mariposa Monarca*, México, Conanp, 2001, disponible en <https://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/pdf/programas_manejo/monarca.pdf>.

- Déléage, Pierre, “Epistemología del saber tradicional”, en *Dimensión Antropológica*, año 16, vol. 46, 2009, pp. 69-79, disponible en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/1486/1432>>.
- Díaz, Floriberto, “Comunidad y comunalidad”, en Juan José Rendón, *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, México, Conaculta, 2003a, pp. 365-373.
- , “Principios comunitarios y derechos indios”, en Juan José Rendón, *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios*, México, Conaculta, 2003b.
- Dow, James, “Ritual Prestation, Intermediate-Level Social Organization, and Sierra Otomi Oratory Groups”, en *Ethnology*, vol. 35, núm. 3, 1996, pp. 195-202.
- Durand, Leticia, “De las percepciones a las perspectivas ambientales. Una reflexión teórica sobre la antropología y la temática ambiental”, en *Nueva Antropología*, vol. 21, núm. 68, enero-junio de 2008, pp. 75-87.
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2010.
- Espín, Jaime, *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.
- Fabila, Alfonso, *Los otomianos de Zitácuaro*, México, INI, 1955.
- Figueroa, David, *Litorales de la memoria. Percepción del territorio y las relaciones interétnicas en Pómaro, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2015.
- Flores, O. y P. Gerez, *Conservación en México: Síntesis sobre vertebrados terrestres, vegetación y uso del suelo*, México, INIREB/Conservation International, 1988.
- Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2006.
- Franco, Moisés, *La ley y la costumbre en la Cañada de los Once Pueblos*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.
- Gallardo Ruiz, Juan, *Medicina tradicional p'urhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, 2002.
- , *Hechicería, cosmovisión y costumbre: una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*, Morelia, El Colegio de Michoacán/Instituto de Investigaciones Históricas-

- Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Editorial Morevalladolid, 2017.
- García, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XVI-XVII*, México, El Colegio Mexiquense/INAH-Conaculta/CIESAS, 1999.
- García Ruiz, Ignacio, “Informe final del Proyecto H304 Flora del Parque Nacional Pico de Tancítaro, Michoacán”, México, CIDI-IPN, 2001, disponible en <<http://www.conabio.gob.mx/institucion/proyectos/resultados/InfH304.pdf>>.
- Giménez, Gilberto, “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, julio-diciembre de 2001, pp. 5-14.
- , “Cultura, patrimonio y política cultural”, en *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, Conaculta/Instituto Coahuilense de Cultura, 2007, pp. 229-254.
- Gledhill, John, “Neoliberalismo e ingobernabilidad: caciquismo, militarización y movilización popular en el México de Zedillo”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 24, núm. 96, 2003, pp. 42-78.
- , *Cultura y desafío en Ostula. Cuatro siglos de autonomía indígena en la costa-sierra nahua de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.
- Goodman, Alan y Thomas Leatherman (eds.), *Building a New Biocultural Synthesis. Political-Economic Perspectives on Human Biology*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998.
- Haesbaert, Rogério, *El mito de la desterritorialización. Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad*, México, Siglo XXI Editores, 2011.
- Halbwachs, Maurice, *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- Hirsch, Eric, “Introduction. Landscape: Between Place and Space”, en Eric Hirsch y Michael O’Hanlon (eds.), *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*, Oxford, Oxford University Press (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology), 1995, pp. 1-30.
- Ingold, Tim, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2001.

- Instituto Internacional para el Medio Ambiente y Desarrollo (IIED), “Protección de Conocimiento Tradicional y Patrimonio Cultural –el Concepto del ‘Patrimonio Bio-Cultural Colectivo’”, documento del Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas, sesión 23, 2005, disponible en <<https://www.iied.org/sites/default/files/pdfs/migrate/G01068.pdf>>.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, INALI, 2009.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, 1992.
- , Censos de Población y Vivienda 2000, 2010, 2020.
- Kemper, Robert, “Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940”, en Guillermo de la Peña (comp.), *Antropología social de la región purépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1987, pp. 67-96.
- Lastra, Yolanda y Doris Bartholomew (eds.), *Códice de Huichapan*, paleografía y traducción de Lawrence Ecker, México, IIA-UNAM, 2003.
- Lazos, Elena y Luisa Paré, *Miradas indígenas sobre una naturaleza “enrhistecida”. Percepciones del deterioro ambiental entre nahuas del sur de Veracruz*, México, IIS-UNAM/Plaza y Valdés Editores, 2000.
- Leonard, Éric, “Ganadería y construcción de la propiedad territorial en el Trópico Seco Mexicano. Raíces y fracasos de una Reforma Agraria”, en Lucina Hernández (comp.), *Historia Ambiental de la Ganadería en México*, México, IRD/Instituto de Ecología, A. C., 2001, pp. 197-209.
- Leroi-Gourhan, André, *El gesto y la palabra*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1971.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1988.
- Linck, Thierry, “El campo en la ciudad. Reflexiones en torno a ruralidades emergentes”, en *Relaciones*, vol. 22, núm. 85, 2001, pp. 87-104.
- Linck, Thierry, Esteban Barragán y François Casabianca, “De la propiedad intelectual a la calificación de los territorios: lo que cuentan los quesos tradicionales”, en *Agroalimentaria*, vol. 12, núm. 22, enero-junio de 2006, pp. 99-109, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/1992/199216556009.pdf>>.

- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, México, IIA-UNAM, 2004.
- Maffi, Luisa, “Linguistic, Cultural, and Biological Diversity”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, 2005, pp. 599-617.
- Maldonado, Salvador, *Los márgenes del Estado mexicano. Territorios ilegales, desarrollo y violencia en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010.
- Mañano, Bernardo, “Acerca de la tipología de los territorios”, en Carlos Rodríguez (coord.), *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*, México, Juan Pablos Editor, 2010, pp. 57-75.
- Marín, Gustavo, *Vidas a contramarea. Pesca, desarrollo y cultura en la costa de Michoacán*, tesis de doctorado en Antropología, México, CIESAS, 2003.
- Márquez, Pedro, “El significado de las palabras p’urhépecha en la *Relación de Michoacán*”, en Moisés Franco (coord.), *Relación de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 2000, pp. 695-726.
- Martínez, Esteban, *La veda en el lago de Pátzcuaro. Historia sin final de una imposición*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, 2002.
- Martínez Alier, Joan, *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Barcelona, Icaria, 1994.
- Mathez-Stiefel, Sarah-Lan y Stephan Rist, “Diversidad biocultural y de Zonas bioculturales”, en *Biodiversidad y Cultura en los Andes*, núm. 1, diciembre de 2008, pp. 20-24, disponible en <https://www.researchgate.net/publication/263446414_Diversidad_biocultural_y_de_zonas_bioculturales>.
- Miranda, Francisco, “Estudio preliminar”, en fray Jerónimo de Alcalá, *La relación de Michoacán*, México, SEP, 1988, pp. 15-38.
- Montesperelli, Paolo, *Sociología de la memoria*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.
- Morales Manilla, Luis Miguel *et al.*, “Inventario 2011 y evaluación del impacto ambiental forestal del cultivo de aguacate en el estado de Michoacán”, informe ejecutivo, Morelia, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental-UNAM, 2012.

- Moreno-Calles, Isabel, Víctor M. Toledo y Alejandro Casas, “Los sistemas agroforestales tradicionales de México: Una aproximación biocultural”, en *Botanical Sciences*, vol. 91, núm. 4, 2013, pp. 375-398, disponible en <<https://www.scielo.org.mx/pdf/bs/v91n4/v91n4a1.pdf>>.
- Moseley, Christopher (ed.), *Atlas de las Lenguas del Mundo en Peligro*, París, UNESCO, 2010, disponible en <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189453#>>.
- Mummert, Gail, “Desarrollo urbano-industrial y transformaciones socioeconómicas en el valle de Zacapu”, en Gustavo López Castro (coord.), *Urbanización y desarrollo en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1991, pp. 157-166.
- Muñoz Morán, Óscar, *Permanencia en el tiempo. Antropología de la historia en la comunidad purhépecha de Sevina*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2009.
- Ochoa, Álvaro y Gerardo Sánchez, *Breve historia de Michoacán*, México, Fideicomiso Historia de las Américas-El Colegio de México/FCE, 2003.
- O'Donnell, Guillermo, “Notas sobre la democracia en América Latina”, en *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. El debate conceptual sobre la democracia*, Buenos Aires, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)/Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2004, pp. 11-82, disponible en <<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2007/5623.pdf?view=1>>.
- Oehmichen, Cristina, *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, México, IIA, PUEG-UNAM, 2005.
- ONU, *Convenio sobre la Diversidad Biológica*, Nueva York, ONU, 1992, disponible en <<https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf>>.
- Oseguera, David, David Figueroa y Noé Méndez, *Pómaro, Territorio y Liderazgo. Relatos de una comunidad nahua en la costa michoacana 1870-1992*, México, Conaculta/SEP/Universidad Autónoma Chapingo, 2014.
- Palang, Hannes y Gary Fry, “Landscape Interfaces. Introduction”, en Hannes Palang y Gary Fry (eds.), *Landscape Interfaces. Cultural*

- Heritage in Changing Landscapes*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 1-12.
- Paré, Luisa y Tajín Fuentes, *Gobernanza ambiental y políticas públicas en Áreas Naturales Protegidas: lecciones desde Los Tuxtlas*, México, IIS-UNAM, 2010.
- Pérez Ruiz, Maya, “El patrimonio cultural de México”, en *Alteridades*, vol. 8, núm. 16, julio-diciembre de 1998, pp. 183-186, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/747/74781619.pdf>>.
- , “Patrimonio material e inmaterial. Reflexiones para superar la dicotomía”, en *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos 9. Patrimonio cultural oral e inmaterial. La discusión está abierta. Antología de textos*, México, Conaculta, 2004, pp. 13-28.
- Perrin, Michel, “Lógica chamánica”, en Isabel Lagarriga, Jacques Galinier y Michel Perrin (coords.), *Chamanismo en Latinoamérica*, México, CEMCA/Plaza y Valdés, 1995, pp. 1-20.
- Pretty, Jules et al., “The Intersections of Biological Diversity and Cultural Diversity. Towards Integration”, en *Conservation and Society*, vol. 7, núm. 2, 2009, pp. 100-112.
- Purnell, Jennie, “‘Con todo el debido respeto’. La resistencia popular a la privatización de tierras comunales en el Michoacán del siglo XIX”, en Andrew Roth (ed.), *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004, pp. 85-128.
- Ramírez, Francisco, “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro)” [1585], en fray Jerónimo de Alcalá, *La relación de Michoacán*, México, SEP, 1988, pp. 359-362.
- Rees, John, *Forest Utilization by Tarascan Agriculturist in Michoacan, Mexico*, tesis de doctorado en Geografía, Los Ángeles, University of California, Los Angeles.
- Reinberg, Nikolaus, *Retos y Memorias. Edición limitada, producida por el autor para la gente de la comunidad El Coire*, Viena, Nikolaus Reinberg, 2007, disponible en <https://www.academia.edu/2489542/Retos_y_Memorias>.
- Reyes, Cayetano, *Tzacapu. Las piedras universales*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.
- Reyna, María del Carmen, *La Villa de San Juan Zitácuaro y sus alrededores*, México, INAH, 1988.

- Rivera Farfán, Carolina, *Vida nueva para Tarecuato*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.
- Rodríguez Wallenius, Carlos (coord.), *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*, México, Juan Pablos, 2010.
- et al. (coords.), *Disputas territoriales. Actores sociales, instituciones y apropiación del mundo rural*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades-UAM Xochimilco, 2010.
- Rojas, Patricia, “Producción Pesquera”, en Víctor Manuel Toledo et al. (eds.), *Plan Pátzcuaro 2000. Investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*, México, Fundación Friedrich Ebert, 1992, pp. 135-158.
- Rojas, Patricia y Leonardo Sasso, “El pescado blanco”, en *Revista Digital Universitaria*, vol. 6, núm. 8, 10 de agosto de 2005, disponible en <https://www.revista.unam.mx/vol.6/num8/art80/ago_art80.pdf>.
- Sánchez, Gerardo, *El Suroeste de Michoacán. Estructura económico-social 1821-1851*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1979.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Una epistemología del Sur*, México, CLACSO/Siglo XXI Editores, 2009.
- Santos, Boaventura de Souza (coord.), *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, FCE, 2004.
- Santos, Milton, *Por una geografía nueva*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- Secretaría del Convenio sobre la Diversidad Biológica, *Protocolo de Nagoya sobre Acceso a los Recursos Genéticos y Participación Justa y Equitativa en los Beneficios que se Deriven de su Utilización al Convenio sobre la Diversidad Biológica: texto y anexo*, Montreal, PNUMA, 2011, disponible en <<https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/nagoya-protocol-es.pdf>>.
- Severi, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala, 1996.
- Sierra, María Teresa, “Derecho indígena, herencias, construcciones y rupturas”, en Guillermo de la Peña y Luis Vázquez León (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México, INI/Conaculta/FCE, 2002, pp. 247-294.

- Solís Cruz, Jesús, *Ser ciudadano. Ser indio. Luchas políticas y formación del estado en Nurío y Tiríndaro, Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, 2012.
- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame*, Toluca, UAEMEX/Instituto Mexiquense de Cultura, 1993.
- Syngenta Biologicals, “Inicio”, 2024, disponible en <<https://www.syngentabiologicals.com/spain/es/>>.
- Téllez, Carlos y Patricia E. Olivera (coords.), *Debates en la geografía contemporánea. Homenaje a Milton Santos*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Embajada de Brasil/FFYL-UNAM/CUCSH-Universidad de Guadalajara, 2005.
- Toledo, Víctor y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Consejería de Agricultura y Pesca-Junta de Andalucía/Icaria Editorial (Perspectivas Agroecológicas 3), 2008.
- Torre Villar, Ernesto de la, “Viaje a la costa de Michoacán en 1947”, en *El Trópico Michoacano. Hombres y Tierra*, selección de textos, prólogo y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, SIDERMEX, 1984, pp. 437-484.
- Turner, Victor, *El proceso ritual*, Madrid, Taurus, 1988.
- Urquijo, Pedro, “El paisaje en su connotación ritual. Un caso en la Huasteca potosina, México”, en *GeoTrópico*, núm. 2, marzo de 2010, pp. 1-15.
- Urquijo, Pedro y Narciso Barrera-Bassols, “¿Natura vs. cultura? o cómo salir de una falsa dicotomía: la perspectiva de paisaje”, en Francisco Dosil y Gerardo Sánchez (coords.), *Continuidades y rupturas. Una historia tensa de la ciencia en México*, Morelia, Instituto de Investigaciones Históricas-UMSNH/Facultad de Ciencias-UNAM, 2010, pp. 393-420.
- Van Gennep, Arnold, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986.
- Vargas, Sergio, “Agua y paisaje cultural en los pueblos p’urhépecha del lago de Pátzcuaro”, ponencia presentada en el Primer Congreso Red de Investigadores Sociales Sobre Agua, México, marzo de 2010.
- Velasco, Juan José, *Subsistencia campesina y desarrollo sustentable en la región monarca*, Toluca, UAEMEX, 2002.

- Velázquez, Alejandro *et al.* (comps.), *Las enseñanzas de San Juan. Investigación participativa para el manejo forestal de recursos naturales*, México, Semarnat/INE/Gobierno del Estado de Michoacán, 2003.
- Velázquez, Emilia, “El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 22, núm. 87, 2001, pp. 15-47, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/137/13708702.pdf>>.
- Ventura, Carmen, “Territorios indígenas y conflictos agrarios en Michoacán”, ponencia presentada en XXXI Coloquio de Antropología e Historia Regionales “El Espacio en las Ciencias Sociales. Geografía, Interdisciplinariedad y Compromiso”, Zamora, El Colegio de Michoacán, del 21 al 23 de 2009.
- , *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2010.
- , “Cherán y Ostula: purépechas y nahuas en resistencia”, en *La Jornada Michoacán*, 10 de julio de 2011.
- Villavicencio, Frida y Fernando Nava, “Toponimia purépecha”, ponencia presentada en reunión del Grupo Kw’anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo Purépecha, mayo de 2003.
- Viqueira, Juan P., *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets Editores/El Colegio de México, 2002.
- West, Robert, *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*, Washington, D. C., Smithsonian Institution (Institute of Social Anthropology Publication 7), 1948.
- Wolf, Eric, *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1971a.
- , *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971b.
- Zárate Hernández, Eduardo, *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad phurhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán/CIESAS, 1993.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS
ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO
FAMILIAR Y LA MILPA DE TRASPATIO EN
LA MONTAÑA DE GUERRERO: UNA MIRADA
DESDE LA TRÍADA KOSMOS, CORPUS, PRAXIS.
PUEBLOS INDÍGENAS: MÈ'PHÀÀ
(TLAPANECO) Y NAHUAS

Samuel Villela (coord.)
María Cristina Hernández Bernal
Esmeralda Herrera Rodríguez
Ricardo Pacheco Bribiesca

Ka guma gama a pan
(Ustedes los que están hechos de pan)
Ustedes, los de allá, están hechos de pan,
por eso apenas se mojan, se desmoronan.
Nosotros somos de quelite, de maíz,
por eso tenemos mucha juerza. Por eso coma, coma yepaquelite,
el campesino eso come.

Mardonio Pérez, Zapotitlán Tablas, Guerrero

INTRODUCCIÓN

LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL EN LA MONTAÑA ALTA
DE GUERRERO Y SU RELACIÓN CON LAS PLANTAS ALIMENTICIAS
CULTIVADAS EN EL TRASPATIO

La diversidad biocultural puede ser entendida desde los principales procesos de diversificación —evolutivo, biológico, del ser humano, de las nuevas especies y, finalmente, la creación humana de nuevos paisajes—, que dio como resultado la modificación de los hábitats por las primeras sociedades agrícolas para crear áreas de bienes y servicios. Esto implicó procesos de domesticación del espacio que crearon nuevos paisajes diseñados a partir del ingreso de nuevos productos que se obtenían a través de la caza, la pesca y la recolección, y que se adecuaron mediante mecanismos y estrategias desarrolladas por medio de la observación y el manejo de los procesos ecológicos, geomorfológicos e hidrológicos (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 22). Así, los procesos de diversificación ponen de manifiesto los vínculos entre estos últimos y la diversidad biológica, genética, lingüística, cognitiva, agrícola y paisajística. “Todas en su conjunto conforman el complejo biológico-cultural originado históricamente y que es producto de los miles de años de interacción entre las culturas y sus ambientes naturales” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 25).

Una de las características del concepto de diversidad biocultural, es que pretende mostrar el complejo vínculo entre cultura y naturaleza, ubicando en todo momento a esta imprescindible relación en un contex-

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

to de constante reflexión crítica de la problemática ambiental que se observa actualmente en los pueblos indígenas (Luque y Doode, 2010: 275). Estos últimos son poseedores de territorios con un alto índice de biodiversidad, variados ecosistemas y riqueza en recursos ambientales, que se han conservado gracias al manejo cultural que se genera a partir del conocimiento ecológico tradicional, el cual a su vez contiene las tecnologías, saberes, experiencias, prácticas sociales y simbólicas de coexistir con la naturaleza, donde se destacan los procesos adaptativos, de producción y reproducción cultural en espacios variados y con distintos paisajes naturales (Boege, 2008: 13-16).

Lo anterior puede observarse como una convivencia entre espacios de alta biodiversidad y pueblos indígenas, igualmente diversos, donde algunos endemismos biológicos van a la par de endemismos lingüísticos, lo cual resulta en conocimientos tradicionales endémicos que proporcionan un sistema de información ambiental cuyo resultado a corto, mediano y largo plazo es la conservación biocultural *in situ*. De esta manera, los pueblos indígenas son, en su práctica cotidiana, activos gestores en la conservación de la naturaleza, pues

han coevolucionado [...] con los ecosistemas, seleccionando algunos rasgos de plantas o animales y desechando otros, de manera que se construye así la biocultura de las “gentes de los ecosistemas” [...] Así se formó el patrimonio fitogenético en nuestro país, mismo que debe relacionarse con los derechos colectivos de los campesinos y pueblos indígenas (Boege, 2008: 23).

Además de que las comunidades indígenas han tenido la capacidad de adecuarse a los cambios socio-históricos, teniendo en su devenir los conocimientos que se han transmitido de padres a hijos agregando, por supuesto, elementos novedosos que posibilitan, antes y ahora, la interacción con su propio ecosistema local, logrando con ello una

larga y compleja colección de sabidurías locales, [que] una vez conjuntadas en su totalidad, operan como la sede principal de los recuerdos de la especie; y son [...] el reservorio nemotécnico que permite a cada especie animal adaptarse continuamente a un mundo complejo que cambia de manera permanente (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 27).

Los pueblos indígenas son poseedores de un conocimiento sobre su entorno natural que se caracteriza por ser sumamente detallado y especializado, estructurado en diversos niveles de ordenamiento y clasificación que se sostienen sobre al menos dos categorías culturales: la cosmovisión y el sistema cognitivo, generando con ello una interpretación de la naturaleza que justifica y promueve las acciones del sujeto colectivo sobre esta última y, al mismo tiempo, crea modelos de producción adaptados a un ecosistema específico cuyo éxito es visible en el uso y manejo sustentable de la biota; es decir, pueden obtener los mejores resultados posibles en términos de satisfacción de las necesidades humanas sin involucrar prácticas altamente impactantes desde el punto de vista ambiental. Esta relación de la cultura con la naturaleza ha sido retomada en los estudios con enfoque etnoecológico, destacando como uno de sus principales aportes la valoración específica de formas de conocimiento distintas de las derivadas de la aproximación científica de las sociedades “occidentales”, lo cual hace relevante “las visiones y prácticas indígenas respecto a su interrelación con su entorno para deducir modelos de planificación y gestión de la biodiversidad más sostenibles que los actualmente dominantes (Cruz, 2007: 8). Lo anterior tiene mayor relevancia por la creciente y acelerada crisis ecológica que es producto de los sistemas de producción actuales (agropecuarios, forestales, pesqueros y extractivos), que han provocado efectos adversos tales como la pérdida de recursos hidráulicos y de fertilidad de los suelos, deforestación, pérdida de flora y fauna, cambios climáticos regionales observables también a escala global. Por ello, una de las perspectivas dentro de los estudios ecológicos y sociales que pretenden obtener una solución a dichas problemáticas ha recurrido a una nueva y renovada manera de observar los sistemas tradicionales que persisten en las culturas rurales e indígenas, las cuales cuentan con un uso y manejo de la naturaleza que genera un sistema alternativo de producción ecológicamente adecuado. Estas investigaciones surgen de escuelas como la etnociencia o la antropología cognoscitiva y la ecología cultural —hablando en el caso de la antropología—, pudiéndose mencionar también a la geografía humana y la agroecología (Toledo, 1990: 22).

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

Tratando de contribuir a los estudios que ponen énfasis en los sistemas productivos tradicionales como una opción a la crisis ambiental, profundizando sobre la idea de racionalidad ecológica que prevalece en los productores campesinos o indígenas cuyo éxito radica en el uso “conservacionista o no destructivo de los recursos naturales” (Toledo, 1990), el objetivo del presente ensayo es indagar en las relaciones natura-cultura de los pueblos indígenas de la Montaña alta de Guerrero, al exponer, mediante la etnografía, la profundidad e impacto de sus conocimientos acerca del ecosistema, así como el manejo del territorio que poseen, vinculados a la diversidad biocultural. El tema es en extremo vasto, por lo que nos abocaremos a los usos y prácticas que giran alrededor de las plantas útiles y alimenticias de indígenas *mè'phàà* y nahuas, cultivadas en los espacios productivos que se encuentran alrededor de la casa-habitación, de los que destacan en el presente ensayo los huertos familiares y la milpa de traspatio.

Este espacio productivo dentro de los límites de la casa-habitación se ha designado de distintas maneras dentro del ámbito académico: huerto, traspatio, solar y, por supuesto, también con las denominaciones locales. Los fines del presente trabajo no consisten en debatir el término; sin embargo, es nuestro deber resaltar las propiedades de este espacio que se ha mantenido desde la época prehispánica hasta la actualidad. Como lo enfatiza Ramón Mariaca (2012), el huerto o traspatio es uno de los agrosistemas más ricos y diversos, como lo demuestra la presencia —en un mismo espacio y tiempo— de una gran variedad de especies, además de tener como característica más importante

ser actualmente el mayor proveedor de alimentos y otros satisfactores vegetales y animales para la familia campesina que lo maneja, al mismo tiempo que es el mayor santuario de agrobiodiversidad de México, ya que son cientos de especies domesticadas y en proceso de domesticación las que ahí coexisten (2012: 4).

El traspatio, para nosotros, es un espacio donde se realizan procesos productivos que implican un manejo del conocimiento sobre un ecosistema determinado. Acercarnos a su compleja construcción requiere una metodología que nos permita, de manera holista, profundi-

zar en ello, debido a que la organización cultural de los grupos indígenas establece un sistema de relaciones sociales con el entorno ecológico que se expresa en prácticas muy concretas, entre las que se encuentran 1) las formas de producción; 2) de conocimiento, 3) de comportamiento ético y espiritual; y 4) de interpretación de la naturaleza. También se han registrado casos en los que les son atribuidas características humanas a una gran mayoría de las plantas encontradas en los huertos familiares, ya que se piensa que éstas están dotadas de conciencia, emociones, razón y códigos morales, como veremos en los tres casos presentados en este ensayo.

En el presente trabajo de investigación retomamos la propuesta de Toledo y Moguel (1992) sobre el complejo *kosmos-corpus-praxis*, bajo un enfoque etnoecológico que nos permita combinar la conceptualización del entorno natural con su terminología nativa: lo que se cree (*kosmos*), organizado bajo un conjunto de creencias; lo que se sabe (*corpus*), que cobra sentido en el conjunto de prácticas que posibilitan la apropiación de los recursos naturales; y, finalmente, lo que se hace (*praxis*), que se observa en el uso y manejo y de estos recursos. La decisión de optar por una metodología que ha tenido buenos resultados en estudios ecológicos para analizar de manera integral la relación de los ecosistemas con las sociedades que los habitan tiene como finalidad poner a prueba esta propuesta dentro de las investigaciones de corte antropológico y conocer sus alcances para, posteriormente, debatir su utilidad o el enriquecimiento que les otorgue.

El concepto de *kosmos* nos permite presentar las creencias que se manifiestan tanto en los rituales como en los mitos y su relación con el medio ambiente. Dentro de los estudios antropológicos, ha sido trabajado y profundizado en lo que se ha llamado cosmovisión. Para el presente trabajo, hemos decidido retomar este término propuesto por Catharine Good, pues, al hablar de cosmovisión en tanto concepto y no como un cuerpo unitario de creencias fijas, se abre el panorama al estudio de sus implicaciones en los procesos dinámicos de adaptación y las relaciones sociales:

La cosmovisión es un concepto amplio que postula una visión estructurada y coherente del mundo natural, de la sociedad humana y de la interacción

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

entre ambos —tal vez, podríamos hablar de una lógica cosmológica-social, o de un modelo fenomenológico (Good, 2005). La cosmovisión no es inmutable ni eterna, sino que surge en un contexto social específico, y se modifica a través del tiempo en distintas coyunturas socio-políticas [...]. Pueden existir en ellas contradicciones internas e incongruencias lógicas porque las cosmovisiones son productos históricos colectivos (Good y Alonso, 2007: 17).

Con relación al *corpus*, Cabrera *et al.* afirman que “el concepto de *corpus* desde un enfoque etnoecológico se refiere a todo el repertorio de conocimientos que se encuentran dentro de las mentes de los productores y que generalmente es conocimiento escrito” (2001: 81). En virtud de que el trabajo de corte etnográfico que desarrollamos versa sobre los saberes que los pueblos nahuas y *mè'phàà* de la Montaña de Guerrero tienen sobre las plantas en su región y la presencia de algunas de éstas en sus huertos y milpas de traspatio, hemos decidido utilizar el concepto de conocimiento ecológico tradicional (CET),

Reid y colaboradores [...] lo definen como un cuerpo acumulativo de conocimientos y creencias, pasado a través de generaciones mediante transmisión cultural, acerca de las relaciones de los seres vivos (incluyendo los humanos) con otros y con su ambiente. Además, es un atributo de las sociedades con larga continuidad histórica en la práctica de uso de recursos, no siendo industriales (Salcedo, 2006: 29).

Al evocar el conocimiento ecológico tradicional podemos remitirnos a lo que Toledo (2001) conceptualiza como *corpus*, para definirlo como un repertorio de conocimientos; que se asemeja a lo que Carlos Severi define como tradición: “un, corpus de conocimientos compartidos que se mantienen en el tiempo con un orden determinado”, y a su vez, “un proceso relacionado con la transmisión de éstos” (1996: 231-232).

Entre las cosas que hacen interesante un estudio etnográfico sobre las “plantas útiles y alimenticias” en los huertos familiares y la milpa de traspatio está conocer cuáles son los saberes existentes en la actualidad y cuáles son los mecanismos sociales que permiten su transmisión

o enseñanza, ligados a procesos de cambio y reproducción cultural. Es decir, el modo de vida indígena actual, y en especial los saberes ecológicos de estas poblaciones, si bien son tradicionales, no deben ser entendidos como una reminiscencia del pasado, un modo de vida encapsulado o petrificado que no hubiera experimentado cambios sustanciales hasta llegar a nuestros días; esto hace necesario estudiarlos en el marco de procesos de reproducción cultural. Hacerlo de esta manera permite cuestionarnos sobre las adaptaciones que han realizado estas poblaciones al experimentar situaciones de cambio. Lo anterior implica valerse de un concepto de cultura enfocado en relaciones y procesos, con el fin de entender el cambio como parte natural de las dinámicas culturales de continuidad de toda sociedad.

Debemos entender que las culturas generan adaptaciones creativas frente a coyunturas nuevas como mecanismos de reproducción cultural, pues una cultura que no cambia y genera adaptaciones se encuentra destinada a la desaparición. Esto es relevante porque tales procesos de continuidad y adaptación devienen un conocimiento o *corpus*, como lo define Toledo; nosotros, en cambio, hemos decidido hablar de saberes, por varios motivos. Uno de ellos es que algunas lenguas sí marcan de hecho una diferencia entre saber y conocer (véase Villoro, 2008: 126); el otro es que hay lenguas, como el inglés, donde únicamente existe el término conocer, *know*. Pero quizás el más importante es que el término *saber* está cruzado por la moral y la ética, mientras que el conocimiento, en especial el científico, se caracteriza porque busca ser supuestamente objetivo. Por lo tanto, hablar de saberes nos permite poner en un mismo plano el conocimiento científico y los saberes tradicionales e instaurar con ello, si así se desea, un diálogo entre ambos:

Al hombre sabio no lo han instruido tratados científicos sino la observación personal, el trato frecuente con otros hombres, el sufrimiento y la lucha, el contacto con la naturaleza, la vivencia intensa de la cultura. [...] Si a la ciencia importa el conocimiento personal sólo como confirmación de un saber, a la sabiduría importa el saber sólo como guía para un conocimiento personal. [...] Por ello la sabiduría no necesita aducir una justificación válida universalmente (Villoro, 2008: 226-227).

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

Como complemento de lo anterior, el “saber hacer” refiere a una actividad concreta y tiene relación con la pericia en la ejecución de una práctica. Por ello el saber es un principio de observación y aceptación de un hecho práctico en tanto verdadero, es decir, un conjunto de datos que parecen suficientes para un grupo que los asume como creencia (verdad), por medio de una confirmación y práctica común. Ésta sería entonces la manera en que, a nuestro modo de ver, se complementa el argumento de Toledo para entender la *praxis* dentro del complejo KCP.

En cuanto a la antropología de las ontologías, como una ciencia de los seres, Descola ha reflexionado sobre cómo muchas sociedades consideradas “primitivas o tradicionales” nos invitan a la superación de conceptos antropológicos, sobre todo entre quienes han pensado que las fronteras de la humanidad se detenían en las puertas de la especie humana, cuando algunas culturas no han vacilado en invitar al concierto de su vida social a las plantas más humildes y a los animales (aparentemente) menos significativos. Al destacar esto, el autor considera que la antropología debe incluir en su objeto de estudio mucho más que al hombre mismo (*anthropos*), para observar también a todos los seres vinculados con él, a los cuales llama “seres existentes” (Descola, 2002: 72), ya que las ontologías no son lógicas y parten de lo que existe. Por lo anterior hemos decidido recurrir al concepto de seres existentes en nuestro trabajo, desechando conceptos como los de seres sobrenaturales o entidades anímicas, tan comúnmente utilizados en la antropología mesoamericana.

Los tres casos etnográficos que presentamos son una ilustración descriptiva de estos conceptos, es decir, de las creencias, conocimientos y prácticas en torno a los cultivos de traspatio en la Montaña de Guerrero, donde actualmente este tipo de investigaciones están pobremente documentadas, pues no se cuenta con trabajos que desarrollen las temáticas respecto a los modos o sistemas de producción, con especiales excepciones; entre ellas se encuentran los trabajos que se efectuaron a partir de 1983, impulsados por el Programa de Aprovechamiento Integral de Recursos Naturales en Áreas de Subsistencia (PAIR), enfocados en hacer una valoración de los recursos naturales en la Montaña de Guerrero. El proyecto fue encabezado por investigado-

res de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). También se contó con el apoyo inicial del gobierno del estado de Guerrero. Desde nuestro punto de vista, uno de los principales aportes del proyecto del PAIR fue el diseño de un modelo de “investigación-acción” que permitió caracterizar la problemática productiva, así como el uso y manejo de los recursos naturales en zonas con población indígena. La estrategia que siguió el PAIR fue la de observar el desarrollo o la adaptación de tecnologías para el manejo de los recursos naturales, de modo que se adecuaran a las diferentes condiciones ambientales y socioculturales de quienes habitan las comunidades campesinas, tomando como principal criterio los conocimientos tradicionales locales en el manejo de los recursos bióticos y que éstos, al mismo tiempo, constituyeran una alternativa dentro de las recomendaciones de ajuste a las políticas de desarrollo rural. Cabe destacar que, aun cuando no tuvo el impacto social esperado, sí logró generar información de base sobre temas no trabajados hasta ese momento, útiles actualmente como parteaguas en la reflexión antropológica y como apoyo a los proyectos productivos vigentes de la región.

En un primer diagnóstico, se señalaron como principales problemas 1) el acelerado proceso de deterioro ambiental; 2) la deforestación de amplias superficies de terreno; 3) la pérdida acelerada de la fertilidad del suelo; 4) el bajo rendimiento del maíz, y 5) el uso inadecuado de los fertilizantes químicos (como causa de los incisos 3 y 4), entre otros. A partir de tales problemas, se crearon proyectos estratégicos cuya meta central se divide en dos ejes de investigación: *a)* generar información de base que ayudaría a dar solución al problema del deterioro ambiental, y *b)* aumentar la producción de bienes básicos para el consumo. Dichas intervenciones tuvieron como objetivos I) la elaboración de un diagnóstico para inventariar los recursos existentes; II) el mejoramiento de prácticas productivas agrícolas; III) el fomento a la acuicultura; IV) la recuperación, fomento y valoración de conocimientos y tecnologías tradicionales; V) la restauración ambiental, y VI) la realización de estudios sobre las políticas de desarrollo local. *Grosso modo*, éstos fueron los temas del proyecto estratégico que impulsó el PAIR, y de los cuales surgieron varias tesis de licenciatura, maestría y

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

doctorado en Ciencias. Entre los investigadores destacados se encuentran Carlos Toledo, Enrique Provencio y Julia Carabias, sólo por mencionar algunos (véase Matías Alonso, 1997).

No obstante, es de asombrar que no hayan proliferado estos temas desde la perspectiva antropológica en la Montaña de Guerrero, salvo la obra de Marcos Matías Alonso, *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero* (1997). En dicho texto, el autor hace un estudio extenso y profundo de los problemas de la conversión de la agricultura tradicional a una agricultura mixta, apuntalando el supuesto de que la gran mayoría de las sociedades agrícolas se encuentran en una fase de transición. En lo que se refiere a esta parte, aborda aspectos como el uso de agroquímicos y la introducción de semillas mejoradas, y se centra en el problema de la conversión de la agricultura tradicional a una agricultura mixta. La investigación del autor concluye que el futuro de la agricultura indígena en la Montaña de Guerrero depende, en gran medida, del uso y manejo adecuado de los recursos locales: el agua, el suelo, el bosque, la flora y la fauna silvestres. En general, esta obra plantea el problema causado por la irregularidad de las lluvias en la región y los daños resultantes al cultivo de maíz.

En el presente ensayo, a fin de abordar la cuestión de los saberes en los huertos familiares de traspatio, se realizaron entrevistas con hombres, mujeres y niños, quienes contribuyen con su trabajo en el cuidado de este tipo de cultivo. Se llevó a cabo el registro fotográfico de once huertos: tres de ellos pertenecientes a la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas, dos de la localidad de Ixtlahuazaca y, por último, seis de la localidad de El Sombrerito. En el caso de la comunidad nahua de San Miguel Cuixapa, las entrevistas se llevaron a cabo con un grupo de mujeres integradas al programa Oportunidades. Respecto al tema del cultivo de la milpa de traspatio, el trabajo de recopilación etnográfica se desempeñó en las comunidades *mè'phàà* de Unión de las Peras y La Ciénega, ambas pertenecientes al municipio de Malinaltepec en la Montaña alta de Guerrero. Ahí se registró un evento ritual de petición de lluvia y otro sobre agradecimiento de la cosecha. Al igual que en los huertos familiares, se llevaron a cabo entrevistas con hombres, mujeres y niños involucrados con ese espacio productivo, y también recorridos por algunas milpas familiares.

A continuación, se presenta una breve descripción de la zona de estudio; posteriormente, exponemos el caso de los huertos familiares de traspatio *mè'phàà*; el tercer capítulo está dedicado a las plantas útiles cultivadas en los huertos familiares de traspatio nahuas de la comunidad de San Miguel Cuixapa —cabe señalar, que es la única comunidad nahua que se encuentra dentro del municipio *mè'phàà* de Zapotitlán Tablas—; en el último capítulo se expone el caso de la milpa de traspatio en dos comunidades *mè'phàà*. El siguiente mapa muestra la zona geográfica donde tuvo lugar el estudio.

ZONA DE ESTUDIO

Dentro del contexto nacional, el estado de Guerrero aparece como una de las entidades federativas con más pobreza. En la actualidad, la región denominada Montaña tiene los más altos grados de marginación e índices de expulsión de su población en el estado. En ella se encuentran ocho de los 12 municipios *mè'phàà*, de los cuales Acatepec, Zapotitlán Tablas, Tlacoapa y Malinaltepec comparten territorio con pueblos nahuas y mixtecos: Atlixnac, Atlamajalcingo del Monte, Tlapa y Metlatónoc. Cabe señalar que dentro de los estudios sociales, se comenzó a llamar a la región Mixteca nahua tlapaneca de la Montaña de Guerrero, a mediados del siglo xx, como resultado de una intensa investigación a cargo de los antropólogos Alfonso Fabila y César Tejeda, quienes propusieron tal regionalización con un grupo de municipios relacionados, a partir de criterios lingüísticos, orográficos, climáticos y socioeconómicos que posteriormente se integraron como un área que sería un referente en futuras investigaciones, no únicamente en el campo académico, sino también en el institucional, como lo ejemplifica el Centro Coordinador Indigenista (Jiménez, 2007: 75).

El grupo etnolingüístico *mè'phàà*, conocido generalmente como tlapaneco, es oriundo del estado de Guerrero, al parecer desde la época teotihuacana, y se desarrolló en dos áreas delimitadas actualmente: la Costa Chica y la Montaña, en una vertiente de la Sierra Madre del Sur con coordenadas 16° 37' a 17° 38' de latitud norte, y 98° 24' a 99° 47' de longitud oeste y con una altura variable de 800 a 3 050 m s. n. m.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

El origen de los tlapanecos del norte, según la historia oral, se debe a cuatro mujeres y tres hombres [que al llegar a Tlapa] fundaron el centro ceremonial más importante de la región, cuyas ruinas aún se pueden apreciar en Contlalco. Tlapa empieza a crecer y se fundan cuatro cacicazgos: Buáthá Wayíí (Huehueteppec), Mañuwiín (Malinaltepec), Miwiin (Tlacoapa) y Xkutií (Tenamazapa) (Carrasco, 1995: 251).

En el año de 1440 comenzaron las incursiones mexicas hacia la región de la Montaña alta, con el emperador Itzcoatzin al frente, pero fue hasta el año de 1486 cuando Tlapa cayó vencida ante Ahuizotl. Debido a la resistencia de sus habitantes, fue quemada casi por completo; sin embargo, quedó incluida en la matrícula de tributos (Carrasco, 1995: 256). Las regiones culturales, sociales e históricas trascienden los límites comunitarios actuales, por lo que se debe considerar siempre la posibilidad de un análisis integral de la zona de estudio.

Los *mè'phàà* constituyen uno de los grupos menos tocados por la investigación antropológica. En parte esto se debe a su ubicación geográfica, la cual es muy accidentada, así como por la mala fama que tiene la región de ser violenta. En su momento, Sahagún describió a los *mè'phàà* como “un pueblo bárbaro... incluso peor que el pueblo otomí”. “García Payón (1940), quien realizó un estudio arqueológico de la región norte del área tlapaneca, informa acerca de un sentimiento general de temor hacia los tlapanecos manifestado por sus vecinos de habla nahua” (Oettinger, 1980: 12). Hasta la fecha, existe cierto resquemor hacia este grupo por sus vecinos de habla nahua, quienes los consideran, en algunos casos, como un pueblo de nahuales. Entre las causas más comunes que manifiestan los nahuas sobre dicha percepción se encuentra el modo de sancionar los delitos, que en algunas ocasiones puede llegar al extremo del linchamiento, así como el rapto o venta de sus mujeres; sin embargo, debemos aclarar que estas formas de ver al “otro” no son de ninguna manera generales ni mucho menos representan las prácticas culturales de todos los pueblos *mè'phàà*.

Por otra parte, este grupo es el único originario de territorio guerrerense, ya que los *tu`un savi* (mixtecos) proceden del estado de Oaxaca y los nahuas, de la región central de México. El pueblo *mè'phàà* se encuentra ubicado entre la vertiente de la Sierra Madre del Sur y la

costa del estado de Guerrero, dividido en tres zonas con diferencias geográficas: la serrana, la del interior y la costa, principalmente en los municipios de Acatepec, Atlixnac, Malinaltepec, Tlacoapa, San Luis Acatlán y Zapotitlán Tablas y, en menor concentración, en Atlamaljalcingo del Monte, Metlatónoc, Tlapa, Quechultenango, Ayutla de los Libres y Azoyú. El Censo de Población y Vivienda 2010 reportó que hay un grupo de migrantes que habita en la colonia El Jovero, ubicada en el puerto de Acapulco.

EL TERRITORIO Y SU GEOGRAFÍA

El territorio *mè'phàà* se divide en tres zonas: alta, con clima frío; central, con clima templado; y baja, ubicada en la Costa Chica. De la zona alta nacen distintos ríos que alimentan el Papagayo y el Mexcala; entre los más importantes se encuentran el Tlapaneco, el Totomixtlahuaca y el río Chiquito. En su mayoría, los pueblos *mè'phàà* se abastecen de agua a través de un sistema de mangueras colocadas en los ríos y nacimientos de manantiales; por ejemplo, en el caso del municipio de Zapotitlán Tablas, la mayor fuente de abastecimiento la proporciona un manantial que nace en el cerro de Huiztlatzala. De éste se abastece la cabecera municipal, el pueblo llamado El Sombrerito y San Miguel Cuixapa Centro y Norte. Anteriormente, los habitantes de estos poblados acarreaban el agua de las ciénegas y ríos a su casa o utilizaban el *kiote* (cañuela del maguey partida por la mitad) que funcionaba como acueducto. En la región de la Montaña predominan las pendientes mayores a los 30° y podemos encontrar varias con más de 45°; las altitudes van desde los 600 m s. n. m. en el valle de Tlapa y los pueblos de la Cañada, hasta los 3 100 m s. n. m. en las cumbres más altas de los municipios de Malinaltepec y Metlatónoc, por lo que el clima varía de frío a semi-cálido fresco, cálido y templado.

La mayor parte del territorio *mè'phàà* presenta una vegetación que se clasifica como bosque tropical seco, con presencia de ocote chino y variedades de pino que alcanzan una altura de 20 a 25 metros. También hay presencia de diversas gramíneas y encino rojo y blanco. En la parte baja crecen caobas y una variedad de árboles conocida como *ixe riñuu*, utilizada en la construcción como postes en las esquinas de la casa, ya que son delgados y resisten mucho la humedad. En la parte

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

alta existe una gran variedad de quelites y hongos silvestres que son aprovechados por habitantes de la región para complementar su dieta; la recolección de estos productos se hace desde el mes de junio y hasta octubre, e incluso hasta noviembre en el caso de algunos hongos. Entre las plantas domésticas se encuentran los platanares (que no requieren de mucho cuidado y por sus características físicas pueden sobrevivir con poca agua), cafetales, árbol de yepaquelite, limoneros, ciruela, guayabos, zarzamoras y guarumbo. También se recolectan algunas variedades de insectos como chapulines y jumiles. Por otra parte, la fauna silvestre de la región está compuesta por tlacuaches, armadillos, conejos, víboras, zorros, zorrillos, ardillas, pájaros de diversas especies y abejas silvestres —en algunos casos los campesinos trasladan los panales a sus traspatios con el fin de tener a la mano miel y larvas—. En la zona de bosque de encinos y coníferas hay venados, jabalíes y tigrillos (en proceso de extinción). Entre los animales que complementan la dieta local, de acuerdo con la investigación de campo realizada en el municipio de Zapotitlán Tablas en 2010, se encuentran armadillos, conejos, jabalíes; éstos son cazados regularmente en la temporada de hambre, es decir, durante los meses de junio, julio y agosto.

Para el tema que nos ocupa, son imprescindibles las consideraciones acerca de los ecosistemas y su influencia en los procesos sociales de producción y reproducción cultural. En los últimos 60 años se ha agudizado la sequía en todo el territorio del estado, lo cual ha afectado de manera directa la agricultura de riego. Para el municipio de Malinaltepec, por ejemplo, en la parte de la sierra que está por arriba de los 1 500 m s. n. m., encontramos bosques de coníferas y encinos. Esta parte de la sierra es de clima frío, por lo tanto, en ella se practica la agricultura de temporal, entre los meses de mayo y enero, donde se cultiva maíz, frijol, calabaza, garbanzo, chayote, capulín, durazno, tejocote, pera y manzana, entre otros productos. Todos los ecosistemas de Guerrero tienen una gran cantidad de especies endémicas y su territorio contiene una gran diversidad biológica. El paisaje seco, el clima caluroso o en extremo frío y los caminos tan accidentados no permitieron la producción agrícola intensiva desde el inicio de la época colonial, lo que sí se observó en estados como Morelos. Las actividades



Figura 1. Municipios de la región Montaña de Guerrero.

europeas en Guerrero se centraron en la minería y el comercio con Asia se dio por medio del puerto de Acapulco. Así,

estas actividades permitieron mayor autonomía a los pueblos indígenas que la agricultura intensiva, los obrajes y otras industrias europeas establecidas en el centro de la Nueva España, ya que estas empresas requerían el control directo y coordinado sobre la fuerza de trabajo indígena, sus tierras y el agua, [lo cual permitió] la aparición de espacios para ejercer cierta autonomía cultural (Good, 2007: 255).

La agricultura de subsistencia tiene como elemento principal el maíz y se complementa con las plantas cultivadas en el huerto familiar. La región Montaña tiene nichos diversos donde se cultiva, en terrenos con pendientes marcadas, con piedra caliza e incluso en los traspatios y solares de las comunidades.

En esta región, el seleccionador tradicional sabe y maneja tales relaciones, dando preferencia a la forma y el color, así como al tipo y

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

longitud del grano; además de tener una amplia experiencia en la experimentación con las plantas que se cultivan en los huertos. De este modo, existen al menos dos aspectos principales de selección: el primero es de carácter adaptativo a las condiciones de los nichos y donde la acción del ser humano influye de modo determinante. El segundo versa sobre los caracteres de naturaleza alimentaria, que comienza con la incorporación del producto de la milpa en el hogar, ya sea verde o seco, destinándolo a diversos y variados usos alimentarios. “De esta manera se generan dos magnos patrimonios genéticos, el de las resistencias a las variaciones ecológicas y el del alimento para la supervivencia y desarrollo humano” (Muñoz, 2005: 76).

PLANTAS ALIMENTICIAS CULTIVADAS
EN HUERTOS FAMILIARES DE TRASPATIO
ENTRE EL GRUPO MÈ'PHÀÀ DEL MUNICIPIO
DE ZAPOTITLÁN TABLAS, GUERRERO

Esmeralda Herrera Rodríguez

HUERTO FAMILIAR, TRASPATIO O SOLAR

“La variación entre los tipos de huertos caseros es enorme en América Latina, debido a los factores geofísicos, sociales y culturales predominantes, tales como su herencia cultural, el acceso a la tierra y el arraigo de las comunidades a la tierra (Niñez, 1990)” (Lok, 1998: 9). De manera general, el huerto tradicional casero en América Latina “se compone de diferentes áreas de manejo, caracterizadas por su uso” (Lok, 1998: 9). Sin embargo, dentro de una misma zona geográfica es posible encontrar diferencias respecto a lo que se considera un “huerto”, lo cual incluye tanto huertos de hortalizas como huertos mixtos agroforestales, huertos de frutales, etc. Además, hay lugares donde la huerta es la parcela agrícola y, como si esto fuera poco, existen diferentes formas dentro de un mismo idioma para designar lo que es un huerto, tales como solar, traspatio o jardín. Aunado a lo anterior, varios autores han caracterizado los huertos caseros a partir de su propia experiencia de investigación, enfoque teórico y disciplina. Por ello existen tantas definiciones, pues “cada huerto es una colección singular de especies manejada bajo criterios únicos de selección, asociación y [cuidado]” (Lok, 1998: 25).

Algunos estudiosos del tema resaltan el factor de la biodiversidad y caracterizan al huerto como un banco genético *in situ* utilizado para producir alimentos, medicina, forraje, combustible y plantas ornamentales (véase Lope-Alzina, 2007). Otros ponen mayor atención a su estructura y función, o bien al factor cultural y económico.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

De acuerdo con la bibliografía consultada, es importante tomar en cuenta que los huertos en América Latina, y particularmente en México, se caracterizan por cuatro elementos fundamentales relacionados entre sí: el humano, el animal, el vegetal y el geofísico (suelos, agua y tierra). En la mayoría de los casos se trata de un espacio de cultivo cercano a la casa, donde se establece una estrecha relación entre el huerto y quien lo maneja, además de su funcionalidad como proveedor de recursos. En este sentido, el huerto casero puede definirse como “una asociación íntima de árboles o arbustos de uso múltiple, con cultivos anuales y perennes y animales en las parcelas de hogares individuales. El sistema es manejado por mano de obra familiar” (Lok, 1998: 8). Mientras que, para Mariaca *et al.*, es

Un agroecosistema con raíces tradicionales, en el que habita la unidad familiar y donde los procesos de selección, domesticación, diversificación y conservación de flora y fauna y, eventualmente hongos, está en estrecha relación con la preservación, las condiciones sociales, económicas y culturales de la familia y el enriquecimiento, generación y apropiación de tecnología (2007: 105).

Para Mariaca, “el huerto familiar es el espacio de reproducción social, cultural y simbólica que da sentido a la identidad de quien lo cultiva y lo habita” (2012: 4). Por otra parte, Alba González (2007) propone que el huerto es

un agroecosistema con raíces tradicionales donde habita, produce y se reproduce la familia campesina. Está integrado por árboles, además de otros cultivos y animales que ocupan espacios a menudo reducidos y que están ubicados en las cercanías de las viviendas (2009: 30).

Estas definiciones coinciden de un modo u otro en que el huerto familiar es un espacio doméstico de reproducción social y cultural. Desde nuestra propia experiencia lo vemos como un microcosmos, en virtud de que es un espacio donde viven y se producen plantas de diversa índole: alimenticias, frutales, medicinales, de ornato, de trasplante. Igualmente, conviven en él especies menores de animales de

corral, principalmente gallinas, guajolotes y cerdos. El microespacio es de igual forma un lugar donde se llevan a cabo prácticas sociales muy concretas que adquieren sentido en función de la reciprocidad y las redes sociales que tejen los seres humanos en relación con las plantas y los animales. En este trabajo se concibe entonces el huerto familiar como un microcosmos vinculado a un espacio de cultivo, en el cual los humanos establecen relaciones con plantas, animales y otros seres humanos y el cual funciona como un medio de reproducción cultural y simbólica.

EL HUERTO FAMILIAR MÈ'PHÀÀ: IXIRÌ (JARDÍN O TIERRA BLANDA)

El huerto familiar entre el pueblo *mè'phàà* se caracteriza, entre otras cosas, por ser entendido como un espacio de la mujer; la jefa de familia o, en su defecto, la hija mayor son quienes se encargan de administrar los recursos y decidir qué hacer con los excedentes, cuando los hay, o bien con qué personas se compartirán los productos. También las mujeres deciden el modo como se debe distribuir ese espacio. Al respecto, según el testimonio de una señora de Zapotitlán Tablas, ésta le decía en una ocasión a su esposo: “*ixiri yū* [mi planta, mi huerto] es mío, él me ayuda, pero es mío, yo sí sé, él no” (comunicación personal, 2011). Para el mantenimiento del huerto familiar *mè'phàà* se requiere de la mano de obra de niños, hombres y mujeres, quienes ayudan a trasplantar y podar árboles, remover la mala hierba, regar o transportar el producto; las flores y los frutos cultivados son variables, tanto en dimensiones como en cantidad. Hay huertos especializados en algún cultivo, principalmente en ciertas temporadas, como es el caso de la flor de cempasúchil (*Tagetes erecta*) y el alcatraz (*Zantedeschia aethiopica*), que se venden muy bien en la cabecera municipal.

Es común que las plantas del huerto familiar sean trasplantadas al lugar donde anteriormente era el corral, dado que esto favorece mucho la fertilidad de la tierra debido al estiércol proporcionado por los animales. Los árboles y las plantas sembrados alrededor de los huertos cumplen varias funciones, como proporcionar sombra (no sólo a los seres humanos, sino también a otras plantas), servir de base para que otras plantas trepadoras perennes —como el chayote— crezcan y den fruto, y dar cobertura a aquellas que se encuentran al interior. A este

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

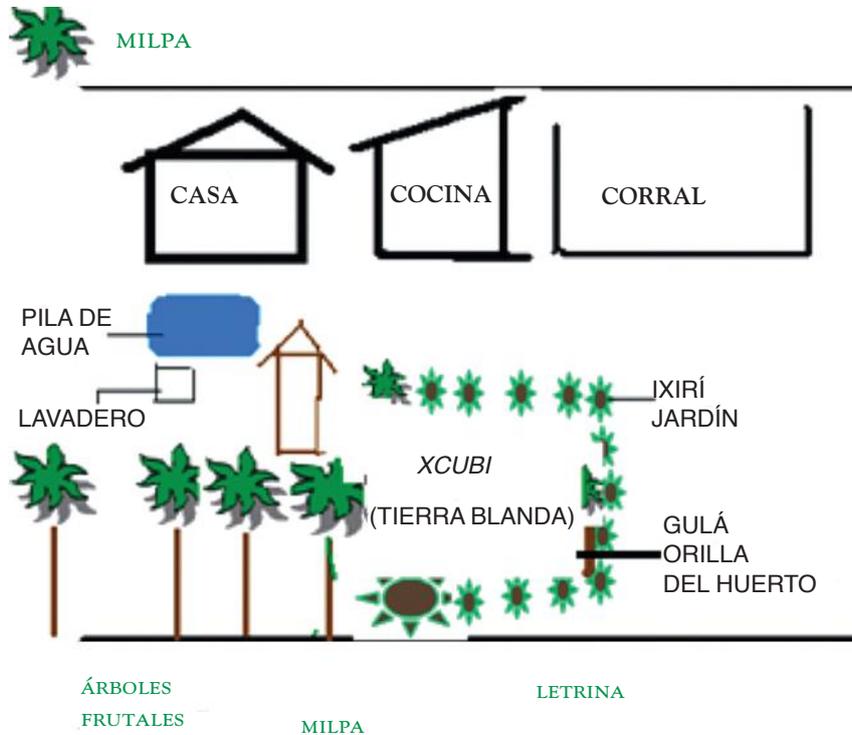


Figura 2. Huerto familiar *mè'phàà*. Elaboración: Esmeralda Herrera.

espacio se le conoce como *gula*; no existe una traducción clara en español, pero refiere al lugar donde se siembran plantas de flores o la orilla del huerto. A la parte interna se le nombra *xcubi*, que significa centro o lugar de siembra. Hay quienes llaman a todo el huerto como *ixirí*, esta palabra es traducida como jardín o planta de flor, ya que en *mè'phàà* no existe propiamente el concepto de huerto. Sin embargo, ese mismo término es empleado para nombrar a todo tipo de árboles que, además de fruto, dan flor; por ejemplo, el *ixirí lemu* (palo de limón) o el *ixirí mangu* (palo de mango).

El huerto familiar *mè'phàà* está dividido en cinco espacios de convivencia que interactúan entre sí: la casa-habitación, el corral, el área de cultivo de plantas, el lugar de almacenaje de semillas y el patio, entendido este último como el lugar de esparcimiento de los habitantes de la casa, en el cual se llevan a cabo algunos rituales o

eventos sociales; por ejemplo, en los pueblos de Río San Marcos, El Sombrerito, Tres Lagunas, Ayoxtotla, Iztlahuazaca y Huiztlatzala, pertenecientes al municipio de Zapotitlán Tablas, acostumbran hasta la fecha, enterrar la placenta de los niños recién nacidos en el centro del patio. Este tipo de acto se da cuando el parto de la mujer es seco (se llama así cuando la membrana se rompe hasta el momento del alumbramiento), lo que significa que el tonal o animal compañero del niño recién nacido es un animal de tierra. En el mismo espacio se llevan a cabo otras acciones, como la petición de la novia, la cocción de los alimentos, el desgrane de los maíces, la preparación de algunos productos que servirán para la ofrenda de petición de lluvias y rituales al fuego; además del procesamiento de los desechos orgánicos e inorgánicos. En el caso de los plásticos, éstos son quemados y sus cenizas se arrojan a las orillas de la casa, pues es basura mala que no corresponde al ámbito doméstico.

Por otra parte, en el área nombrada *xcubí* (tierra blanda) se cultivan productos útiles y alimenticios durante todo el año. El *ixirú* puede convertirse en su totalidad en un área de siembra: chayote, calabaza, maíz, frijol y ejote son algunos de los cultivos que podemos encontrar, principalmente, en temporada de lluvias; es apenas un espacio para entrar a la vivienda; después se usa como lugar de secado de las semillas de calabaza, frijol y maíz.

IXÉ DI NAÁÑA UN IMBA IX. PLANTAS QUE CUIDAN A OTRAS PLANTAS: LO QUE SE CREE DE LAS PLANTAS DEL HUERTO FAMILIAR

Alrededor del huerto familiar se han ido tejiendo relaciones de convivencia y reciprocidad. Una de las expresiones más amplias de dicho contacto lo encontramos en el ámbito de las creencias. Al respecto, el pueblo *mè'phàà* atribuye a algunas plantas la capacidad de proteger a los habitantes de la casa y al huerto mismo; por ejemplo, la sábila, la albahaca, la ruda, así como algunas cactáceas y árboles que pueden ser o no frutales. Se cree que su función es la de cuidar de los daños naturales y los animales de traspatio a las plantas que se encuentran en el centro. Es común que se trate de plantas con sabor amargo, o bien con hojas muy gruesas o espinas, como es el caso del maguey delgado y el timbiriche (*Bromelia pinguin*), empleados para formar setos. Además,

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

se cree que brindan protección de otro tipo; por ejemplo, del mal de ojo y de la envidia. Se atribuye a la sábila, la albahaca y el floripondio un poder tan grande que se siembran para proteger toda la casa y a sus ocupantes. Esta creencia se basa en las propiedades físicas de las plantas, en razón de su aroma, sabor, color y los efectos que producen en algunos casos al ser ingeridas por los humanos.

Existe la recomendación de sembrar en temporada de lluvias algunas semillas de plantas alimenticias, principalmente frutales, en función del ciclo lunar: si el árbol o planta se siembra en luna llena es garantía de que dará buena cosecha. Además del maíz, esta creencia incluye el chayote y el maracuyá amarillo (*Passiflora edulis f. flavicarpa*), fruto introducido en la región de la Montaña hace aproximadamente cinco años, el cual ha tenido muy buena aceptación.

Además de la necesidad de ponderar el ciclo lunar, se cree también que la mujer es quien debe sembrar ciertas plantas y frutos:

Por ejemplo, el chayote, si lo siembra el hombre, va a tener unos cuantos, si lo siembra la mujer, va a tener unos más, todo eso. Y el maracuyá también, si el hombre lo siembra, va a tener unos dos o tres frutos; es una raíz, como la chayotera va a colgar, como la chayotera se da muy bien (Elpidio Rodríguez Juárez, 17 años, comunicación personal, Zapotitlán Tablas).

Como se puede observar, la productividad y la vida de la planta dependen de un trato directo con la mujer. Es posible que esta creencia esté basada en la fertilidad y la reproducción femenina. Además, esto tiene implicaciones económicas, es decir, la mujer administra los recursos y los hace rendir, de tal modo que ella es la indicada para hacer que la planta produzca. Al preguntar acerca del maracuyá a otras familias de la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas, quienes también lo habían sembrado, nos informaron que su planta había producido poco. Esta situación les hizo cuestionarse los cuidados y la atención puesta al momento de sembrar la semilla. Concluyeron que lo que decía su vecino era verdad porque, en su caso, fue el jefe de familia quien efectuó dicha labor.

En este sentido, debemos reflexionar sobre cómo se construye una creencia en torno a un fruto introducido recientemente a la región y

específicamente destinado para su cultivo en los huertos familiares. Esto es sólo un ejemplo más o menos reciente, pues lo mismo ocurrió en su momento con la ruda, la albahaca y la sábila, las cuales no son originarias de América. Se aprecia entonces la visión estructurada de un conocimiento *a priori* basado en experiencias con otros cultivos de características físicas semejantes; es decir, la planta se clasifica con base en los conocimientos previos, transmitidos de generación en generación, y se enriquece con la experiencia individual. Al respecto, Villoro expresa que “El concepto de creencia remite así al de saber y viceversa” (2008: 61).

Por su parte, Toledo y Barrera-Bassols señalan que “Todo productor rural requiere de ‘medios intelectuales’ para realizar la apropiación de la naturaleza” (2008: 70). Por esa razón, es importante estudiar el conjunto de creencias, percepciones y conocimientos, pues el productor lo pone en acción. Llamamos *corpus* a dicho conjunto, un repertorio de símbolos y conceptos que poseen algún tipo de organización.

También se cree, al igual que con la chayotera y el maracuyá, que algunas variedades de chiles deben ser sembrados por manos femeninas: “El chile sólo lo puede sembrar la mujer, chile boludo [conocido comúnmente como manzano] del rojo, colorado, amarillo, también el café. Ése sólo lo siembra la mujer, si no pues ya no lo tienen muy bien: se van secando” (Elpidio Rodríguez Juárez, 17 años, comunicación personal, Zapotitlán Tablas).

Como se ha mencionado, algunos campesinos *mè'phàà* continúan guiándose por las fases lunares para la siembra de algunas semillas. Cabe aclarar que esto es aplicable tanto para el huerto familiar como para el sistema de cultivo llamado milpa. Al respecto, se piensa que la luna influye en el crecimiento de los vegetales y la abundancia de la cosecha. Al parecer, esta creencia tiene un sustrato cosmogónico, referente a los hermanos Sol y Luna. Según ese mito, Sol es el padre, quien se encarga de la protección de los hijos (los seres humanos). Luna, por otra parte, queda consignada a trabajar de noche. Ella, a diferencia de Sol, tiene una fuerza que no puede controlar. Hemos registrado relatos y testimonios con grupos nahuas de la Montaña —principalmente— en los que se hace referencia a la luna como un ser masculino relacionado con algunos padecimientos de la mujer, por ejemplo, sus periodos de

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

fertilidad y ciclos menstruales. También tiene influjo sobre aspectos como *la gemelidad*; por ejemplo, a una mazorca *cuata* en una cañuela, es decir, cuando nacen dos mazorcas unidas en un mismo eje, se le conoce como Centéotl (dios del maíz) y es sinónimo de abundancia y fertilidad. O bien, si nacen dos individuos de una misma gestación, gemelos o mellizos, se piensa que uno puede causar enfermedades, mientras que el otro tendrá el don de sanar. A continuación, presento una versión nahua del mito de Sol y Luna:

Sol y Luna eran hermanos. Ellos dos se pusieron de acuerdo y platicaron: tomaron la decisión de irse a trabajar. Le dijeron a su mamá que les pusiera tortillas para el camino. Ésta al principio no quería, pero después ya aceptó. Luna era el hermano mayor y Sol era el hermano menor. Se fueron por un camino. Ahí, cerca de un río, encontraron a un señor que tenía una fogata. El señor les dijo que el que aguantara entrar a la lumbre tendría el trabajo del Sol, había otros muchachos que ya habían intentado arrojarse a la lumbre. Sin embargo, ninguno soportó el calor del fuego: se salían en cuanto sentían el tizón y pasaban de lado. Antes de encontrar al señor con la fogata, Sol y Luna ya se habían puesto de acuerdo en el camino: acordaron que uno trabajaría de noche y otro de día. El hermano mayor le dijo al menor que él no aguantaría el fuego, que se hiciera a un lado, ya que él iba a ser el sol [el hermano mayor se quería imponer siempre sobre el menor]; el menor le respondió que sí. Sin embargo, el hermano mayor no aguantó, se alcanzó a quemar con un tizón y sólo pasó de lado de la lumbre. El hermano menor dijo: “¡Ahora sí, es mi turno hermano!”. El hermano mayor no creyó que fuera a aguantar y le dijo que no iba a poder. En cuanto se aventó a la lumbre el hermano menor se convirtió en Sol. Luna le dijo: “Está bien, tú ganaste, tú serás el sol, pero yo voy a tener mujeres, me voy a chingar a las mujeres”. Sol respondió: “Sí, pero yo voy a calentar a mis hijos, les voy a cuidar y a dar de comer a mis hijos” (Francisca Guzmán, comunicación personal, Coatlaco, Guerrero, 2007).

El anterior relato lo hemos encontrado tanto entre los pueblos nahuas como en los *mè'phàà*, por esa razón nos pareció pertinente presentarlo. Sin embargo, la versión más completa del mito la hemos registrado entre los grupos nahuas. No obstante, los *mè'phàà* llevan a

cabo prácticas vinculadas a este mito. Por ejemplo, las mazorcas cuatas son llevadas a la iglesia, sahumadas o bendecidas, para ser después colocadas en el centro de la milpa. Esto se lleva a cabo en la víspera del día de Xilocruz, el 14 de septiembre, así como el 29 de septiembre, día de San Miguel Arcángel, lo mismo que entre los nahuas.

Asimismo, no se aconseja secar la semilla de la calabaza durante la “luna tierna” (luna nueva): “cuando la luna mira la semilla de calabaza antes o después de luna llena y se deja la semilla tendida y la mira la luna, ya no sirve para sembrar, se guarda para comer” (maestro Aquileo Policarpo, comunicación personal, Zapotitlán Tablas, 2012). Al respecto, se cree que al dejar la semilla tendida en el traspatio, durante la noche, dicha fase lunar afectará el fruto y dará como resultado que las calabazas se partan en dos antes de poder ser cosechadas; por ello se recomienda sembrar la semilla de calabaza al terminar la luna llena. Algo similar ocurre con los niños que nacen con labio partido (leporino); es común que este mal se atribuya a los eclipses lunares. Por otra parte, la luna tierna tiene una duración aproximada de dos semanas, tiempo en el cual no se recomienda sembrar, ni cortar madera, pues se considera que es malo, ya que ésta se pica.



Figura 3. Mazorca Centéotl (dios del maíz), Coatlico, Guerrero.
Fotografía: Esmeralda Herrera R., 2013.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

Otra de las creencias que encontramos vinculadas al huerto familiar de traspatio se relaciona con las enfermedades. Se piensa que, al igual que los seres humanos y los animales, las plantas del huerto familiar pueden enfermar. Una de las causas más comunes de enfermedad se atribuye a la “envidia”: cuando un vecino o pariente pide algún fruto del huerto, se le debe ofrecer. De lo contrario, se corre el riesgo de que la planta se marchite y no produzca más, pues la planta “se siente” (se *enchahuistla*); es decir, absorbe los sentimientos de agrado o desagrado de las personas. La planta, ante la falta de generosidad de sus dueños, los puede castigar no produciendo más. Esta creencia garantiza el intercambio de productos como forma de reciprocidad entre las familias. Especialmente los de temporada, que no se dan en todos los huertos, con lo cual se garantiza una mejor distribución del fruto.

Al respecto, la señora María Adulfa, de la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas, comentó: “Por ejemplo, la gente piensa de mí si no les ofrezco... esa señora tiene su plantita que dio mucho chile, jitomate o dio mucho durazno su árbol y no me invitó, ésa es envidiosa, no me quiso dar”. Ante este tipo de situaciones se cree que la planta puede enfermar de “mal de ojo”, por lo que es común que se le amarre un hilo de color rojo para protegerla de ese padecimiento.

Por otra parte, cuando alguna persona siente envidia del huerto familiar de su vecino, introduce en las plantas o árboles una espina de pescado, que es muy mala, pues marchita la planta, “la echa a perder”. Las personas que llevan a cabo este tipo de prácticas desean el mal de toda la familia, ya que el daño anímico de la planta se extiende a sus dueños; como si esto fuera poco, los hace depender de lo que se produce en otros huertos, pues no tendrán productos para intercambiar ni vender, con lo que además se afecta la salud y parte de la economía familiar.

La *choquía* es otra de las enfermedades que pueden acometer el huerto familiar. Esto ocurre cuando se introduce agua sucia con grasa o basura, es decir, elementos ajenos. Es una enfermedad que ocurre por el descuido y, por lo regular, en estos casos la planta se marchita (muere y ya no retoña) o tarda mucho tiempo en dar fruto. Otros elementos de la naturaleza pueden enfermar de *choquía*; la contaminación entra en esta categoría: los ríos (el agua), los suelos.

EL HUERTO FAMILIAR COMO ESPACIO SIMBÓLICO Y RITUAL: PRAXIS

Con el fin de proteger los huertos familiares de enfermedades y plagas, los *mè'phàà* queman en las cuatro esquinas chile guajillo “del picoso”. Los chiles deben ser puestos en forma de cruz. Las cenizas de éstos se dejan en el mismo lugar donde fueron quemados. Ésta es una práctica común; cualquier persona la puede realizar, ya que garantiza el bienestar de las plantas cultivadas en el huerto y no sólo eso, también protege a los habitantes de la casa de los malos aires. Lo anterior obedece a un sustrato cosmogónico que hace referencia a los cuatro rumbos, al igual que el ritual de aseguramiento de la cosecha conocido como *xilocruz*, en el cual se coloca una ofrenda en las cuatro esquinas y el centro del huerto. El mismo procedimiento es empleado para la construcción de las casas y la cocción de algunos alimentos, por ejemplo, los tamales. En este caso, observamos que la organización simbólica del espacio del huerto está vinculada a algunas prácticas rituales que lo protegen de enfermedades anímicas, pero también de plagas, ya que es sabido que las cenizas, el chile, y la cal son elementos que favorecen que las hormigas u otros insectos no se coman las plantas.

Yo veo que a veces a las plantas del huerto no les cae la plaga como a la milpa, pero es que deben tener las raíces más gruesas o algo así. Por ejemplo, a los que sí les cae la plaga es a la granada: los gusanos se empiezan a comer todo el tallo; bueno, ya aquí lo que hacemos es fumigarla con polence, o bueno, cuando se acaba, si no tenemos, le molemos ajo con cebolla y chile, ya con eso te sale mejor. (Alejandra Gómez Moncayo, comunicación personal, El Sombrerito, 2012).

Los árboles frutales de larga vida y frutos blandos son los más propensos a plagas, como es el caso de los ciruelos, los limoneros, la granada y el maracuyá. Para evitar el daño del árbol se acostumbra cortar las hojas infestadas. También se les coloca cal en la corteza, para evitar que las hormigas llamadas arrieras los invadan, o bien se les pone ceniza. En este sentido, la ceniza también tiene un sustrato cosmogónico, sobre todo la que es extraída del fogón, pues se piensa que tiene relación con el señor del fuego Akjuu Batsu: “la ceniza blanca es de la luz y la oscura de la sombra”. La ceniza blanca también se ocupa para sanar

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

algunas enfermedades de los seres humanos, como resfriados o gripes; se coloca en el pecho y en las coyunturas del cuerpo.

En relación con las plagas, los agricultores han experimentado con plaguicidas químicos para proteger el huerto. Esto es preocupante, ya que se corre el riesgo de afectar la flora y fauna nativas, pues estos químicos suelen inhibir el crecimiento y la proliferación de plantas arvenses conocidas como acahuals, malezas, o mala hierba, así como la proliferación de insectos que no son dañinos para las plantas ni para el ser humano. “Las arvenses son plantas que se desarrollan en ambientes totalmente artificiales, jardines, huertos, huertas, lo mismo en las cercanías de las habitaciones de la casa, basureros y terrenos baldíos” (Hernández y Villa, 2006: 2). Entre éstas, podemos encontrar plantas venenosas, para construcción y alimenticias, como los quelites y los hongos; incluso aquellas que en algún momento fueron domesticadas y cayeron en desuso, debido a la pérdida de los conocimientos sobre sus propiedades físicas.

Otro método para evitar que los animales invadan los frutales es con humo, pues esto hace que los gusanos —como las orugas— bajen de los árboles: “a éstos no les gusta el humo, los hace que se muevan” (Abel Facundo, comunicación personal, El Sombrerito, 2012).

PRODUCTOS DEL HUERTO PARA LA PREPARACIÓN DE ALIMENTOS: COSMOS-CORPUS-PRAXIS

En la preparación de los alimentos se aplican criterios que implican un conocimiento sobre las plantas alimenticias. En este sentido, la señora María Adulfa Sánchez —de la cabecera municipal de Zapotitlán Tablas— resalta la importancia que tiene el huerto para la preparación de alimentos saludables y frescos, pero también advierte de los peligros al no saber combinar aquellos de características frías con los calientes. Al respecto, dice que la calabaza y la carne roja son productos de temperatura fría, es por ello que para su preparación en caldo se debe usar sal de cal y yerbabuena, para no causar enfermedad a los comensales. También señala que son difíciles de digerir y que por ser fríos pueden llegar a causar enfermedades relacionadas con la descompensación del calor humano, como escalofríos y gripe. En cambio, aquellos calientes pueden causar diarrea, fiebres y tapan las vías urinarias; algo similar ocurre con las frutas. De esas nociones se desprende la creencia de que

la piña, de temperatura fría, es abortiva, por lo que se prohíbe su ingesta durante el primer trimestre del embarazo. Algunos frutos pueden cambiar de temperatura, dependiendo de si están cocidos, crudos o tiernos; hay otros, como la calabaza y el frijol *yaxa mixa* (ejote verde), que conservan siempre su temperatura fría: “son muy sabrosos, pero se tarda en digerirse, además producen muchos gases”.

Por otra parte, para la preparación y cocción de los tamales se recomienda colocar en el fondo de la olla cuatro chiles guajillos “del picoso”, uno en el centro y los otros cuatro en los extremos. La cocinera tiene prohibido salir durante todo el tiempo de preparación, pues de lo contrario se corre el riesgo de que los tamales se “avergüencen” —las personas también enferman de vergüenza— y no se cuezan apropiadamente; es decir, que el calor se concentre en una sola parte del tamal, algo similar a lo que ocurre con los seres humanos. Además de lo anterior, la cocinera y sus ayudantes deben patear la olla tres veces; después de introducir los tamales y ponerlos al fuego.

En torno a la temperatura de las plantas, se sabe de personas que conocen las palabras apropiadas para platicar con ellas. Les solicitan, dada la circunstancia, que manden enfermedad a quienes les dieron mal uso; es decir, si por maldad destruyeron alguna planta, puede ser maíz, frijol, calabaza, “esos señores le hablan a la planta como persona y le piden” (maestro Aquileo Policarpo, comunicación personal, Zapotitlán Tablas, 2012).

Encontramos una versión similar entre los nahuas de San Miguel Cuixapa Norte. De acuerdo con el señor Florentino Jiménez,

Dicen de un señor vecino de por allá, que tenía su calabaza, su milpa; que pasaron los guachos [soldados], pusieron sus campamentos y tumbaron mucha planta de maíz... Calabaza, todo... No respetaron nada... Calabaza cortó entonces [sic]. El vecino lloró toda la noche, pero como sabía rezar a la planta, pidió que mandara enfermedad. Sí, se murieron. No saben, por eso el de la milpa, el que le sabe rezar vive, como ahorita, el que sabe le va a rezar. Se va a tapar y no puede orinar, por eso la milpa es caliente, para curarse se tiene que hervir pelos de elote para curar la enfermedad, pero como no saben se murieron de chorrillo [diarrea] y de la orina se tapó [sic]. No aguantó (comunicación personal, San Miguel Cuixapa Norte, 2010).

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

La cosmología *mè'phàà* atribuye a las plantas capacidades propias del ser humano: tienen voluntad, pueden castigar a sus dueños, se molestan, se enferman, actúan bajo códigos de moral y relaciones sociales, tienen temperatura y, en algunos casos, son sexuadas. Una explicación más o menos similar se da cuando las plantas son heredadas de padres a hijos. De esta manera, se dan casos en los que la planta deja de producir o se marchita. Al respecto, el señor Teodoro Ángel Neri dice haber heredado una planta de zarzamora de su abuelita: “Mi abuelita nos dejó una mora; ella la vendía [se refiere al fruto] por litro, como el maíz”. Expresó también que la planta, al no contar con los cuidados de su anterior dueña, se marchitó.

Entre los *mè'phàà* existen diferentes dimensiones para entender a las plantas alimenticias, las cuales varían dependiendo del contexto, es decir, no es igual la planta que crece silvestre en el cerro a la que tienen en el huerto. Esta última requiere de más cuidados; de lo contrario, deja de producir. Desde el momento que una planta es introducida al espacio doméstico se comienzan a generar vínculos, aunados a compromisos y responsabilidades, no sólo del dueño hacia la planta, sino también de la planta hacia su dueño; para lo cual existen analogías, antes que oposiciones binarias. Al respecto, podemos señalar que las plantas del huerto “se relacionan con los humanos de acuerdo con estrictas reglas de comportamiento social” (Descola y Pálsson, 2001: 18).

ASPECTOS GENERALES DE LOS HUERTOS FAMILIARES EN EL MUNICIPIO DE ZAPOTITLÁN TABLAS. A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

Los huertos familiares son de gran relevancia para la economía y la alimentación. Sin embargo, los agricultores indígenas no ven en ellos un modo de apoyo para mejorar su situación económica y alimentaria. Por el contrario, representan una fuerte inversión de mano de obra que no es remunerada; por tal motivo, el Proyecto Estratégico de Seguridad Alimentaria (PESA) no tuvo el impacto esperado, en tanto sistema de producción continua durante todo el año. El huerto familiar *mè'phàà* ha funcionado de manera tradicional como un sistema de producción agrícola complementario a otras actividades productivas. Debido a esta visión, los beneficiarios del programa de huertos dieron

a los materiales obtenidos (tela de alambre, madera, tinacos, semillas y asesorías) usos diferentes a los indicados por el programa.

Los datos etnográficos que se expusieron en los apartados anteriores son, en parte, una muestra de la riqueza del patrimonio cultural *mè'phàà*, heredado de generación en generación. Es necesario mencionar que no se trata de un patrimonio estático, sino que se ha venido enriqueciendo con la introducción de plantas que no pertenecieron en sus orígenes al contexto geográfico de la Montaña durante la época de la conquista o durante la Colonia, como es el caso de la yerba buena, la sábila (*Aloe barbadensis*) —endémica de África, con más de 300 variedades—, la albahaca (*Ocimum basilicum* L.), traída de la India, y la ruda (*Ruta graveolens*), procedente de la región mediterránea (véase Velasco, 1998), por mencionar algunas.

De lo anterior, deducimos que factores como la migración y la adaptación de plantas silvestres han marcado la interacción que los grupos indígenas, en este caso *mè'phàà*, han reproducido a lo largo de los años con las plantas, dando a luz ciertos saberes que en algunos casos requieren de una especialización.

Por medio del PESA, se han introducido a la Montaña semillas y plantas que anteriormente no se cultivaban, como la cebolla morada (*Allium cepa* L.), el rábano (*Raphanus sativus*), la lechuga (*Lactuca sativa*), la calabaza larga (*Cucurbita pepo*), que han tenido muy buena aceptación en este grupo, así como, por supuesto, el maracuyá (*Passiflora edulis*). A estos productos se les han ido atribuyendo ciertas propiedades de acuerdo con sus características físicas. En este sentido, es muy importante conocer las reacciones que puede producir una planta destinada para el consumo humano; si alimenta, si causa enfermedades, si sirve para sanar, entre otras. Estos conocimientos son inseparables del sustrato cosmogónico, pues se relacionan con una serie de prácticas sustentadas en diversas creencias.

La introducción de semillas y plantas ha enriquecido los saberes con nuevas experiencias. Debido incluso al cambio climático, hay personas que experimentan la siembra de semillas de productos que no corresponden al clima de La Montaña en sus huertos familiares, por ejemplo, la sandía, la cual se introdujo desde el año 2011 en el municipio de Zapotitlán Tablas.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

Según la UNESCO, el patrimonio cultural representa aquello que tenemos derecho a heredar de nuestros predecesores y que es nuestra obligación preservar para las generaciones futuras. También se piensa que el patrimonio cultural refleja la continuidad e identidad de los pueblos particulares; en la actualidad, esta idea es importante, ya que el mundo moderno industrial amenaza el patrimonio cultural de la misma manera que amenaza el medio ambiente (Pérez, 2012: 9).

La Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2003) hace hincapié en la importancia de preservar el patrimonio para conservar la diversidad cultural. Con respecto al huerto familiar, existe cierta incongruencia entre lo expuesto en el documento y la aplicación de las políticas públicas en México, ya que, en la práctica, las estrategias que se han implementado para combatir la pobreza extrema, específicamente en el caso de los huertos, no son congruentes —en cierto modo— con las formas de producción tradicional.

Por una parte, se espera que los beneficiarios del programa entiendan el huerto como un medio de producción continua, que les ayude a mejorar sus condiciones de pobreza y aumente sus ingresos, al mismo tiempo que obtienen productos frescos para autoconsumo. Asimismo, se espera que el huerto produzca en mayor escala, pero no se cuenta con los recursos hídricos ni las condiciones del suelo para dicho objetivo.

Observamos que la mayoría de los huertos responden a 1) un sistema de temporal, el cual permite que mientras se invierte toda la mano de obra en la milpa, el huerto familiar está produciendo sin requerir de tantos cuidados; 2) al no contar con los recursos hídricos necesarios durante todo el año, sólo se aprovecha el agua proveniente de las lluvias; 3) es un modo de cultivo que no compite con la milpa, por el contrario, ambos se complementan o alguno de los dos se hace extenso, como es el caso del cultivo de maíz y calabaza en el huerto familiar; 4) facilita la distribución del producto por medio del intercambio o venta; 5) dado que no se cuenta con formas de conservación de todos los productos, permite su consumo antes de que se descomponga, sobre todo en el caso de las frutas.

Vale la pena agregar que existen prácticas muy concretas con una razón de ser muy importante. No es que los campesinos indígenas no

quieran mejorar sus condiciones de vida, sino que con base en su experiencia, y de acuerdo a las condiciones geográficas de los lugares en donde habitan, han desarrollado estrategias y técnicas que, aun cuando no las entendamos, pues a simple vista se califican como costumbres o supersticiones, les han funcionado. Por tal motivo, no se ha logrado homogeneizar las técnicas y formas de producción. Al respecto, Matías Alonso (1997) señala que una de las estrategias de subsistencia campesina en la Montaña se basa en la complementariedad de los recursos propios y ajenos. De lo anterior deducimos que los *mè'phàà* tomaron del programa de huertos sólo aquello que vieron que les era funcional, y de ese modo aceptaron la introducción de semillas de productos que antes no cultivaban. Una característica común que tienen los campesinos indígenas de la Montaña es que siempre experimentan con plantas que traen de los campos de cultivo cuando van a trabajar como jornaleros, lo mismo que con aquellas que les regalan de otros poblados, e incluso las que toman del monte durante sus trayectos a los terrenos de cultivo de milpa.

Ante lo expuesto, podemos señalar que no existe un patrimonio común a todos los mexicanos, sino diversos patrimonios culturales “que tienen valor y coherencia dentro de sistemas de significación que son propios de los diferentes grupos sociales que integran la sociedad mexicana” (Florescano, 1993: 33). En este sentido, “no se trata [...] de fragmentar y desarraigar las manifestaciones culturales poniéndolas en una lista, sino de fortalecerlas mediante una forma de identificación y registro *sui generis*” (Morales, 2009: 151).

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS
DE SAN MIGUEL CUIXAPA Y SUS “PLANTAS
ÚTILES”, UN MICROCOSMOS DE LA DIVERSIDAD
AGROBIOLÓGICA EN LA MONTAÑA DE GUERRERO

Ricardo Pacheco Bibriesca

La diversidad biológica de una región no es solamente producto de procesos naturales, sino que está íntimamente ligada con las acciones del ser humano, en especial, de quienes interactúan directamente con ella; en ese sentido, nos hemos dado a la tarea de investigar los traspatios de los nahuas de San Miguel Cuixapa, del municipio de Zapotitlán Tablas —mayormente de población *mè'phàà*—, para enfocarnos en su composición vegetal y, de manera específica, en la variedad de especies de “plantas útiles” presentes en éstos, las cuales son casi la mayoría.

Si bien el estudio de las “plantas útiles” puede ser abordado en el medio silvestre, nuestro interés no fue estudiarlas en lo que podríamos llamar paisajes prístinos, o con un grado mínimo de alteración por acciones antropogénicas, si es que estos paisajes existen, sino en uno de los espacios más alterados y modificados por el ser humano, el propio entorno doméstico, mediante la investigación del traspatio o *caltempan*, como microcosmos de la biodiversidad de la Montaña. Lo anterior en virtud de que la composición florística de los traspatios no sólo incluye plantas originarias del lugar, sino también plantas traídas de otras regiones, las cuales incrementan así la riqueza agrobiológica de estos espacios.

Se aborda el estudio de los traspatios como agroecosistemas tradicionales y de sus “plantas útiles” como recursos bioculturales intervenidos en distintos gradientes de intensidad, en tanto diversidad biológica domesticada derivada de un manejo que parte de patrones culturales,

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

siendo algunos de ellos recursos fitogenéticos que han sido desarrollados y adaptados localmente.

MEGADIVERSIDAD Y PUEBLOS INDÍGENAS

Cada vez es más frecuente escuchar que México es uno de los países con mayor diversidad biológica en el mundo, ya que alberga entre 60 y 70% de la biodiversidad total del planeta, es decir, más de la mitad, un presupuesto que lo coloca dentro de los doce países megadiversos del planeta.

En términos geográficos, la mayor parte de esta diversidad se concentra en ciertas regiones de estados como Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Michoacán y Guerrero; no tan casualmente, en ellas existe también una importante presencia indígena, tanto en número como en su diversidad cultural (véase Boege, 2008: 17), lo que obliga necesariamente a emprender estudios donde se establezcan correspondencias entre la diversidad étnica y cultural y la diversidad biológica de una región.

En lo que respecta a la región de la Montaña de Guerrero, se calcula que de 800 plantas silvestres existentes, 430 entran en la categoría de plantas útiles debido a su diversidad de usos, lo que contrasta con la estadística nacional, según la cual, de 25 a 30 000 especies diferentes que existen en el país, únicamente son utilizadas entre cinco y siete mil, es decir, menos de la cuarta parte. Con esta información, se deduce el enorme conocimiento que los pueblos indígenas — *mè'phàà*, *na' savi* y nahuas— que viven en la Montaña tienen sobre la variedad y riqueza de plantas de la región; a muchas de ellas se les ha conferido algún grado de importancia y algún tipo de uso que las convierte en plantas susceptibles de aprovechamiento, a las cuales nosotros hemos designado como “plantas útiles”, ya que son empleadas con fines alimentarios, medicinales, ornamentales, climáticos, narcóticos, rituales, artesanales, etcétera.

LOS NAHUAS EN LA MONTAÑA

La población actual de San Miguel Cuixapa está conformada predominantemente por indígenas nahuas, cuyo origen étnico muy probablemente se vincula con población nahua no originaria de la región que terminó asentándose allí hace un par de siglos. Tal circunstancia hace que el estudio de sus traspatios sea doblemente interesante, ya

que, de ser correcta tal información, estaríamos por una parte hablando de una población que al parecer no tiene una relación milenaria con el entorno y, por otra, de una población cuyos antepasados no se dedicaron precisamente a la agricultura.

Según Dehouve *et al.* (2004), es muy posible que algunos grupos nahuas incrustados en varios municipios de la Montaña sean descendiente de los “nahuas pastores” que se asentaron en la región a lo largo de varios siglos, pero mayoritariamente después de la Revolución, a principios del siglo xx, cuando las “haciendas volantes” se desbarataron; un tipo especial de hacienda que por lo general carecía de tierras, especializada en la crianza de ganado menor y constituida por grandes rebaños de cabras y ovejas que trashumaban por tierras alquiladas a las comunidades indígenas de la Montaña. Estos pastores eran “indios criollos” hablantes de náhuatl, pero también del español, y trabajaban para las haciendas ubicadas dentro de un triángulo formado por Puebla, Tehuacán y Huajuapán de León.

En virtud de que los nahuas pastores transitaron durante largo tiempo por la Montaña y que se les permitía asentarse a poca distancia de los núcleos de población indígena sedentaria, es plausible que la comunidad actual de Cuixapa, cercana a la cabecera municipal *mè'phàà* de Zapotitlán Tablas, encuentre su origen en dichos nahuas pastores. De hecho, para explicarnos la antigüedad del asentamiento original, varias personas aludieron a una campana que fue reubicada y se encuentra actualmente en la iglesia de Cuixapa Norte, en donde se puede leer la leyenda: “San Miguel Cuixapa, diciembre de 832”, cifra que muy probablemente corresponde al siglo xix, un tiempo en el que posiblemente la población nahua ya se había asentado en las márgenes del río.

Éste es un pueblo antiguo, las campanas de allá arriba dicen 883, no llegaba ni a mil, las de aquí son nuevas, como de 1995; cuando se llevó el río las casas fue como en 1984, 1983, antes del terremoto en la Ciudad de México, [nosotros] estudiábamos todavía (Prisciliano Domínguez, comunicación personal, 13 de junio de 2011).

San Miguel Cuixapa Centro es una comunidad predominantemente nahua, la cual pertenece administrativamente al municipio de Zapo-

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

titlán Tablas, cuya cabecera se encuentra relativamente cerca, a aproximadamente dos kilómetros en camino de terracería y donde predomina la población *mè'phàà*. A pesar de su cercanía, el paisaje de estos dos lugares no podría ser más contrastante, pues Zapotitlán Tablas —a mayor altitud— presenta un escenario de serranías sumamente deforestadas y de una tierra con altos niveles de erosión, mientras que San Miguel Cuixapa, ubicada en una cañada y al costado de un río, sin ser un paisaje prístino, se presenta en contraste como una superficie verde y arbolada, donde la vegetación parece ser abundante; un paisaje sustentado en la vegetación de los montes con multitud de parcelas sembradas con milpa y la cuadrícula de traspatios profusamente copados de plantas que desde lo alto uno puede divisar al bajar hacia la comunidad.

En la actualidad, y desde hace un par de décadas, Cuixapa se encuentra dividida en dos localidades: San Miguel Cuixapa Centro y San Miguel Cuixapa Norte. La primera, a 1 637 m s. n. m., es el asentamiento original y se encuentra prácticamente en una de las márgenes del río, en un terreno con poca pendiente; Cuixapa Norte se encuentra a 1 746 m s. n. m., sobre una pequeña mesa que sólo alcanza a albergar los edificios públicos, mientras que las casas se encuentran enclavadas en un terreno de pronunciada pendiente. La fecha en que se dividió el pueblo es difícil de precisar; sin embargo, la principal causa no lo es, ya que tal división se originó a raíz de una gran avenida que afectó parte de la comunidad original. Algunos hablan de varias inundaciones en fechas distintas que llevaron de manera definitiva a una reubicación forzosa debido a los desastres causados por el río.

Abajo era terreno, pero nos lo ganó el río. Eso sucedió en 1989, 1990; fue casi para salir en septiembre u octubre: duró dos días lloviendo sin parar y creció. No murió gente, pero se llevó las casas. Por eso nos dividimos y se tuvieron que subir, así se formó Cuixapa Norte y las colonias (Lucas Ibañez Menencio, comunicación personal, 18 de mayo de 2011).

Dicho proceso de reubicación de las familias afectadas en un nuevo terreno en un lugar de pendiente pronunciada generó un nuevo asentamiento de marcadas diferencias con el poblado original, o lo que quedó de éste, especialmente en cuanto a traspatios se refiere, pues

algunos hogares de Cuixapa Norte no cuentan con ellos y, en el caso de tenerlos, sus dimensiones son por mucho menores a los de Cuixapa Centro, donde la mayoría de los traspacios son de menor pendiente, mucho más grandes y en ellos se emplea el riego en su mayoría, por encontrarse muy cerca del río, incluso algunos sobre sus márgenes.

LOS TRASPATIOS DE SAN MIGUEL CUIXAPA CENTRO Y EL TRABAJO DE CAMPO

Con base en lo anterior y a partir de una decisión consciente, decidimos retomar para este ensayo únicamente los traspacios de Cuixapa Centro, a pesar de que también tuvimos la oportunidad de trabajar en algunos traspacios de Cuixapa Norte. Dicha decisión fue tomada a partir de ponderar los siguientes aspectos: en Cuixapa Centro establecimos nuestra residencia durante el trabajo de campo y ahí se nos facilitó entablar relaciones sociales con un mayor número de familias; a su vez, el corto tiempo que tuvimos para llevar a cabo nuestra investigación nos obligó a concentrar nuestros esfuerzos en un solo lugar; además, la densidad vegetal de los traspacios de Cuixapa Centro y su cercanía con el río fue algo que nos sedujo.

Elegimos trabajar con los traspacios de ocho familias, específicamente acerca de sus características espaciales, su composición vegetal, la utilidad que las familias y toda la comunidad da a sus plantas y el origen o la procedencia de dichos recursos, aspecto que resultó de gran relevancia y arrojó no solamente una gran variedad de lugares y agentes de traslado, sino una interesante red de relaciones sociales, prácticas y creencias.

El trabajo de campo se desplegó en dos temporadas, una del 14 al 20 de mayo y la otra del 9 al 18 de junio, justo al final de la temporada de secas y al comienzo de las primeras lluvias en la Montaña. Si bien nuestra investigación se nutre de una gran cantidad de entrevistas abiertas y conversaciones sostenidas tanto con los propietarios de los traspacios como con los habitantes en general, saber que era imposible contar con más temporadas para el trabajo de campo nos condujo a diseñar una cédula y una metodología para recoger, de la mejor manera posible, la mayor cantidad de información y que ésta fuera precisa. De esta manera, se acordó con cada propietario una visita directa a sus traspacios, el registro fotográfico de cada una de las espe-

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

cies presentes en éstos y una serie de preguntas sobre éstas. En algunas ocasiones sus respuestas eran inmediatamente vaciadas en la cédula y en otras esto se llevaba a cabo después, mientras se veía cada una de las especies en la pantalla digital de la cámara fotográfica.

La información que se recabó en las cédulas fue la siguiente: nombres comunes de la planta, nombre en náhuatl, su procedencia o la forma en que ésta apareció en el traspatio, categorías de uso, subcategoría de uso, en caso de existir, procedimiento de uso, partes empleadas de la planta y nombre del propietario del traspatio. Para cada uno de los traspacios estudiados se levantó una cédula, sin embargo, debido a la vastedad de la información y la imposibilidad de presentar en este ensayo las cédulas, se decidió agrupar la información de todos los traspacios a partir de las categorías de uso y omitir cierta información. La información se agrupó en ocho diferentes tipos de uso, a partir de los cuales se reordenó el material: ritual (tabla 1); construcción (tabla 2); plaguicidas (tabla 3); forrajes (tabla 4); medicinales (tabla 5); ornamentales (tabla 6); utensilios (tabla 7) y alimenticias (tabla 8).

EL CALTEMPAN Y SU SINGULARIDAD

La categoría local utilizada para designar a los traspacios es *caltempan* en náhuatl y es patio en castellano. Hemos recurrido al nombre de traspatio en virtud de que, generalmente, estos espacios se encuentran literalmente detrás de la casa. Los cuartos y habitaciones destinadas a diversas finalidades, como dormitorios, cocinas, almacenes, negocios, estancias, entre otros, se encuentran al frente de la casa y de cara a la calle, de tal manera que para acceder al *caltempan* o patio es necesario cruzar o pasar antes por la casa. El traspatio se puede definir como un espacio abierto de la casa, cuya característica principal es ser una parcela menor de dimensiones muy variadas, lo cual depende principalmente de su trazo original y de segmentaciones posteriores, motivadas por la venta o la repartición de una herencia entre varios hijos, de tal manera que los traspacios de Cuixapa Centro pueden variar aproximadamente entre 500 y 1 000 m² con excepciones por abajo o por arriba de este rango.

Si bien se trata de un espacio abierto cuya característica principal es ser un pedazo de tierra con posibilidades de ser cultivado, tiene un carácter multifuncional, pues en él puede existir una multitud de otros

espacios fijos, como huertos, jardines, trojes, tapancos, lavaderos, letrinas, regaderas, corrales, estanques de piscicultura, cisternas externas, tinacos, etc. A su vez, se trata de un espacio versátil donde se desarrolla un sinnúmero de actividades sociales, como ser un lugar de juego para los niños, donde se desgranar las semillas, se preparan algunos alimentos y ocurre la convivencia con la familia.

El traspatio es utilizado con distintos fines y con características versátiles: lo mismo sirve para cultivar plantas que para criar animales o como lugar de juego para los niños, por sólo citar algunos ejemplos. Cada traspatio es singular y refleja la historia particular de las familias por medio de sus miembros, quienes a lo largo del tiempo le han dado forma con su trabajo, siembra de árboles, delimitación de espacios, construcción de habitaciones o corrales, etc., algo que por lo general une a varias generaciones de un mismo grupo de parentesco.

PLANTAS “ÚTILES”

Si bien cada traspatio es singular y el número de especies de plantas útiles presentes varía entre uno y otro, muchas de ellas se repiten; incluso cuando hay traspatios con cierta especialización de cultivo, como hortalizas o florales. *Grosso modo*, se registraron más de cien especies diferentes de plantas útiles en los ocho traspatios estudiados; a reserva del crecimiento de yerbas estacionales, algunas consideradas como malezas, todas las plantas en un traspatio cumplen alguna función y se les da algún tipo de aprovechamiento (véase la tabla 9). Un claro ejemplo de lo anterior es que gran parte de las plantas presentes en los traspatios cumplen la función de brindar sombra, con el fin de mitigar la radiación directa del sol en el entorno doméstico y crear una sensación climática más agradable y soportable en temporadas de calor o a las horas del día en las que la radiación tiene mayor incidencia.

De hecho, el conjunto de plantas en los traspatios cumple una función bioclimática, al regular la temperatura de los hogares y generar microclimas, que a su vez producen niveles de humedad benéficos para las mismas plantas, a lo que se suman beneficios aromáticos y visuales que en muchos casos derivan en espacios confortables para sus habitantes y visitantes. Por otra parte, muchas de estas plantas llegan a aprovecharse en diferentes categorías de uso (véase la tabla 10).

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

TABLA 1
PLANTAS RITUALES

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Parte usada</i>
1	Cempasúchil	Cempohualxochitl	Ramos y flores
2*	Albahaca		Ramos
3		Moyoxochitl	Ramos
4	Flor de dalia		Ramos
5	Platanillo	Pulanxochitl	Ramos
6	Xóchitl de muerto		Ramos
7	Santa María		Ramos
8	Pulandiano		Ramos
9		Cuetlaxochitl	Flores
10	Margarita		Ramos
11	Ahuehuate		Hojas
12		Cacaloxochitl	Flores
13	Floripondio	Lapuntia	Flores
14	San José		Flores
15	Samiate	Axochitl	Ramos
16	Buganvilia		Flores
17	Yerba de papaya	Papayaxiuctli	Hojas
18	Flor de piña	Tomoxochitl	Flores
19		Zotolin	Hojas
20	Algodón	Ichcatl	Fibra

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS DE SAN MIGUEL CUIXAPA

<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
Para elaborar coronas, arcos, rosarios o ramos que se utilizan para ofrendar a los muertos, santos y vírgenes	Del mismo patio, a partir de semilla colectada en cosechas anteriores
Para ofrendar ramos a santos y vírgenes	Procedente de otro patio (“me la regaló mi mamá”)
Para ofrendar ramos a santos y vírgenes	Procedente de otro patio de Zapotitlán (“me la regaló mi amiga”)
Para ofrendar ramos a santos y vírgenes	Procedente de otro patio, pero originalmente el camote se compró en Tlapa (“me la regaló mi abuela”)
Para ofrendar ramos a santos y vírgenes	Procedentes de otros patios (“una me la dio una amiga, otra una prima y otra se la dio una prima a mi hija”)
Para ofrendar ramos a los muertos	Nace silvestre en los patios
Para ofrendar ramos a santos y vírgenes	Nace silvestre en los patios
	Procedente de otro patio (“me lo dio mi mamá”)
Para ofrendar ramos a santos y vírgenes. Se utiliza específicamente el 1 de enero para ofrendar cadenas con su flor a árboles de tepeguaje o “cruces vivas” en las cimas de los cerros	Procedente de otro patio en la misma localidad (“me lo dio mi vecina”)
Para ofrendar ramos a los santos y vírgenes	Procedente del jardín de la escuela secundaria en Zapotitlán (“la trajo mi hija”)
Sus hojas se utilizan para envolver tamales que se ofrendan a los san Marcos en los cerros	Árboles antiguos presentes en solares contiguos al río
Para hacer rosarios que se ofrendan a santos y vírgenes	
Se ofrendan manojos a los santos	Procedente de un patio de Cuixapa Norte (“me lo regaló mi madrastra”)
Se usa para hacer rosarios a los santos	
Con sus ramas bañadas en pintura la gente se golpea en Carnaval. Se utiliza para hacer brujería	
Para decorar el arco de la iglesia	
Con sus hojas se decora el arco de la iglesia	Procedente del campo
Sus flores se ofrendan a santos y vírgenes	Árboles antiguos presentes en solares
Con sus hojas se elaboran coronas	Lo trajeron de Huamuxtitlán
Su fibra se utiliza como mantel para poner las ofrendas en peticiones de lluvias llevadas a cabo en los cerros, destinadas a los san Marcos	Se recolectan semillas de plantas que hay en el campo y se plantan en los solares

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

Tabla 2
PLANTAS CON LAS QUE SE CONSTRUYE

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Parte usada</i>	<i>Subcategoría</i>
1	Carrizo	Acatl	Cañas	Muros
2*	Maíz	Guamile	Cañas	Muros
3*	Plátano	Pulan de quineo	Planta completa	Terrazas
4*		Coyohuaxtle	Planta completa	Cercos vivos
5*	Piñuelo	Xocopiñas	Planta completa	Cercos vivos
6*	Naranja criolla		Planta completa	Cercos vivos
7	Amate		Planta completa	Cercos vivos
8	Sauce		Troncos	Trabes o murillos
9		Tzompantle	Planta completa	Cercos vivos
10*	Guamúchil (fruto rojo y fruto blanco)		Planta completa	Cercos vivos
11*	Cuajilote	Coxilotl	Planta completa	Cercos vivos

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS DE SAN MIGUEL CUIXAPA

<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
Se usa para construir muros divisorios y dar privacidad a espacios domésticos	Se traen raíces de las barrancas y se plantan en los patios
Se usa para construir muros divisorios y dar privacidad a espacios domésticos	Se aprovechan sus cañas, después de levantar las cosechas de la milpa que se plantan en los patios. Hay intercambio de semillas de maíz entre familiares y vecinos
Se plantan hileras de plataneros en desniveles de terrenos, con el fin de contener la tierra y formar terrazas	Procedente de otros patios
Se usa para linderos	Procedente de otros patios
Se usa para linderos, combinadas con ramas, con las que se construyen bardas conocidas como rastras	Procedente de terrenos de cultivo en el campo (tlacololes)
Se usa para linderos	Procedente de otros patios
Se usa para linderos	Árboles antiguos presentes en patios
Los troncos largos y rectos sirven para construir puntales para casas	Árboles antiguos presentes en patios
Se usa para linderos	Se traen estacas de otros patios
Se usa para linderos	Se plantan sus semillas, las cuales son recolectadas de árboles presentes en tierras de cultivo en el campo (<i>tlacololle</i> y <i>tlaxotlalle</i>)
Se usa para linderos	Se traen plantas de otros patios o tierras de cultivo en el campo (<i>tlaxotlalle</i>)

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

TABLA 3
PLANTAS CON LAS QUE SE ELABORAN PLAGUICIDAS

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Parte usada</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
1	Toloache	Tlapatl	Hojas	Se muele su hoja, combinada con otras plantas y se mezcla con los granos de maíz que se siembran en la milpa	
2*	Cempasúchil	Cempohualxochitl	Hojas	Se pican, licuan y cuelan sus hojas con las de otras plantas	Del mismo patio, a partir de semilla colectada en cosechas anteriores
3*	Epazote		Hojas	Se pican, licuan y cuelan sus hojas con las de otras plantas	Nace silvestre
4	Yerba santa	Tlanecpatl	Hojas		Se trasplanta del campo a los patios
5	Ajo		Frutos		
6*	Cebolla	Xonacatl	Frutos		Otorgada por el PESA
7*	Chile		Frutos		
8*	Floripondio	Lapuntia	Hojas		Se trae de otros patios
9	Paraíso		Hojas		

TABLA 4
PLANTAS UTILIZADAS COMO FORRAJE

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Parte usada</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
1	Guamúchil (fruto rojo)		Ramas y frutos	Sus ramas y frutos sirven para alimentar a los chivos	Árboles antiguos presentes en patios
2	Guamúchil (fruto blanco)		Ramas y frutos	Sus ramas y frutos sirven para alimentar a los chivos	Árboles antiguos presentes en patios
3	Maíz (todo tipo de variedad)		Cañas y mazorcas	Las plantas que no se desarrollan son dadas como alimento al ganado	A partir de semillas sembradas en patios

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS DE SAN MIGUEL CUIXAPA

TABLA 5
PLANTAS MEDICINALES

Número	Nombre común	Nombre náhuatl	Parte usada	Uso	Origen o procedencia del recurso
1	Ruda		Tallos y hojas	Para tratar dolores estomacales, disentería o diarrea. Para hacer limpias y tratar el mal de ojo (<i>yoquixilewique</i>)	Procedente de otro patio (“me lo regaló una vecina”)
2*	Guayaba	Xaxocotl	Hojas	Para combatir dolores estomacales, disentería o diarrea	Se siembra a partir de semillas en los patios
3	Sábila	Caxtilametl	Hojas y flores	Para combatir la calentura, inflamaciones en la piel	
4*	Saúco	Xometl	Flores	Para la tos	Nace silvestre en los patios
5	Remolacha	Tlacoguajuala	Hojas	Para curar heridas en la piel	
6		Mistonzin	Hojas	Para el empacho	
7		Tompixtli	Hojas	Para el dolor de cabeza	Nace silvestre en los patios
8	Salvia real	Tochtlacot	Hojas y tallos	Para el dolor de estómago y combatir calambres	
9		Tlatlachinoatl	Flores	Para calmar el ardor	
10	Colorín o colorado	Zinannacle	Savia	Sirve como desparasitante	
11	Manzanilla		Hojas y tallos	Sirve para dolores estomacales	Se seca su flor, y se planta su semilla en los solares (“compré un ramo en Tlapa”)
12*	Albahaca		Hojas, tallos y flores	Para combatir el “mal de ojo” y el “mal aire”	Se trae semilla de otros solares (“me regaló la semilla mi mamá”)
13	Estafiate		Hojas y tallos	Sirve para “el coraje”	Se trae de otros patios (“lo trajo mi nuera del patio de su abuela”)

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Parte usada</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
14	Yerbabuena		Hojas y tallos	Para la diarrea	Se trae de otros patios (“me lo regaló una cuñada”)
15	Lengua de vaca	Nenepilvaca	Hojas	Para el ardor	
16*	Maíz morado	Xocoyoltin	Granos	Para el Sarampión, se utiliza su masa cruda en agua, la cual se bebe	
17*	Epazote		Hojas y tallos	Para detener hemorragias y para la “vergüenza”	
18		Mexixi	Hojas	Para el coraje	

TABLA 6
PLANTAS ORNAMENTALES

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Partes usadas</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
1	Delfa		Planta completa	Decorar jardines	
2		Tiotiotlaquiltzin	Planta completa	Decorar jardines	A partir de semillas traídas de Tlapa
3	Lirio	Tlatlachinolxochitl	Planta completa	Decorar jardines	Planta antigua en el patio (“desde mis abuelos ya estaba”)
4*	Floripondio	Lapuntia	Planta completa	Decorar jardines	Procedente de Huitzapula
5	Borrachita	Tlahuanque	Planta completa	Decorar jardines	
6	Malvón		Planta completa	Decorar jardines	Procedente de Zapotitlán (“la trajo mi hija del jardín de su escuela”)

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS DE SAN MIGUEL CUIXAPA

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Partes usadas</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
7*	San José		Planta completa	Decorar jardines	
8*	Platanillo	Pulanxochitl	Planta completa	Decorar jardines	Procedente de otro patio ("la compré a mi suegro")
9	Amor		Planta completa	Decorar jardines	

TABLA 7
PLANTAS CON LAS QUE SE FABRICAN UTENSILIOS

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Partes usadas</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
1	Tepeguaje		Troncos	Se utiliza su madera para fabricar los mangos y cabos de herramientas. También con ella se fabrican las varas de mando de las autoridades	Árboles antiguos presentes en los patios
2*		Xoxonacatlacot	Troncos	Sus varas son cortadas y clavadas como estacas, para que sirvan como guía para dirigir las enredaderas de frijol	Procedentes de otros patios

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

TABLA 8
PLANTAS ALIMENTICIAS

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Partes usadas</i>
1	Alache	Ahalatzin	Hojas
2	Árbol de yepaquequite	Yepaquile	Flores y hojas
3	Verdolaga	Itzmitl	Hojas y tallos
4		Chipil	Hojas y tallos
5	Guaje rojo	Guaxin	Semillas y hojas tiernas
6	Guaje chico	Huaxcuezozoltzin	
7	Oreja de burro	Xocoyolin	
8	Berro		Hojas y tallos
9	Mostaza	Rabano xiuctle, rabanoquile	Hojas y tallos
10	Pápalo	Papalotzin	Hojas y tallos
11	Pápalo pipicha		Hojas
12	Quintonil	Huauquil	Hojas y tallos
13	Guauxontle blanco		Hojas
14	Quelite amapola	Totomoxquile	
15	Tlapanchin	Pipitzontzin	
16		Aquequexquic	
17	Yerbamora o quelite de perro	Towanchichi	
18	Quelite fraile	Copalquile	Hojas
19	Naranja criolla		Frutos
20	Naranja injertada		Frutos
21	Durazno		

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS DE SAN MIGUEL CUIXAPA

<i>Subcategoría</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
Quelites	Se come hervido	Nace silvestre
Quelites	Se come tierno, cocido y hervido	Árboles antiguos presentes en los patios, que se reproducen con facilidad (“lo sembraron mis padres, que ya fallecieron”)
Quelites		Nace silvestre
Quelites	Se come tierno	Se colectan sus semillas en el campo y se siembran en el patio
Quelites	Se comen sus retoños y semillas	Se colectan sus semillas en el campo y se siembran en los traspacios
Quelites		Se colectan sus semillas en el campo y se siembran en los traspacios
Quelites	Se cocina en caldo	Nace silvestre
Quelites		
Quelites	Se prepara hervido	Nace silvestre
Quelites	Se come tierno	
Quelites		
Frutales		Se compran los árboles en Tlapa y se siembran en los traspacios
Frutales		
Frutales		Se traen matas de Acopexco (“me lo regaló una prima”)

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Partes usadas</i>
22	Guamúchil (fruto rojo)		Frutos
23	Guamúchil (fruto blanco)		Frutos
24	Limón injertado		Frutos, hojas
25	Limón (fruto grande)		Frutos
26	Guayaba	Xaxocotl	Frutos
27	Ciruela criolla		Frutos
28	Ciruela de mayo		Frutos
29	Ciruela de septiembre		Frutos
30	Papaya		Frutos
31	Chabacano		Frutos
32	Melón		Frutos
33	Sandía		Frutos
34	Mora		Frutos
35*	Saúco	Xometl	Frutos
36	Plátano criollo	Pulan	Frutos
37*	Plátano	Pulan de quineo	Frutos
38	Plátano de piña o maconcho		Frutos
39	Plátano costarrica		Frutos
40	Caña		Caña
41	Caña morada	Uatl	Caña
42	Aguacate	Ahuacatl	Frutos
43	Aguacate criollo o de leche		Frutos

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS DE SAN MIGUEL CUIXAPA

<i>Subcategoría</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
Frutales		
Frutales		
Frutales	Con las hojas se prepara té	Se compran matas en Zapotitlán y Tlapa, y se siembran en los traspacios
Frutales		Se traen matas del río y se trasplantan en los traspacios
Frutales		Nace sola
Frutales		Se traen matas del campo y se trasplantan a los solares (“se la trajo mi cuñada de fuera”)
Frutales		
Frutales		
Frutales		Se reproduce a partir de semillas de frutos comprados fuera (“la compré en Zapotitlán”) y matas traídas de otros pueblos (“la traje de Tlamajalcingo”)
Frutales		Planta entregada por el PESA
Frutales		
Frutales		Llegan de patios de otros poblados (“me trajo una señora de Copanatoyac y lo sembré”)
Frutales		Llegan de patios de otros poblados (“la traje de Patlichá”)
Frutales		
Frutales		

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Partes usadas</i>
44	Aguacate de cáscara verde		Frutos
45*		Coyohuaxtle	Frutos
46	Níspero		Frutos
47	Nuez	Cuatololote	Frutos
48	Cuajilote	Coxilotl	Frutos
49	Mango		Frutos
50	Mango criollo		Frutos
51	Mandarina		Frutos
52	Zapote blanco o donas		Frutos
53	Zapote mamey		Frutos
54*		Xoxonacatlacot	Frutos
55	Toronjas	Hueylalaxtli	Frutos
56	Lima		Frutos
57	Mamey	Cuetzapotl	Frutos
58	Granada china		Frutos
59	Calabaza (cáscara blanda)	Ayoquile	Frutos y flores
60	Calabaza	Huitzayotle	Fruto
61	Calabaza	Tamalayota	Fruto
62	Nopal	Nochtle	Pencas
63	Chile serrano		Frutos

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS DE SAN MIGUEL CUIXAPA

<i>Subcategoría</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
Frutales		
Frutales		
Frutales		Plantas traídas de Zapotitlán (“me la regalo el presidente municipal”)
Frutales		
Frutales		
Frutales		Planta traída de Tlapa
Frutales		
Frutales		Plata traída de Tlapa
Frutales		
Frutales		Procedentes de otros patios del mismo poblado (“me la regaló un sobrino”)
Verduras	Se comen sus frutos cocidos y con sus flores se preparan quesadillas	Semillas traídas de fuera y sembradas en el traspatio (semilla comprada en Tlapa)
Verduras	Se prepara en caldos y en dulce	Se siembra a partir de semillas seleccionadas de cosechas anteriores en el mismo traspatio
Verduras		
Verduras		Se trae del estado de Morelos (“me trajo una penca de Morelos y la sembré”)
Verduras		Ejemplares dados por el PESA y a partir de semillas compradas en Chilapa

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Partes usadas</i>
64	Tomatillo	Cuatonzin	Frutos
65	Chayote	Chayoquile o chayutli	Hojas y frutos
66*	Cebolla morada	Xonacatl	Bulbo
67	Cebolla blanca		Bulbo
68	Lechuga		Hojas
69	Tomate de cáscara		Frutos
70	Pepino		Frutos
71	Col		Hojas
72	Jitomate		Frutos
73*	Epazote	Yepazotl	Hojas y tallos
74*	Yerbabuena		Hojas y tallos
75	Chile chiltepín		Frutos
76	Chile flaco	Chiltepipilichtli	Frutos
77	Chile bola, chilbola o manzano		Frutos
78	Chile de árbol		Frutos
79	Chile verde		Frutos
80	Cilantro, culantro		Hojas y tallos
81*	Yerba santa	Tlanecpatl	Hojas
82	Maíz amarillo (criollo)	Coztic	Granos
83	Maíz morado (criollo)	Chocoyoltin	Granos
84	Maíz híbrido costeño		Granos

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS DE SAN MIGUEL CUIXAPA

<i>Subcategoría</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
Verduras		Ejemplares trasplantados del río, sin embargo, es muy común que nazca de forma silvestre
Verduras		
Verduras		Ejemplares dados por el PESA
Verduras		
Verduras		Ejemplares dados por el PESA
Verduras		Ejemplares dados por el PESA
Verduras		Ejemplares dados por el PESA
Verduras		Ejemplares dados por el PESA
Verduras		
Especias	Para prepara caldos y frijoles	Nace silvestre en los traspacios
Especias	Para preparar caldos	Procedente de otros traspacios (“me regaló una matita mi hermana”, “me lo regaló una cuñada”)
Especias		Reproducción a partir de semillas, de frutos que se compraron a vendedores procedentes de Acatepec que visitaron la comunidad
Especias		Ejemplares dados por el PESA
Especias		Semillas traídas de Morelos (“mi hermano las trajo”), semillas sembradas a partir de un fruto traído de Zapotitlán
Especias		Ejemplares dados por el PESA
Especias		
Especias	Para preparar caldos	
Especias	Para preparar frijoles, memelas y mole	Procedente del campo (“traje una mata con raíz y la planté”)
Gramíneas		
Gramíneas		
Gramíneas		

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

<i>Número</i>	<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Partes usadas</i>
85	Frijol ejotero	Yexotl ixicayetl	Vainas verdes
86	Frijol (blanco)	Yetl chivo	Granos
87	Frijol (café claro)	Yetepeyetl	Granos
88	Frijol (rojo)	Yechichiltzin	Granos
89	Frijol (negro)	Yecaputzin	Granos
90	Camote	Camoctle	Frutos
91*	Piñuelos	Xocopiñas	Piña o corazón
92	Jamaica		Flores

TABLA 9

<i>Categorías de uso</i>	<i>Subcategorías de uso</i>	<i>Número de plantas útiles aprovechadas para distintos fines</i>
Ritual		20
Construcción	Muros	2
	Terrazas	1
	Cercos vivos	7
	Trabes o murillos	1
Plaguicidas		9
Forrajes		3
Medicinal		18
Ornamental		9
Elaboración de utensilios		2

LOS TRASPATIOS DE LOS NAHUAS DE SAN MIGUEL CUIXAPA

<i>Subcategoría</i>	<i>Uso</i>	<i>Origen o procedencia del recurso</i>
Leguminosas	Se hierven y comen tiernos	A partir de semillas seleccionadas de cosechas del mismo traspatio
Leguminosas		A partir de semillas seleccionadas de cosechas del mismo traspatio
Leguminosas		A partir de semillas seleccionadas de cosechas del mismo traspatio
Leguminosas		A partir de semillas seleccionadas de cosechas del mismo traspatio
Leguminosas		A partir de semillas seleccionadas de cosechas del mismo traspatio
Tubérculos	Se come hervido	
Agaves	Se comen las piñas o corazones hervidos	
Infusiones	Sus flores secas sirven para preparar agua de sabor	Se siembra a partir de semillas (“las conseguí con familiares”)

TABLA 9 (continuación)

<i>Categorías de uso</i>	<i>Subcategorías de uso</i>	<i>Número de plantas útiles aprovechadas para distintos fines</i>
Alimenticias	Quelites	18
	Frutales	40
	Verduras	14
	Espicias	9
	Gramíneas	3
	Leguminosas	5
	Tubérculos	1
	Agaves	1
	Infusiones	1
Total		174

TABLA 10
PLANTAS MULTIPROPÓSITO

Número	Nombre común	Nombre náhuatl	Parte usada	Categorías de uso
1	Albahaca		Ramos	Ritual, medicinal
2	Maíz (cualquier especie y variedad: amarillo, morado, híbrido, costeño, etcétera)		Cañas (<i>guamile</i>), mazorcas, granos	Construcción, forraje, medicinales
4	Plátano	Pulan de quinceo	Planta completa, fruto	Construcción, alimenticias
5		Coyohuaxtle	Planta completa, alimenticias	Construcción, alimenticias
6	Piñuelo	Xocopiñas	Planta completa, piña o corazón	Construcción, alimenticias
7	Naranja criolla		Planta completa, frutos	Construcción, alimenticias
8	Guamúchil (fruto rojo y blanco)		Planta completa, frutos	Construcción
9	Cuajilote	Coxilotl	Planta completa, frutos	Construcción, alimenticias
10	Cempasúchil	Cempohualxochitl	Hojas, ramos, flores	Ritual, plaguicidas
11	Epazote	Yepazotl	Hojas y tallos	Plaguicidas, alimenticias (especies), medicinales
12	Yerba santa	Tlanecpatl	Hojas	Plaguicidas, alimenticias (especies)
13	Cebolla (blanca o morada)	Xonacatl	Frutos	Plaguicidas, alimenticias (especies)
14	Chile (cualquier tipo de chile: chiltepín, flaco, bola, árbol, verde, etcétera)		Frutos	Plaguicidas, alimenticias (especies)

15	Floripondio	Lapuntia	Hojas	Rituales, plaguicidas, ornamentales
16	Guamúchil (fruto rojo y blanco)		Ramas y frutos	Forraje, alimenticias (frutales)
17	Guayaba	Xaxocotl	Hojas, frutos	Medicinales, alimenticias (frutales)
18	Saúco	Xometl	Flores, frutos	Medicinales, alimenticias (frutales)
19	San José		Flores	Rituales, ornamentales
20	Platanillo	Pulanxochitl	Planta completa, ramos	Rituales, ornamentales
21		Xoxonacatlacot	Troncos, frutos	Utensilios, alimenticias
22	Yerbabuena		Hojas y tallos	Medicinales, alimenticias (especias)

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

EN CONCLUSIÓN

Parte del contexto histórico, económico, político y social de San Miguel Cuixapa Centro se ve expresado en la actual diversidad de plantas útiles cultivadas en sus huertos de traspatio. Su origen es igualmente diverso y da cuenta de una interesante red de relaciones sociales, establecidas con el devenir de los años por medio de actividades como el pastoreo, la migración, el trabajo jornalero, entre otras. Las plantas son trasladadas por sus dueños, ya sea en forma de semillas o tallos, y con ellas los conocimientos en torno a sus diferentes usos, ya sean rituales, alimentarios o curativos. Cabe señalar que, una vez introducida una especie en la localidad, a ésta se le darán distintos usos de acuerdo con sus características físicas y la cosmovisión del grupo.

Como se menciona en un apartado anterior, San Miguel Cuixapa Centro tiene los huertos más biodiversos, debido a que se encuentra asentado a la orilla del río Tlapaneco y los terrenos son muy fértiles y planos. Además, pueden mantenerse produciendo todo el año mediante el sistema de riego. Para este ensayo se logró registrar un total de 174 especies de plantas útiles. De éstas, 20 se emplean para fines rituales, 87 son alimenticias (verduras, quelites, frutas, leguminosas), 18 son medicinales, nueve son plaguicidas, nueve son especias.

El presente trabajo muestra la variedad de plantas cultivadas en ocho huertos estudiados, esta variedad es un reflejo de la diversidad biológica y cultural de la Montaña de Guerrero, así como de su riqueza, lo que a su vez da la pauta para su aprovechamiento económico, tanto como insumo alimenticio como para su aprovechamiento comercial; además de ser especialmente un medio para la interacción social, el intercambio y la reciprocidad entre las familias, así como la aportación de insumos florales para su uso en la actividad ritual.

DE MAÍZ BLANCO, MORADO Y AMARILLO.
LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL
EN LOS COMPONENTES DE LA MILPA
DE TRASPATIO MÈ'PHÀÀ, GUERRERO

María Cristina Hernández Bernal

Durante milenios, la historia del maíz y la del hombre corren paralelas en estas tierras. Más que paralelas: están indisolublemente ligadas. El maíz es una planta humana, cultural en el sentido más profundo del término, porque no existe sin la intervención inteligente y oportuna de la mano, no es capaz de reproducirse por sí misma. Más que domesticada, la planta de maíz fue creada por el trabajo humano.

Guillermo Bonfil Batalla, 1982

EL MAÍZ: BREVE HISTORIA DE UN MUY LARGO PROCESO
DE DOMESTICACIÓN

Este ensayo refiere las experiencias en torno al maíz que compartieron hombres, mujeres, jóvenes y niños de dos comunidades *mè'phàà*: Unión de las Peras y La Ciénega, del municipio de Malinaltepec, perteneciente a la región denominada Montaña alta del estado de Guerrero.

El que se asegure entre los distintos grupos indígenas de México que “nuestra carne está hecha de maíz” no es sino la reafirmación constante de una historia compartida entre los hombres y la tan especial planta. Esta historia comienza en los años 3000-2500 a. C., cuando grupos nómadas de cazadores-recolectores se encuentran con el teocintle, “mazorca dios”, una especie de maíz silvestre que constituye su acervo genético más antiguo. Los inicios de la domesticación tienen lugar en la región del río Balsas, Guerrero; aunque no se conoce con precisión cuándo ocurrió, pero, para las épocas previas al inicio del

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

Preclásico (2500 a. C.), el maíz se encontraba entre las especies domesticadas y en vías de convertirse en uno de los productos principales entre los pueblos sedentarios mesoamericanos (Vela, 2011: 10). Con relación a la domesticación y diversificación del maíz existen, de hecho, dos teorías alternativas; la primera propone que el maíz tuvo un origen multicéntrico, es decir, que existieron varios centros de domesticación a partir de distintas poblaciones de teocintle hace aproximadamente 8000 años; la segunda refiere una domesticación única (unicéntrica) que propone que las poblaciones del teocintle de la raza Balsas o subespecie *parviglumis*, localizadas en el centro de la cuenca del Balsas (oriente de Michoacán, suroeste del Estado de México y norte de Guerrero) dieron origen al maíz (Kato, 2009: 19). La historia del maíz, entonces, se ha caracterizado por la manipulación genética por medio de la selección y recolección de los granos, así como su cultivo en distintos tipos de tierra; este trabajo era realizado en sus inicios por las mujeres, que iban acumulando conocimientos para el mejor aprovechamiento de la planta, sus partes útiles, los ciclos de siembra y, por supuesto, los distintos modos de procesar las semillas para obtener los nutrientes necesarios de la alimentación diaria.

El maíz (*Zea mays* L.) pertenece a la familia de las poáceas (gramíneas), tribu Maydeae, y es la única especie cultivada de este género. La planta de maíz no crece en forma salvaje y le es imposible sobrevivir por sí sola en la naturaleza, por lo que es completamente dependiente de los cuidados del hombre para lograr su reproducción y propagación. El maíz es una especie monoica; se compone de una flor masculina que es la espiga, localizada en la punta del tallo, y flores femeninas localizadas a media altura: las mazorcas. Este acomodo espacial resulta en un proceso de polinización abierto, caracterizado tanto por la autopolinización (de la flor femenina con polen de la misma planta), como por la polinización cruzada, lo cual tiene como resultado el intercambio de material genético entre plantas vecinas; por lo tanto, todas las plantas de maíz de un campo determinado serán diferentes a la generación precedente; al mismo tiempo, parte de la progenie resultante tendrá características deseables que se traducen en un mayor rendimiento. La mazorca se compone de granos o semillas que son frutos independientes llamados carióspsides, insertos en el

raquis cilíndrico u olote; la cantidad de granos que posee una mazorca está limitada por el número de granos por hilera y de hileras por mazorca. Las estructuras que constituyen el grano de maíz le proporcionan propiedades físicas y químicas que han sido importantes en la selección de grano como alimento (Mera y Mapes, 2009: 21). El contenido de carbohidratos, aminoácidos, minerales y vitaminas del maíz varía de acuerdo con su raza, así como su resistencia a las plagas, heladas, sequías y vientos, además de sus tiempos de maduración y adaptación a características específicas de suelo. Algunas razas son más antiguas que otras; en ese sentido, las primeras razas que se cultivaron de manera regular y sistemática fueron palomero toluqueño, arrocillo amarillo, chapalote y nal-tel (Museo de Culturas Populares, 1982: 18).

La diversidad de los ambientes bajo los cuales es cultivado el maíz es mayor que la de cualquier otro cultivo. Habiéndose originado y evolucionado en la zona tropical, hoy se cultiva hasta los 58° de latitud norte en Canadá y en Rusia, y hasta los 40° de latitud sur en Argentina y Chile [...] por debajo del nivel del mar en las planicies del Caspio y hasta los 3 800 msnm [sic] en la cordillera de los Andes (1982: 18).

El proceso por el cual la planta de teocintle llegó a convertirse en el maíz que ahora consumimos tuvo varias etapas. La manipulación selectiva hizo posible que el consumo fuera cada vez más eficiente y que después se produjera la domesticación especializada; el resultado fue que los cambios ocurridos en la planta estuvieron acompañados también de un cambio en la conducta humana, ya que, una vez que se pudo obtener el alimento y los nutrientes necesarios para la supervivencia en los lugares donde se sembraron las semillas, las sociedades que experimentaron su cultivo terminaron asentándose en las cercanías. Esta relación planta-hombre fue intensificándose, haciendo que la planta fuera más útil y el ser humano más dependiente de este consumo; poco a poco, se constituyó una sociedad agrícola plena, donde las actividades giraban en torno a su cultivo (Vela, 2011: 14).

Los primeros cultivos no solamente dieron lugar a las sociedades sedentarias, sino también a variedades más productivas, junto con una creciente urbanización y una especialización del trabajo. Mesoaméri-

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

ca es una región que comprende desde el estado de Nayarit como extremo norte hasta Nicaragua como su extremo sur; también

es reconocida como un centro de origen de la agricultura en el contexto mundial además de ser el centro de origen y diversidad de aproximadamente 225 especies vegetales cultivadas. Una de las contribuciones más importantes del centro de diversidad mesoamericano al mundo es el maíz (Kato, 2009: 17).

En las zonas más cálidas y húmedas del sur de Mesoamérica, la técnica predominante fue la reproducción vegetativa, donde no intervienen las semillas; las cosechas de estos cultivos son ricas en féculas y azúcares y sus principales productos son la yuca (*Manihot utilissima*) y el camote (*Ipomoea batatas*). La otra gran técnica mesoamericana corresponde a las tierras altas y consiste en el cultivo de granos; este mecanismo fue el que dio origen a la sedentarización más fructífera (Museo de Culturas Populares, 1982: 10).

Hacia el año 3500 a. C., los habitantes de Mesoamérica eran completamente sedentarios y cultivaban maíz, que devino así la base alimenticia de muchas civilizaciones: azteca, maya, olmeca, teotihuacana y zapoteca, entre otras. Su desarrollo y florecimiento dependió de una base nutricia segura y de fácil obtención que cubriera también las necesidades energéticas:

Puede decirse que la arquitectura monumental encontrada a orillas de los ríos Usumacinta y Grijalva y la que predomina a todo lo largo y ancho de la península de Yucatán, la cuenca de México y el valle de Oaxaca fue construida gracias al incentivo que constituía el maíz (Benz, 1997: 17).

El maíz aparece en la iconografía mesoamericana desde el periodo Preclásico o Formativo temprano (1150 a 900 a. C.) de la cultura olmeca; sin embargo, es durante el Preclásico medio (900 a 500 a. C.) de esta civilización donde se encuentran más representaciones,

lo que coincide con la época en que el maíz se volvió más importante en la economía como un producto básico de subsistencia, cuando se le relaciona

con el jade y las plumas de quetzal, otros objetos verdes muy apreciados en aquellos tiempos (González, 2007: 54).

El maíz mexicano puede ser considerado casi como un “artefacto”. Se originó y sobrevive dependiendo de la mano del ser humano. Su forma —la altura de la planta, el número de hojas, el tamaño del grano y la forma de la mazorca— se debe principalmente a la presión selectiva del hombre, la cual interactúa siempre con las presiones naturales del medio físico y biológico. El cultivo del maíz es el medio donde se traslapan las fuerzas de la selección natural —que imponen los límites dentro de los que han tenido que manobrar las sociedades prehispánicas— y las fuerzas de la selección natural —que determinan qué semilla sembrar en dónde—. La variación en forma, adaptación y potencial del maíz mexicano es el resultado de esos procesos de selección (Benz, 1997: 17).

Las primeras imágenes que surgen de una entidad divinizada asociada al maíz se encuentran en la también primera civilización mesoamericana: la olmeca. Como mencionamos antes, de las primeras representaciones de la planta siguió un proceso de simbolización que resultó en la imagen del dios del maíz, una de las primeras imágenes que recorrió el territorio mesoamericano. Sus características están impregnadas en el pensamiento de estas civilizaciones de manera permanente, entre las que destacan principalmente “su cualidad de numen de la fertilidad; su carácter de símbolo de la creatividad y su asociación con el gobernante, quien desde entonces hizo suyas las imágenes y atributos del dios” (Florescano, 2003: 7).

Una de las características del antiguo dios del maíz es que resume en su figura los procesos agrarios y biológicos que culminaron en la creación de este cereal. Las distintas fases del cultivo, desde la preparación del terreno, pasando por la siembra, el viaje de la semilla por el interior de la tierra, la maduración del grano, hasta la cosecha, se convirtieron dentro del imaginario mesoamericano en manifestaciones del dios. La preparación de la parcela de cultivo y la siembra están relacionadas con numerosas ceremonias dedicadas a la madre tierra, con la intención de que ésta consintiera la profanación de su cuerpo y la introducción en él de la semilla (Florescano, 2003: 9).

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

La acumulación de conocimientos sobre el maíz y la dependencia de los habitantes prehispánicos a dicha planta motivaron explicaciones cosmogónicas y míticas que expresan la gran importancia del cereal para la sociedad y su cultura. Las prácticas de selección, siembra y cosecha se adhirieron a un pensamiento religioso que permanece aún en la cosmovisión de los diversos grupos indígenas de nuestro país, el cual constituye un cúmulo de conocimientos entrelazados con prácticas y técnicas que se relacionan al mismo tiempo con el ciclo vital del grano, y éste a su vez con el ciclo vital del hombre, el cual fue formado por los dioses utilizando el maíz como materia principal. El maíz no sólo era un componente del hombre, sino el símbolo de la estructura del universo: la planta representaba el *axis mundi*, el centro del universo a partir del cual se dividía el mundo, este último

se concebía como un campo de cuatro lados que los dioses cultivaban. Así, los granos de maíz y la planta misma están estrechamente vinculados con la estructura del universo y sus rumbos; [es por ello que] en el centro mismo de la cosmovisión mesoamericana se encuentra la idea de que todo lo que el hombre dispone en este mundo es consecuencia de la voluntad de los dioses (Vela, 2011: 32).

Así, las prácticas agrarias de los pueblos mesoamericanos se regían por dos calendarios, vinculados con el ciclo agrícola y con el culto a las deidades del agua y del maíz. Estas deidades eran las encargadas de ofrecer un cuidado especial al cultivo del maíz y que las cosechas fueran abundantes, pero también del cuidado de las personas, por lo que las deidades también castigaban sus faltas con malas cosechas. Para los mexicas, Centéotl, “dios mazorca madura”, es la principal deidad relacionada con el maíz, hijo de la deidad solar llamada Piltzintecuhtli y de Xochiquétzal, diosa de la tierra húmeda y fértil. Los cultos a los dioses se realizaban de manera colectiva y también individual, en el entorno doméstico y en las milpas. Una de las principales celebraciones se llevaba a cabo en el mes de Huey tozotli, correspondiente a los meses de abril y mayo, aproximadamente —cuando se esperaban las primeras lluvias—; se realizaba para agradecer las cosechas anteriores y para asegurar el crecimiento de la planta una vez que los

granos de maíz se habían sembrado. Esta celebración estaba dedicada a la diosa Chicomecóatl, 7 Serpiente, a la cual adornaban con papel en los altares domésticos, pues se creía que era la dadora del sustento; en esa ocasión, la gente tenía que ayunar durante cuatro días:

Después de lo cual iban a sus milpas a cortar algunas plantas pequeñas y a las que nombraban dios o diosa del maíz. Las adornaban con flores y las colocaban en el altar de la casa. [...] Al frente de la imagen de piedra de Chicomecóatl se colocaba otra imagen de la diosa, hecha de amaranto molido, a la que se le ofrecían toda clase de maíces, frijoles y chiles [...] (González, 2007: 58).

El florecimiento de los grandes centros urbanos estuvo acompañado de grandes extensiones de cultivos con el fin de abastecer la demanda, además de que, en el caso de los aztecas, se recurrió a la conquista como un método de obtención de recursos. La civilización prehispánica, su modo de vida social, política, económica y cultural se vio afectada irremediablemente con la conquista española; la prosperidad de los cultivos de maíz fue alterada y el cereal desplazado por nuevos cultivos, especialmente de trigo, que fue sembrado en las mejores y más ricas tierras. La caída de la producción agrícola se debió a la destrucción de los sistemas de riego indígenas, lo que ocasionó también hambrunas y desnutrición, de tal manera que las crisis agrícolas siempre concurren con epidemias que menguaron a la población (Museo de Culturas Populares, 1982: 34).

Todo lo expuesto describe la simbiosis entre el proceso de domesticación del maíz y el desarrollo de las culturas mesoamericanas, primero, y la consecuente dependencia del cereal, ya no sólo para el país, sino para el mundo. Hay, pues, una historia compartida donde se complementan aspectos tanto biológicos como culturales que han caminado de manera paralela desde hace miles de años. En ese sentido, hablar acerca del maíz es hablar de un proceso biocultural que ha sido escenificado, antes y ahora, desde los distintos nichos ecológicos de nuestro país, por las diversas culturas que han intervenido en su genética mediante la selección que ha moldeado la diversidad de razas de la prodigiosa planta. Así, se puede asegurar, en palabras de Robert Bye, que

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

todo el maíz que existe en el mundo es resultado de las selecciones prehistóricas e históricas de Mesoamérica y de sus valores culturales, de tal manera que la conservación y el uso sostenible de las razas mexicanas de maíz y sus parientes silvestres benefician a toda la humanidad (2009: 16).

Actualmente, se pueden distinguir tres principales centros de diversidad genética del maíz en México: la Sierra Madre Occidental, la región de Oaxaca-Chiapas, la cual se extiende hasta Guatemala, y la Mesa Central. Se han clasificado de esta manera “debido a la hibridación de poblaciones previamente diferenciadas y a la selección del ser humano en ambientes diversos (Hernández, 1986)” (Mera, 2009: 75).

EL MAÍZ EN EL TRASPATIO MÈ'PHÀÀ. UN ELEMENTO DE LA DIVERSIDAD BIOCULTURAL EN LA MONTAÑA ALTA DE GUERRERO

En México, el maíz es parte, corazón y esencia de nuestro patrimonio biocultural, además de ser materia prima de la alimentación cotidiana. El hilo conductor de la presente obra es la diversidad biocultural porque en torno a ésta confluyen saberes y conocimientos, prácticas sociales y simbólicas, y un pensamiento espiritual que se manifiesta en los diversos rituales y ceremonias que se celebran para asegurar la cosecha y la protección de las entidades para el hombre y para la apreciada semilla. Los pueblos indígenas, entre ellos los *mè'phàà* de la Montaña alta, han desarrollado mediante la agricultura su espiritualidad y su perspectiva de la naturaleza, compartiendo este proceso las técnicas y procedimientos para un buen cultivo, así como la constante experimentación y la práctica culinaria, fin último de hacer crecer a la planta de maíz. Se puede decir entonces que los conocimientos, las técnicas y las prácticas socioculturales y espirituales han sido elementos que han dado forma, estructura y sentido al proceso de domesticación del maíz y de otras especies comestibles. La agricultura está relacionada, así, con el uso cultural de los ecosistemas naturales y la forma en que los diversos pueblos indígenas se han insertado en ellos para satisfacer sus necesidades básicas, haciendo de sus sementeras espacios para la experimentación de distintas especies, de ello resulta que los agroecosistemas mexicanos tienen su origen o surgen a partir de la domesticación del maíz.

La dependencia de las vicisitudes climáticas, tanto del ciclo anual de lluvias como de la temporada de heladas, y los distintos pisos ecológicos en muy cortas distancias y barreras naturales en las regiones montañosas, los obligó [a los pueblos indígenas] a desarrollar estrategias agrícolas basadas en la diversidad biológica para satisfacer dichas necesidades [...] trataron de producir en cantidades moderadas una amplia gama de cultivos y especies para enfrentar la diversidad geográfica, biótica y los ciclos anuales climáticos con frecuencia erráticos. Esta estrategia productiva garantiza suficiente biomasa y bioenergía para satisfacer las necesidades básicas de la población. Asimismo, de este proceso se deriva la enorme variedad de especies, razas y adaptaciones regionales de diversas plantas usadas dentro del sistema cultural (alimentos, medicinas, implementos, etcétera) de origen mesoamericano; a esto se le denomina agrobiodiversidad. Estas estrategias múltiples no sólo se refieren a la domesticación del maíz, frijol, calabaza o jitomate en un intercambio de germoplasma con las variedades arvenses o ruderales; también se refiere al manejo de especies silvestres útiles [...] Los territorios indígenas son verdaderos laboratorios bioculturales donde, con un peso histórico-cultural importante, se practica todavía el intercambio entre plantas silvestres, arvenses o ruderales y plantas netamente domesticadas [...] (Boege, 2008: 19-20).

Se debe tomar en cuenta que los vínculos entre la megadiversidad de los nichos ecológicos del territorio mexicano y la diversidad biológica y cultural —que hasta ahora sigue fomentando la domesticación de especies— forman parte de un proceso de supervivencia y seguridad alimentaria. La diversidad en las razas de maíz es resultado de los procesos de mutación, selección y recombinación que promueven los agricultores de acuerdo con sus intereses y expectativas, lo que hace que además de los factores biológicos, los procesos culturales incidan en la diversificación de la planta cultivada (Mapes y Mera, 2009: 83). Las especies de maíz que se encuentran en la Montaña alta de Guerrero, y muy especialmente en el municipio de Malinaltepec, son parte sustantiva del equilibrio y manutención de las especies propias que se han adaptado a sus condiciones ambientales. De la misma manera, su cultura proporciona una riqueza invaluable en razón de que manifiesta conocimientos diversos y una apreciación y perspectiva

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

del mundo, es decir, una cosmovisión, además de un endemismo lingüístico que provee de significado al espacio natural, soluciones a los distintos problemas de la vida según su manera de ver la realidad, y mecanismos y estrategias para transmitir conocimientos, valores y una ética en el trabajo, la familia y en la vida toda. Esto quiere decir que la visión indígena de la realidad se conforma por múltiples factores, entre los que podemos destacar: 1) la cosmovisión, que funciona como un vehículo ordenador de la vida toda, 2) los conocimientos adquiridos mediante la transmisión generacional y la propia experiencia que agrega elementos novedosos, y 3) las prácticas sociales que rigen la vida cultural, su identidad y su reelaboración como un grupo que mantiene su cohesión y su unidad frente a la adversidad.

Lo descrito hasta ahora da cuenta de la estrecha conexión entre el ser humano y su entorno, es decir, la naturaleza, cuyo ejemplo más emblemático lo constituye la domesticación de plantas útiles y la creación de nuevos paisajes, resultado del manejo biológico y cultural que los pueblos indígenas han hecho de sus recursos. De tal manera que, cuando se pretende conocer la asociación de los *mè'phàà* de la Montaña alta con los recursos naturales de su entorno, y muy especialmente en lo que se refiere al maíz, debemos partir del enfoque etnoecológico, el cual, de acuerdo con Víctor Toledo, es “la evaluación ecológica de las actividades intelectuales y prácticas que un cierto grupo humano ejecuta durante su apropiación de los recursos naturales” (Toledo, 1992, en Cabrera *et al.*, 2001: 61-62). Así, retomaremos como eje metodológico la propuesta del mismo autor para abordar de manera integral la unión hombre-naturaleza en los pueblos indígenas, la cual establece vínculos entre sus sistemas cognitivos, que se basan en la experiencia concreta y las creencias compartidas de los individuos, para generar un sentido de la vida, de la pertenencia y del lugar; juntos otorgan la sabiduría que se manifiesta en el complejo denominado *kosmos-corpus-praxis* (кcp), a partir de la cual, se puede comprender la racionalidad de las estrategias de subsistencia indígena, cuya finalidad es la satisfacción de las necesidades locales, al mismo tiempo que se hace frente a las incertidumbres climáticas, así como a la escasez material y económica. Estas estrategias tienen una lógica tanto ecológica como económica, al poner en evidencia el uso múltiple y el manejo diferenciado de los

recursos de acuerdo al contexto local, donde la naturaleza, la cultura y la producción son elementos inseparables sobre los cuales se constituyen los saberes locales, construidos a partir de experiencias individuales y colectivas (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 107-108).

En los saberes locales, la realidad se construye con base en las experiencias sociales y las necesidades locales. Los saberes locales conforman un complejo entendimiento sobre las estructuras naturales y sus relaciones y dinámicas ecológicas siempre cambiantes e inciertas. Por esta razón, la naturaleza es profundamente entendida y respetada; es vista como una fuerza de vida que es imposible de controlar, pero al mismo tiempo es fundamental para la existencia humana; por lo tanto, el conocimiento sobre su comportamiento resulta necesario para hacer frente a la incertidumbre (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 108).

En torno al maíz gira, entonces, aunque no totalmente, gran parte de los saberes, elementos principales de la apropiación de la naturaleza y que se aprecian en la interrelación entre las creencias o *kosmos* —la imagen o representación en relación con el medio ambiente—, los conocimientos o *corpus* —su lectura o interpretación— y las prácticas o *praxis* —su uso o manejo—; desde donde se comprende la relación del hombre con la naturaleza y sus procesos, dando lugar a un conocimiento tradicional que es en sí una aleación de los elementos descritos en la mente del productor rural, estableciendo él mismo los límites prácticos, como la clasificación de los suelos de cultivo, de especies cultivables y la propia arquitectura de la milpa, así como los calendarios rituales relacionados con la siembra y los conocimientos astronómicos de la propia cultura que influyen en los procesos de crecimiento de las plantas (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 110). El complejo *KCP* pretende abarcar la coexistencia entre la esfera de lo sociocultural y lo natural, atendiendo siempre la realidad local mediante el método etnográfico.

Describiremos, así, la relación que los *mè'phàà* establecen con la planta de maíz, para acercarnos a los saberes vinculados con la milpa de traspatio y conocer su composición por especies que facilitan el acceso a la alimentación. Se registrará entonces uno de los principales rituales —el de san Marcos— (*kosmos*) para asegurar el crecimiento y

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

protección de la semilla, así como de otras plantas útiles, lo cual es de suma importancia porque una de las formas de acceder a la cosmovisión indígena es a través de sus concepciones sobre la naturaleza, expresadas en sus creencias y rituales. Estas concepciones dependen en mucho de las fuerzas productivas que cada sociedad maneja, “las relaciones de producción que ha generado y de su superestructura político-religiosa” (Cabrera *et al.*, 2001: 62).

La actitud hacia la naturaleza y su conceptualización son una reelaboración en la conciencia social de las condiciones naturales. Estas últimas nunca se presentan de forma igual en diferentes sociedades, pues no existe una percepción ‘pura’ desligada de las condiciones e instituciones sociales en las cuales nace (Cabrera *et al.*, 2002: 62).

Dentro de la esfera del *corpus*, se describirá la arquitectura de la milpa de traspatio, las especies cultivadas que la componen, y el conocimiento sobre los suelos para la siembra y sus ciclos; la selección y conservación de la semilla de maíz y sus variedades, así como de otras especies que se cultivan en el mismo espacio, además de la relación entre la siembra, la cosecha y los ciclos lunares. En lo que respecta a la *praxis*, se observarán las prácticas de cultivo y las actividades relacionadas con la milpa de traspatio de las mujeres y los niños *mè'phàà*, pues son quienes trabajan y colaboran en dicho espacio, cuya cercanía facilita el acceso de quienes se encuentran más tiempo en el hogar. Entre los *mè'phàà* de Unión de las Peras, municipio de Malinaltepec, la importancia del maíz se resume de esta manera:

El maíz sirve para comer y para crecer fuertes y sanos. Si no hay maíz, no podemos vivir, no hay vida. Por él vivimos, pues. Con él hacemos tortilla para comer diario. Desde chiquitos, eso es lo que comemos; ya desde los tres meses... Es importante seguir sembrando para que se dé la mazorca que se va a comer el otro año. Uno quiere a su maíz y cuida su milpa cuando la limpia para que crezca bonito, le echa su abono, y todo eso es para que crezca bonito... A los niños se les enseña a cuidar el maíz: si lo tiras, como quiera, eso trae enfermedad; tu cuerpo se llena de granos con agua. San Marcos te castiga, por eso debes de cuidar mucho el grano y la mazorca

porque eso es para comer (Teófila Castañón, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

NDXÒ BÈGÒ' (LA FIESTA DEL RAYO). SAN MARCOS Y EL MAÍZ,
LA DUALIDAD COSMOGÓNICA MÈ'PHÀÀ (KOSMOS)

Las relaciones entre naturaleza y cultura han tenido diferentes tendencias a lo largo del tiempo. Ahora, las estrategias de adaptación humana al medio ambiente son vistas como el origen del conocimiento ecológico local, que tuvo como resultado una modificación del hábitat en el continuo proceso de coevolución entre cultura y naturaleza. El uso y manejo de los recursos naturales de las comunidades *mè'phàà* es posible gracias a los conocimientos que éstas han acumulado a largo del tiempo y transmitido de manera eficiente y práctica a las nuevas generaciones. Para comprender la profundidad de su relación con el entorno, es necesario retomar la etnoecología y su enfoque holístico, el cual contempla la visión del cosmos como parte de un cuerpo integrado que provee a la comunidad de saberes en torno a las prácticas productivas fundadas en la simbolización cultural del ambiente (Leff, 2000: 58).

Para desencadenar el proceso de apropiación del territorio y sus recursos, entre los *mè'phàà* de la Montaña, se tiene que recurrir en primer lugar a las entidades del mundo otro. Los beneficios de una buena cosecha, de salud y fertilidad en la tierra, así como un buen clima que garantice la recolección de lo que se sembró, está mediada por lo sagrado; no se puede empezar ninguna actividad agrícola sin pedir permiso, los requisitos son explícitos: “hay que subir al cerro, llevar la comida, las velas, la música; todo eso se lleva a san Marcos, a Táta Bègò, porque él da el maíz y todo lo que tenemos” (Raúl Bruno Martínez, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

San Marcos es un santo católico; su inserción dentro de la ritualidad *mè'phàà* se debe al proceso de reelaboración y adaptación resultado de la evangelización:

la región interétnica conocida como Montaña de Guerrero o Mixteca nahua tlapaneca [...] se caracteriza por una religiosidad producto de la síntesis

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

dialéctica entre la religión católica y componentes de matriz mesoamericana, que conforma una unidad contradictoria constituida por entidades sagradas provenientes de ambos componentes con un peso simbólico y poderes paralelos (Villela y Orozco, 2010: 417).

San Marcos tiene características asociadas con la lluvia y se materializa en el mundo de tres maneras: como rayo o trueno que anuncia o, más que anunciar, trae consigo la lluvia; como rocas ovaladas y como piedras de origen prehispánico que son contenedoras de su numinosidad; son, pues, objetos sagrados que se encuentran en los altares de los cerros, lugares también considerados como la morada de Táta Bègò. Esta tríada, rayo-piedra-cerro, *bègò-itsí-ju'bà*, son partes materiales presentes en el entorno y, al mismo tiempo, constituyen a San Marcos. Esta posibilidad es producto del pensamiento mesoamericano, donde la persistencia de los primeros elementos se debe al vínculo de los hombres con su medio natural y define de una u otra manera las relaciones que se establecen entre ellos y las entidades sagradas que habitan el mundo, para establecer prácticas sociales tanto en la cotidianidad como en la ritualidad.

Las concepciones generales sobre el espacio y sus vínculos con los calendarios agrícolas, la geografía sagrada y la astronomía, muestran la vigencia de antiguas tradiciones culturales de gran elaboración. En la cosmovisión indígena el espacio no es una extensión inerte sino un medio constantemente activado: la acción ritual es indispensable para controlar el juego de las fuerzas que lo animan [...] el “núcleo duro” de esta tradición cultural constituye un complejo sistémico que ha actuado como estructurante del acervo tradicional. Al mismo tiempo, ha permitido asimilar los nuevos elementos que adquirió la cultura indígena cuando estuvo bajo el dominio colonial (Broda, 2001: 25-27).

Piedra angular de la estructuración del pensamiento religioso, el culto a los cerros y montañas cobra importancia por considerarlos lugares de unión entre lo celeste y lo terrestre, el espacio físico donde residen las deidades pluviales. En el caso que nos ocupa, agregaríamos también que el cerro es el lugar de reunión entre las personas y san

Marcos o Táta Bègò, donde se invita también a las entidades que habitan los cerros que se encuentran alrededor del pueblo, para que participen de la ofrenda que se ha elaborado. Así, hombres y entidades conviven en un espacio-tiempo donde los primeros piden lo que les es necesario para vivir, a través del *meso* o rezandero, y presentan sus regalos; todos ellos producto de lo que dio la tierra el año anterior. Cada familia coloca en un bule (calabazo) en forma de jícara o en un recipiente de plástico dos ceras, huevo de pollo y guajolote, copal, y maíz en mazorca, cuya peculiaridad es que su forma se asocia a la imagen de san Marcos, pues en su punta se puede apreciar un pequeño bulto que asemeja una “cabeza”; también se asocia con san Marcos a las mazorcas de doble cabeza y las que nacen de una misma planta en pares o algunas que llegan a dar hasta tres frutos: “La gente grande nos enseñó que ahí está reflejado san Marcos. Dicen que esa mazorca es san Marcos; entonces, hay que guardarla con todo y hoja para ofrendarla. Ésa no se puede comer, pues ahí está el que da todo; cuando eso se presenta en la milpa es *suerte*” (Raúl Bruno Martínez, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

Dentro de este mismo paquete ritual llamado *xùhuà*, traducido como limosna, encontramos monedas con distinta denominación que representan el pago del trabajo de san Marcos, y su propósito es que todos los frutos de la tierra puedan rendir, además de proporcionar protección contra la enfermedad y la envidia. Así, dentro del momento ritual en el cerro, las entidades hacen presencia, escuchan las peticiones, comen y beben todo lo que se les ha ofrecido; si quedan contentas —finalidad que persigue el ritual—, otorgarán sus beneficios con un buen temporal, es decir, evitarán la lluvia torrencial o su extremo: la sequía; contendrán las heladas, el viento fuerte que “tumba” la milpa y las plagas. Asimismo, evitarán las enfermedades, la envidia y enviarán la salud de los que se encuentran enfermos y cuidarán tanto de los animales domésticos como de los árboles frutales, los cuales son utilizados para el consumo y para el comercio como una opción de ingreso económico.

Por ejemplo la mazorca se da [como ofrenda]; es para que el próximo año dé mejor la milpa, que no se enferme o que no la tumbe el viento; los huevos

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

se dan para que produzcan mejor los pollos y los guajolotes, que no se enfermen y que puedan crecer porque aquí el gavián está muy fuerte: se lleva a las crías y pues te vas quedando sin animalitos. Entonces se le da a san Marcos para que él los proteja; igual el dinero, pues se da por el trabajo de san Marcos y también para que nosotros tengamos trabajo y que rinda para todos los gastos de la casa (Raúl Bruno Martínez, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

La organización para la fiesta de San Marcos se lleva a cabo por medio de la mayordomía; así, quienes la integran son nombrados cada año en una reunión con el comisario del pueblo. Anteriormente, todo el pueblo participaba del ritual, pero con el tiempo lo fueron abandonando debido a que muchas personas salen a trabajar a otros lugares; para no olvidar la “costumbre”, se recurrió a la designación personal de quienes deberían llevarla a cabo; así, la responsabilidad recae en el mayor primero, que es apoyado por el mayor segundo y el mayor tercero. La fiesta a Táta Bègò comienza la noche del 24 de abril y culmina en la mañana del 25; esta fecha también marca el inicio del calendario agrícola: antes de su celebración, la gente limpia su terreno para la milpa y pide en el ritual la llegada de las lluvias. Después de esta fecha comienza la siembra de acuerdo con la humedad de la tierra de cada terreno; así, las fechas varían entre los primeros días de mayo y hasta los últimos del mismo mes.

Los elementos materiales necesarios para llevar a cabo el ritual los proporciona el mayordomo principal y los preparativos se realizan en su casa, pero sin duda no podría llevarse a cabo sin las redes de solidaridad que se extienden tanto en la familia nuclear como en la extensa. El trabajo de elaborar la comida para todos los asistentes recae en las mujeres, mientras que el trabajo de subir al cerro, presentar la ofrenda y permanecer velando toda la noche es una labor masculina; sin embargo, es necesario aclarar que en años anteriores participó de esta última actividad la comunidad en general. A la acción de ofrendar, entre los *mè'phàà* de Unión de las Peras, se le designa como *ri mbaya guni* (lo que come o toma el humo); el ritual es dirigido por el *meso* y el cerro donde se celebra a san Marcos lleva su nombre, San Marcos Centro:

Lo que se entrega ahí es muy importante, es sagrado; todo lo que se pone en el cerro, ahí se quema, se queda; ese lugar lo eligieron, pues, desde los abuelos [...] Más antes se hacía mucho más bonito, la gente ya estaba lista desde la víspera del 24, la banda de música, la comida; ya todos: subía la gente y ahí dormía acompañando al *meso*, ése si se queda velando toda la noche, y tempranito se viene la gente, la banda, las autoridades, el *meso*; pero ahora ya no se hace así, ya no sube toda la gente, pero se sigue haciendo esta costumbre porque es un compromiso, aunque vamos pocos nos quedamos toda la noche. Ahora me tocó a mí organizar y ya junto con el comisario acordamos las tareas para que todo salga bien, saber quién va ir y a qué *meso* se le va a encargar este compromiso; no puede cualquiera, se tiene que rezar a san Marcos y a la lumbre, eso es muy delicado porque se cuentan todas las cosas, las flores, las velas, la comida, el carrizo ése que se amarra. Todo eso viene de la costumbre de los abuelos y ellos hablan de cómo se deben hacer las cuentas: para el señor de la tierra, el señor del cerro, los difuntos *mesos*, porque fundaron y dieron la fuerza a esto que se hace [...] al que más se le pide es a san Marcos porque él es la lluvia, él es el que riega; allá en el cerro es donde se le reza, no en la iglesia porque ahí está uno, allá en el cerro están las piedras redondas, así como bolas, éstos son san Marcos (Raúl Bruno Martínez, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

La peculiaridad de la ofrenda *mè'phàà* consiste en los manojos contados, los cuales son amarres de una planta estilo carrizo llamada *iná xnebo'*, en español de origen náhuatl: tepopote; crece en lugares excesivamente húmedos y su importancia dentro del ritual se define por materializar en cada conjunto de manojos la influencia variada que las entidades tienen sobre la vida. “En la ofrenda se cuenta todo, hasta los pedazos de tortilla”; la *ofrenda contada* o *depósito ritual*, como lo define Danièle Dehouve, se caracteriza por las series numéricas que representan unidades que se pueden relacionar con la iconografía de ciertos códices prehispánicos, lo que puede explicar la existencia de continuidades mesoamericanas. Así las cosas, la celebración a Táta Bègò se compone de diversos objetos que se van colocando en un estricto orden numérico sobre la *mesa*, designación en español que hacen los *mè'phàà* del espacio que se encuentra frente a las imágenes de san Marcos que

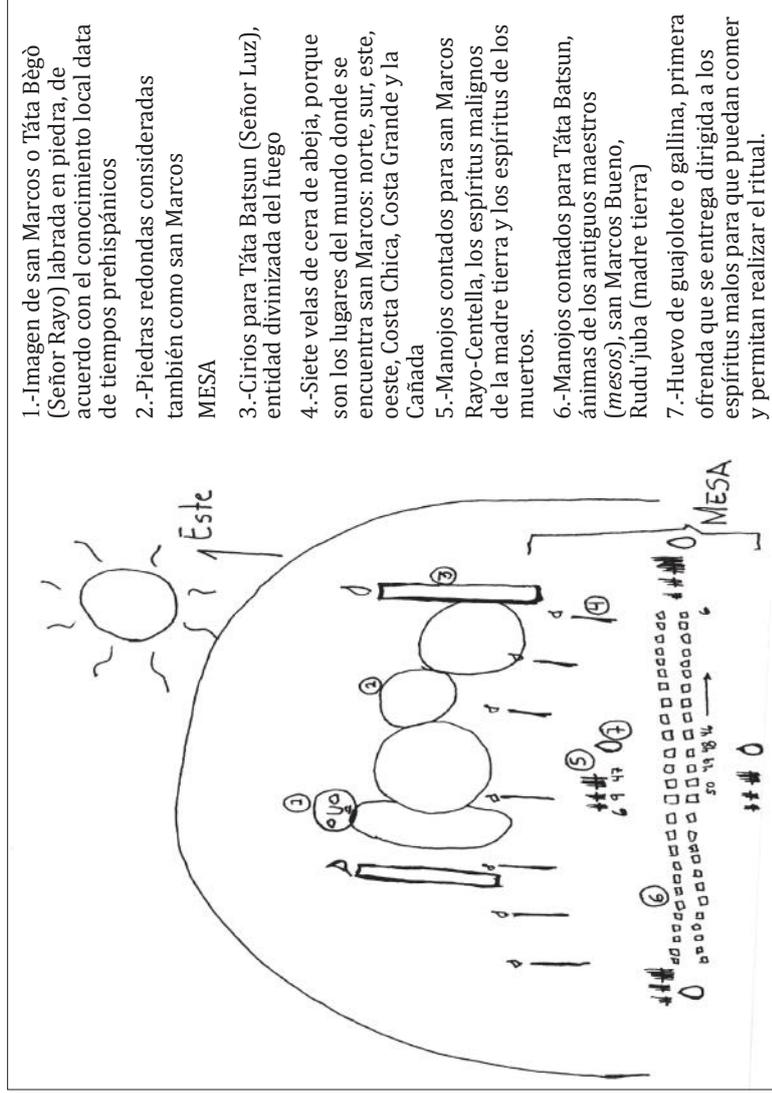


Figura 1. Composición espacial de la ofrenda a Tàta Bègò (san Marcos). Imagen propia elaborada a partir de la etnografía realizada en el pueblo *mè'phàà* de Unión de las Peras, 25 de abril de 2011.

están en el cerro, entre las cuales pueden contarse, en el caso que nos ocupa, una figura de piedra ovalada con una cara labrada asociada a otras tres de forma redonda.

En casa del mayordomo, el *meso* cuenta los manojos que ha de presentar, todos los manojos se cortan en cuatro partes en el cerro y constituyen en conjunto la *mesa* donde se colocan las ofrendas. El número cuatro constituye, como un microuniverso, “los cuatro ángulos del mundo, donde están los cuatro evangelistas: san Marcos, san Lucas, san Juan Bautista y san Mateo”. Cuando empieza a caer la noche, la gente se prepara para subir y llevar lo necesario para matar y cocinar al guajolote y la gallina.

Primer momento. Una vez arriba, se limpia el área donde se encuentran las imágenes de san Marcos, después el *meso* prende dos cirios blancos:

Primeramente, en nombre de dios Jesucristo y después al Señor Luz; está en estas dos velas blancas porque él es el que ve todo: qué cerro, qué santuario. Él vela por nosotros todo el día: en la mañana, en la tarde y en la noche. A él se le entregan cuatro de estos paquetes que hacemos con cincuenta cada uno; ése que nos cuida se nombra en *mè'phàà* Táta Batsun; ya después por el apóstol san Marcos. Se nombra para que él vea todo eso: cuándo va a llover, cuándo va haber viento; ésa es su comisión (Eustaquio Bruno Villar, *meso*, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

Segundo momento. Se colocan frente a las imágenes, haciendo una figura de arco, siete velas de cera de abeja; éstas iluminan las siete partes del mundo donde vive san Marcos: norte, sur, oriente, poniente, Costa chica, Costa grande y la Cañada. Se nombran los cerros donde hay imágenes de san Marcos conformando de esta manera una territorialidad sagrada: Cerro de la Iglesia (Unión de las Peras), Cerro de Acatepec (Filo de Acatepec), Cerro de Gavilán (El Tejocote), Cerro de Lucerna o Principal (La Lucerna), Cerroquince (entre Tlacoapa y Malinaltepec), Cerro Santiago (entre La Soledad y Ojo de Agua), Cerro Cuate (Iliatenco), Cerro Ixtle (Huehuetepic), Cerro Yukutacu (La Ciénega), Cerro Conejo (Olinalá), Cerro Cruz de Gallo (colindante con Unión

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

de las Peras), Cerro Corral (Zapotitlán Tablas) y Cerro de Nube (entre Alaca y Mixtecapa). De este modo, una de las formas en que se consagra el espacio se relaciona directamente con la visión de cómo se conforma el mundo y quiénes lo habitan. Por medio de las actividades rituales, la referencia geográfica adquiere un sentido sacro y deviene en una delimitación espacial-territorial. Por ello los etnoterritorios, entendidos como los territorios históricos, culturales e identitarios reconocidos como propios, donde cada grupo “no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (Barabas, 2008: 129), participan de una construcción social que se legitima —entre otras cosas— por la práctica ritual, cuya lógica descansa en el ciclo agrícola, el cual hace partícipes a los hombres de los tiempos productivos y, de esta manera, activa la reciprocidad con las entidades. Por ello, una de las explicaciones que se puede dar acerca de la naturaleza de la ofrenda, de acuerdo con López Austin, es que “se trata, en realidad, de una relación sumamente compleja, en que destacan dos concepciones: la necesidad que tienen los dioses de la colaboración de los hombres y la posibilidad de éstos de alcanzar la comunicación con el otro mundo a través de las ofrendas” (2006: 180).

Tercer momento. “Proteger la mesa de Rayo-Centella y los espíritus malos”. Para que pueda llevarse a cabo el ritual sin contratiempos y se puedan ofrecer los regalos, así como hacer las peticiones a san Marcos —solicitando una buena cosecha, entre otras cosas—, se deben proteger las *cuatro puertas del mundo*, donde entra toda la maldad que puede causar desastre, enfermedad y desgracia. Como parte de la dinámica misma de la vida, donde no sólo existe lo bueno, encontramos que los *mè'phàà* tienen una diferencia numérica que separa las acciones de las entidades dañinas representada en los números 47, 9 y 6; para san Marcos Rayo-Centella, las *almas malas de las personas* y los *espíritus malos de la tierra*, respectivamente. Estos manojos, al igual que todos los que se colocarán sobre la tierra para presentar la *mesa*, se dividen en cuatro partes: “son cuatro amarres porque son las cuatro partes del mundo” (Eustacio Bruno Villar, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012). Los primeros se colocan en cuatro puntos de la mesa, cuatro esquinas formando una cruz:

Ésos son los malos, se les pone la ofrenda para que ellos abran la puerta y yo pueda ofrendar, se abren las puertas que tiene el mundo y se les da su ofrenda para que no interfieran y pueda hacerse este convivio. El 47 es para san Marcos Rayo-Centella; ése existe dentro de las nubes cuando chocan. Ellos son espíritus malos, por eso en nombre del rayo está el enemigo aquí en la tierra, por eso decimos: “Aquí está tu ofrenda para que no hagas daño a mi hijo”, o “aquí está esto para ustedes, para que no nos hagan daño, para que no hagan mal”. Porque donde hay elote, calabaza, ejote, uno se empacha cuando lo come porque no se le dio de comer a Rayo-Centella, también les caen los rayos a las personas, los mata (Eustacio Bruno Villar, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

La primera ofrenda que se entrega es un huevo de gallina o de guajolote por cada punto, y la finalidad es que estas entidades estén contentas porque de ellas depende que todo se haga en orden y armonía, para que ningún participante sufra algún daño.

Cuarto momento. “La mesa para los espíritus que trabajan la tierra”. En este momento, el *meso* comienza a colocar la mesa o los manojos contados para hacer las peticiones de un buen temporal, una buena cosecha y todas las necesidades de la comunidad. Los manojos de *iná xnebo'* se acomodan de cuatro en cuatro, a partir del centro hacia la periferia izquierda y derecha, de lo que resultan dos líneas paralelas. Cada vez que se acomoda una serie, se presenta ante las figuras de piedra de san Marcos el racimo de carrizo que se ha de cortar ahí mismo en cuatro partes; así, los manojos que se presentan son los siguientes: 50, 49, 48, 46, 28, 24, 23, 14, 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7 y 6; en ellos comerán los espíritus de la Santísima Luz o Táta Batsun, las ánimas de los antiguos maestros rezanderos o *mesos*, san Marcos bueno, la madre tierra (Rudu' juba), san Marcos rico, Toto naxa Yuko naxa: “donde nace la semilla, los verdes pastos, la buena semilla y la abundancia; que no venga el gorgojo y la plaga”, san Marcos que tiene animales: gallinas, chivos, guajolotes, borregos, caballos, ganados. San Marcos que cuida del ventarrón, del granizo, del huracán. Todo lo anterior puede vincularse con la tradición mesoamericana:

El maíz como principal alimento determina una actitud particular frente a la fertilidad de la Tierra, el ciclo de lluvias y el cuidado de la milpa [...]. La

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

caza como complemento de la dieta determina también la conducta hacia los animales. La Tierra es la gran proveedora, pero al mismo tiempo, se alimenta de nosotros. Es un intercambio, es una relación de reciprocidad (Romero, 2006: 66).

Todo eso nosotros lo pagamos, para que esté limpio; todo el año que viene se pide que venga bueno y que podamos tener alimento, que tengamos la despensa. Eso es portarse bien con san Marcos y con los demás que se nombran mayordomos, para que no caiga la desgracia en la milpa y en nosotros. Como ya la gente no hace caso, vive por vivir, no paga su deuda con san Marcos, por eso tarda mucho en llover y viene toda la enfermedad, ésa es nuestra creencia. Pero primeramente se nombra al Señor Jesucristo [...] Todo este trabajo es para que la semilla venga limpia y también si quieres tener casa, carro, estudio, ropa, inteligencia, maestros, licenciados, abogados, doctores, todo se pide. También se nombra a la Tierra porque ella es nuestra madre; cuando morimos, ella come nuestra sangre, nuestra carne y al mismo tiempo ella nos da lo que comemos (Eustacio Bruno Villar, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

Quinto momento. Una vez dispuesta la mesa, se llama a todos los espíritus para que se entregue la ofrenda: se sahúma con copal para “invitarlos a que venga a comer, a que reciban lo que traemos”; el *meso* coloca hilo de algodón cubierto de cebo de res, que también se cuentan y están separados de acuerdo a cada manojó que se ha colocado en la *mesa*; de acuerdo con Dehouve,

visto como particularmente resistente a la aridez, evoca a la vez el agua y la fuerza. Al quemar su resina sube en el aire su humo, el cual imita las nubes y, por lo tanto, simboliza la lluvia, la fertilidad, la vegetación [...] Además, el humo de copal se eleva hasta el cielo, hacia donde transporta los rezos humanos [...] (2007: 106).

Sexto momento. El sacrificio de los animales y el ofrecimiento de la sangre. Un elemento que compone la ofrenda y puede vincularse con el pasado prehispánico a través de la tradición mesoamericana es el sacrificio, cuyo resultado es la sangre, componente anímico esencial que

otorga vida y por ello cocebida como un regalo apreciado por las entidades. El propósito principal es sin lugar a dudas el intercambio; los *mè'phàà* entregan la sangre caliente del guajolote y la gallina, ambos son cortados por el cuello para que de este modo el *meso* pueda derramarla sobre las imágenes de san Marcos, así como en los manojos contados. Ellos cumplen así su parte, han dado de comer a san Marcos y todos los *espíritus buenos*; ahora pueden pedir abundante lluvia, buenas cosechas, salud para todos: las personas, los animales y la milpa.

Esto se hace para que se mande la gracia, el tesoro. Se pone la sangre caliente de los animales y después se corta su pico, la punta de las alas, su cola y su dedo de en medio, todo eso se pone; es la botana para los espíritus, para san Marcos, porque esto es un convivio que se hace para que ellos vengan, los invitamos a que tomen lo que traemos y después ya pedimos nosotros. Por eso se reza su rosario y se les da a que tomen el humo de copal (Eustacio Bruno Villar, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

De acuerdo con Alicia Barabas (2008: 120), el dar y recibir se puede suscribir como una “ética del don”, donde la cosmovisión indígena personifica a las entidades que pueden influir positiva o negativamente en la vida; por ello los rituales son acciones humanas que requieren mucho cuidado y seriedad por parte de sus participantes:

la reciprocidad sustenta la relación entre los humanos y los entes sagrados, especializados en diversos lugares del entorno natural; relación basada en la concepción de que si se cumple con las exigencias del don se obtiene bienestar y el equilibrio de la vida, si no [...] se pierde la protección de lo sagrado y también la “suerte” y los dones, ya que el territorio se vuelve árido, carente de vegetación, animales y agua. [...] Los etnoterritorios se conciben como espacios poseídos por poderosas entidades anímicas territoriales, llamadas *dueños*, señores, padres o reyes [y santos, agregaríamos] de lugares: dueño del cerro o del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo, entre otros. Cada lugar “pertenece” a una entidad anímica territorial potente ante la cual las personas deben realizar rituales, ofrendas y sacrificios para aplacar sus estados de enojo [...] (Barabas, 2008: 122-123).

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

Séptimo momento. Se ofrece aguardiente, cigarro y se reza un misterio completo del rosario para los espíritus, así como una oración llamada el sudario para los antiguos maestros o *mesos* ya difuntos; así, el *meso* encargado del ritual los invoca mediante el nombre. Al mismo tiempo una mujer que no tiene esposo, y que, por lo tanto, ha guardado abstinencia sexual, prepara las aves sacrificadas para que puedan cocinarse; los hombres que se encuentran presentes han comenzado a hacer cadenas de flores que serán ofrendadas: “esto es la protección, para que se entregue a san Marcos y no vengan las desgracias; es la protección para el mundo”. Las cadenas de flores se deben contar al igual que los manojos y la cantidad depositada debe coincidir con los manojos depositados en la mesa. El número está asociado con una entidad o con un atributo específico de ésta; se puede decir entonces que contar manojos y flores representa, entre otras cosas, la personificación de las deidades y asegurar que aquellas que están encargadas del clima, de la tierra y de la milpa tomen lo que se les ha ofrendado, lo cual se logra mediante la cuenta específica y exacta.

Cuando ha terminado el rosario, el *meso* toma la carne cocida y la parte en trozos pequeños; antes de ser depositados se acompañan por tortillas preparadas con las mazorcas que llaman San Marcos, las cuales tienen *doble cabeza* o *vienen en par* dentro de la misma planta de maíz; esta tortilla se llama *michú* y sólo la comen las entidades. Es preparada por una mujer viuda o que “está sola”, es decir, que no convive con una pareja, lo cual es de suma importancia porque le confiere un estado de limpieza o pureza a los alimentos:

se busca a la mujer que no agarra cosas delicadas en la noche, ella misma va a limpiar al pollo y al guajolote para que se cosan [*sic*]. Pero todos tienen que respetar ese día, deben de subir limpios, deben de tener su cuidado para que puedan estar allá arriba en el cerro [...]; si no haces caso, pues viene la enfermedad, te puede picar la araña o te salen los granos (Aureliano Bruno Villar, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

Una vez que la ofrenda de los alimentos es colocada sobre la mesa, se vacía también el caldo sobre una zanja hecha en la tierra. Es hora de que las personas participen en el ritual compartiendo los alimentos

preparados, lo cual sucede alrededor de las seis de la mañana. Después de esto el *meso* coloca las cadenas de flores: una cadena para los manojos de 50, 49, 48 y 46; dos cadenas para los manojos de 28, 24, 23, 14, 13, 12; una cadena para los manojos de 11, 10, 9, 8, 7 y 6; se colocan también trece cadenas sin contar: “por si faltó flor en alguna cadena que se haya entregado, porque, si viene incompleta, entonces los espíritus se enojan porque no encuentran lo que tú les ofreciste” (Eustacio Bruno Villar, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

Octavo momento. “Cerrando el mundo”. El *meso* se dispone a terminar el ritual, para lo que necesita catorce cadenas de flores sin contar, las cuáles deposita sobre la ofrenda; la intención es que se pueda “cerrar el mundo para que quede protegido todo lo que hay en la tierra de los espíritus malos”. La acción consiste también en rodear la mesa con flores, de este modo ha quedado protegida la ofrenda que posteriormente es abandonada: “eso ya no tiene nada [refiriéndose al sabor y al olor] porque ya lo han tomado los espíritus, por eso se deja ahí”. El *meso* sahúma lo que se ha dejado y pide por todos los participantes al mismo tiempo que pasa el sahúmador por su cuerpo, se agradece en nombre de los presentes y da comienzo el recorrido hacia el pueblo alrededor de las siete de la mañana.

El ritual a san Marcos o Táta Bègò es uno de los principales rituales regionales que se llevan a cabo en la Montaña alta de Guerrero, su realización marca el inicio del ciclo agrícola mediante la intercesión benévola de este santo, que dentro de la cosmovisión *mè'phàà* personifica al Rayo, dueño de la lluvia. En este caso, la milpa se transforma en un espacio cuyos beneficios deben ser negociados con las entidades, ya que depende del *pago* concentrado en la ofrenda que venga un buen clima y se tenga una buena cosecha, lo que se espera cada año; pero no sólo eso, como una extensión hacia la persona *mè'phàà*, la relación maíz-hombre es tan estrecha que, como hemos observado líneas arriba, cuando se pide la salud para ellos se evoca a la planta y, en general, a los productos que contiene la milpa para que “no hagan daño”. Para que esto sea posible se debe pedir permiso y ayuda al *señor del cerro*, san Marcos, con quien se establece mediante el ritual una relación de reciprocidad, donde se incluye también a los difuntos, antepasados familiares que trabajan también

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

—como en algún momento lo hicieron en la tierra—, por un buen temporal y por la protección tanto familiar como comunitaria.

LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES MÈ'PHÀÀ: EL CULTIVO, LA LUNA Y EL CERRO (CORPUS)

La importancia de la milpa entre los *mè'phàà* es vital; sin ella, no hay comida ni sustento posible. Habiendo hecho ya la petición formal a san Marcos y con el espacio de la milpa libre de yerba, comienza la siembra. En el caso de la milpa de *traspatio mè'phàà*, el trabajo lo llevan a cabo, la mayoría de las veces —por su cercanía y longitud pequeña—, las mujeres y los niños de cada familia, quienes son responsables de cuidarla y mantenerla como un espacio productivo. Al mismo tiempo, y de vital importancia para la transmisión y reproducción de los conocimientos, la milpa de *traspatio* es el espacio donde las mujeres comienzan a establecer un vínculo entre la tierra y los hijos. De este modo, desde muy pequeños los niños son cargados en las espaldas de sus madres e incursionan por primera vez en la observación de las labores de la milpa; de acuerdo con su capacidad se incorporan al trabajo y van adquiriendo conocimientos sobre la siembra del maíz, que en *mè'phàà* se denomina *mi'dú' ixí*.

[Los niños] aprenderán a dominar paulatinamente la tecnología utilizada, que comprende el conocimiento de los calendarios agrícolas y rituales locales, las características de las plantas cultivadas, las prácticas de manejo necesarias y el uso de herramientas para realizarlas. Además, su propia observación y las lecciones, los regaños y los consejos de sus mayores lo forjarán como un campesino capaz de hacer su propio campo de cultivo y conocer los elementos ambientales que influyen en su producción (Mariaca Méndez *et al.*, 2007: 66).

En este apartado, se mostrarán los conocimientos sobre los suelos útiles, las diversas variedades de maíz y sus ciclos de siembra, así como los recursos fitogenéticos de la milpa de *traspatio* y su arquitectura espacial.

La agricultura indígena en la Montaña ha sido caracterizada por Matías Alonso (1997: 12) de la siguiente manera: la fuente de energía más usada es el trabajo humano, la tracción animal y, en menor esca-

la, la energía mecánica; prevalece el minifundio; la organización del trabajo agrícola se sustenta en la familia, la cooperación y el pago asalariado (peonaje); prevalecen los sistemas de policultivo; la producción agrícola se destina primordialmente al autoconsumo y la inclusión de actividades rituales como un mecanismo de continuidad cultural que refuerza la identidad comunal (1997: 14) Dentro del mismo espacio geoeconómico denominado Montaña se establece también la caracterización de cuatro regiones agrícolas distinguibles entre sí (frutícola, maicera, forestal y cafetícola):

La cúspide o cabeza de la Montaña [la parte alta] estaría formada por los municipios de Atlamajalcingo, Malinaltepec, Metlatónoc y Zapotitlán Tablas. “La cúspide” de la Montaña abarca una superficie aproximada de 3 204 km², con clima frío. Los habitantes de las cabeceras municipales y sus comunidades son cien por ciento indígenas mixtecos y tlapanecos. Aquí es donde se encuentran los macizos montañosos, laderas y pendientes pronunciadas. Con agricultura de *tlacolol* [sistema agrícola basado en la roza-tumba-quema], con base en la producción de maíz, frijol y calabaza y frutales para clima frío como el café, el durazno y la granadilla. Son pueblos que combinan sus actividades entre la agricultura, la fruticultura y el aprovechamiento de los recursos forestales, maderables y no maderables. No hay áreas esencialmente cafetícolas o maiceras: son ambas a la vez. Tampoco se puede hablar de una subregión mixteca y otra tlapaneca. Casi en todos los municipios coexisten simultáneamente ambas comunidades indígenas [...] En síntesis, la Montaña no es una, son varias, plenamente identificadas por los propios lugareños, no sólo por la puerta, falda o costado, vientre o corazón de la Montaña guerrerense, sino incluso por las subdivisiones que hay en el interior de cada una de ellas (Matías Alonso, 1997: 32-33).

La milpa es un agrosistema muy antiguo que aportó el hombre mesoamericano; el maíz es su eje central, pero se asocia a otras especies, entre las que se pueden destacar las frutales, hierbas, leguminosas, tubérculos; es, pues, un policultivo donde se observa el intercambio de nutrientes entre las diversas plantas, tanto las cultivadas como las inducidas, donde además se aprovecha el espacio de manera que cada especie pueda aportar a la tierra o a otras plantas sus nutrientes:

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

el frijol aporta al suelo el nitrógeno que el maíz consume, [...] en la planta baja crece la calabaza que aprovecha otro plano de la parcela y además guarda la humedad del suelo al cubrirlo. A lo largo del tiempo se recogen la espiga, los elotes tiernos, las flores de frijol, las guías y flores de calabaza, calabacitas, chiles y muchos productos más (Barros, 2008: 66-67).

Una de las características de la siembra de maíz en la Montaña de Guerrero, ya sea en el traspatio o en el cerro, es que se lleva a cabo en terrenos de ladera con pendientes de hasta 45°, lo cual resulta en un mayor tiempo de inversión en la preparación de la tierra en surcos para la siembra (el barbecho); el manejo de esta geografía accidentada se da con herramientas como el espeque, que es un tipo de coa, pero con una punta de metal que facilita la penetración de la tierra para depositar la semilla, en otros casos se utiliza la yunta jalada por reses o burros, pero sólo cuando las pendientes no son tan pronunciadas y permiten el trabajo con animales. Para la milpa de traspatio la fuerza de trabajo es humana en su totalidad, y los espacios donde se lleva a cabo se vinculan al conocimiento de los diferentes tipos de tierra que distinguen los *mè'phàà*, que es, de hecho, uno de los múltiples conocimientos que poseen para llevar a buen término la siembra de maíz, la cual se realiza una vez por año. En esta parte de la Montaña alta solamente se cuenta con un ciclo de siembra en el que se distinguen dos periodos climáticos: la temporada de seca, que abarca los meses de diciembre hasta abril, denominado *tiempo ru'phu*, y la temporada de lluvia, de mayo a noviembre, llamado *tiempo ru'wua*. Así, podemos adelantar que la agricultura que se lleva a cabo en una parte de la Montaña alta es tradicional:

La agricultura tradicional se distingue por lo reducido en cantidad y calidad de energía inyectada a los agrosistemas; también por una cosmovisión propia, que a diferencia de la ciencia occidental combina elementos superestructurales en la explicación de los fenómenos naturales con la práctica agrícola cotidiana, lo cual, en su conjunto, da lugar a un aprovechamiento de los recursos, que en ausencia de presiones sociales externas, puede ser continuo y equilibrado [...] Por lo anterior, los grupos agrícolas necesitan tener un íntimo conocimiento ecológico del medio, de la morfología y autoecología de las especies domesticadas y de las variantes disponibles para su cultivo,

así como mecanismos para reconocer correspondencias entre las condiciones ecológicas existentes y las necesarias para la producción de los cultivados, y poseer metodologías para resolver los problemas que se presentan en el proceso de producción (Hernández *et al.*, 1995: 17-19).

Como mencionamos con anterioridad, el uso de los diferentes tipos de suelo se relaciona directamente con las variedades de maíz que se pueden producir en ellos. Para la milpa de traspatio, encontramos un uso generalizado del maíz blanco (*ixí mi'xa*) sembrado en tierra negra (*juba' skuni*), pero también suele sembrarse el maíz morado (*ixi mijnú*) y azul (*ixi mijñú*), combinado con el blanco o solo. Eso depende totalmente del gusto y preferencia de la mujer, ya que es de su total cuidado el espacio del traspatio:

yo ahora sembré el maíz blanco, pero hace un año sembré también del morado porque la tortilla sale más sabrosa; ya depende del gusto de cada quien lo que siembra; si quiere morado, pues siembra morado, o blanco, pero éstos son los que más se siembran; el amarillo casi no se siembra en el patio (Virginia García, comunicación personal, Unión de las Peras, septiembre de 2012).

Entre las variedades de maíz que consumen los *mè'phàà* del municipio de Malinaltepec se pueden distinguir dos tipos de semilla, de acuerdo con su ciclo de crecimiento, el cual comienza desde que se siembra la semilla hasta que ya está maduro el maíz, es decir, cuando está lista la mazorca para ser cosechada. A las variedades de maíz que necesitan entre siete y ocho meses para madurar se les conoce como maíz ligero (*ixi waphòd*); de acuerdo con la memoria de algunas familias, este tipo de maíz viene de Tierra Caliente; aquellas que necesitan diez meses se denominan maíz pato (*ixi pato*), que es el maíz nativo y, de acuerdo con la historia oral, era traído en bestias de carga desde San Luis Acatlán, pasando de generación en generación, y se ha mantenido en la familia de padres y madres a hijos e hijas. La segunda clasificación a la que hacen referencia los *mè'phàà* está relacionada con el color; así, tenemos maíces blancos, amarillos, azules, morados y rojos, estos últimos son la variedad de menor preferencia y, de llegarse a sembrar, se le designa un espacio pequeño fuera de la milpa de traspatio.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

TABLA 1
 LAS VARIEDADES DE MAÍZ EN EL MUNICIPIO DE MALINALTEPEC,
 SUS CICLOS DE SIEMBRA Y COSECHA.
 DATOS RECUPERADOS EN EL LAPSO DE 2012-2014

<i>Color de maíz</i>	<i>Nombre en mè'phàà</i>	<i>Ciclo de crecimiento</i>	<i>Pixca</i>
maíz blanco ligero	<i>ixi waphòd mi'xa</i>	mayo-octubre	diciembre
maíz blanco pato	<i>ixi pato mi'xa</i>	mayo-noviembre/diciembre	febrero
maíz amarillo ligero	<i>ixi waphòd mojmo</i>	mayo-octubre	diciembre
maíz amarillo pato	<i>ixi pato mojmo</i>	mayo-noviembre/diciembre	febrero
maíz azul ligero	<i>ixi waphòd mi'ñu</i>	mayo-octubre	diciembre
maíz azul pato	<i>ixi pato mi'ñu</i>	mayo-diciembre	febrero
maíz morado ligero	<i>ixi waphòd maxa</i>	mayo-octubre	diciembre
maíz morado pato	<i>ixi pato maxa</i>	mayo-diciembre	febrero
maíz rojo ligero	<i>ixi waphòd maña</i>	mayo-octubre	diciembre

TABLA 2
 CONOCIMIENTO SOBRE LOS DIFERENTES TIPOS DE TIERRA
 PARA LA SIEMBRA EN EL MUNICIPIO DE MALINALTEPEC
 DATOS RECUPERADOS EN EL LAPSO DE 2012-2014

<i>Tipos de Tierra</i>	<i>Nombre en mè'phàà</i>	<i>Varietades de maíz que se siembran</i>
Tierra negra	<i>Juba' skuni</i>	Todos
Tierra amarilla	<i>Juba' mojmo</i>	Maíz amarillo
Tierra roja	<i>Juba' mañan'</i>	Maíz amarillo y azul
Tierra negra corriente o "floja"	<i>Juba' guiná</i>	No se produce de ningún tipo
Tierra arenosa de color café	<i>Juba' beè</i>	Blanco, azul, morado y amarillo

La relación de la tierra con el maíz resulta en el éxito de la cosecha. Cuando la tierra mantiene la humedad, la milpa puede crecer sanamente; de no ser así, el maíz se seca, pero no de manera pareja, algunas plantas se secan y otras no. Entre los mè'phàà, esta situación se define

como una enfermedad, el maíz “enferma” porque le hizo falta agua; cuando es lo contrario y llueve mucho, entonces la milpa “se enfría” y se dice que “le dio hambruna” (*ewe*), eso pasa también cuando los terrenos de siembra están “colgados y les pega mucha sombra”, aunado a que llueve mucho; la milpa crece hasta que empieza a espigar, en ese momento la planta comienza a ponerse negra de la base y avanza hacia arriba; como consecuencia, no da su preciado fruto, señal inequívoca de que viene el hambre para todos:

pero eso pasa también porque no hiciste la quema de la espiga, no agradeciste a san Marcos lo que te dio la tierra y no le invitaste de comer. También puede que la milpa sí se cargue, pero cuando comas lo que sembraste te vas a enfermar, te va a dar diarrea, vómito o te cae el rayo; también te muerde la víbora y la araña (Francisco Bruno Villar, comunicación personal, Unión de las Peras, octubre de 2012).

Una enfermedad más que puede afectar al maíz cuando está tierno es la gallina ciega (*Phyllophaga* spp.), denominada como *gan ge*, y el gusano soldado, *ñòò maxin*, llamado así por su color verde y el daño que ocasiona, asociado con los soldados en tierras guerrerenses. La planta, pues, tiene personalidad y en ese sentido se le atribuyen procesos como “enfermarse” o “espantarse”, característica humana que se traslada al mundo natural y otorga un sentido cultural a los efectos nocivos observados por los *mè'phââ*; así, “cuando sembraste, debes cuidar la milpa de los animales y también no debes de estar pasando por ahí y los niños no deben de jugar porque el maíz se espanta, también se espanta la calabaza y ya no crecen... se espantan porque los vas a comer” (Julia Martínez Franco, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

La milpa requiere cuidado, necesitas limpiarla y abonarla, y también debes fijarte en qué terreno vas a sembrar; yo hace tiempo sembré maíz blanco en un terreno de tierra amarilla; aproximadamente, se iban a cosechar cuarenta costales, pero nada más dio dieciocho, y yo dije: “no, pues este terrero no sirve”, pero un anciano del pueblo me dijo: “¿no produjiste mucho este año verdad?, lo que pasa es que esta tierra no es para maíz blanco porque es amarilla; prueba con maíz amarillo el próximo año y vas

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

a ver, porque la tierra sí sirve, pero no es para el maíz blanco”. Y ya para el siguiente año sembré del amarillo y pues la cosecha fue de treinta cinco costales. Antes de sembrar te fijas en la tierra; mi abuelo sembraba maíz amarillo y azul en tierra roja y sí se daba mucho (Raúl Bruno Martínez, comunicación personal, Unión de las Peras, octubre de 2012).

Otro aspecto relacionado con la tierra y su producción es el abono (*yuxkha*). Aproximadamente hace unos 25 años llegó el abono químico a las comunidades indígenas del municipio de Malinaltepec y poco a poco fue sustituyendo el abono natural, el de los animales. Ahora se sabe que los abonos químicos han “cansado” a la tierra y la prueba de ello es la disminución paulatina de su producción con los años y, sin él, definitivamente no puede producir la milpa; hay pues una dependencia a este producto. Sin embargo, en la milpa de traspatio, algunas familias han continuado con el cuidado de su tierra tratándola sólo con abono orgánico, lo que incluye la quema de la planta seca de maíz (*naʒka ma' tuzka*), o una mezcla de la ceniza que recogen del fogón, el excremento de animales (los que tienen) y aserrín. La comida sobrante también sirve como abono, lo juntan en una cubeta y ya en estado de putrefacción la entierran en la tierra donde se va a sembrar calabaza.

Otras familias comienzan a experimentar de nuevo con abonos orgánicos en la milpa de traspatio:

ese abono ayuda porque la ceniza de todo lo que se quemó hace que crezca muy bonito todo, se pone también debajo de los árboles de fruta y donde va a crecer la calabaza. Lo que queda de la comida también se usa como abono y sirve mucho para el maíz blanco: ése que siembro en el patio; el estiércol de chivo también ayuda mucho al maíz (Julia Martínez Franco, comunicación personal, Unión de las Peras, octubre de 2012).

En La Ciénega, algunas mujeres experimentan también con abono orgánico: juntan los desperdicios de la comida en un espacio hecho de cemento, el cual contiene tierra con lombriz roja californiana (*Eisenia foetida*); esa tierra la ocuparán posteriormente tanto en la milpa como en el huerto y la colocan antes de que caigan las lluvias,

así evitan poner abono químico. Esto tiene aproximadamente dos años y las mujeres refieren que les dieron sólo una plástica y les entregaron las lombrices:

Aquí vinieron los de la Sagarpa, para enseñarnos hacer abonos orgánicos y nos trajeron las lombrices, pero sólo vinieron una vez y pues ya nosotros con lo que nos dijeron pues vamos haciendo el intento de ocupar este abono, yo una vez le puse a las plantas de frijol un poco del líquido que sacan las lombrices, pero se me secaron, ya mi comadre me dijo que debía de diluirla [risas]" (Juana Oropeza, comunicación personal, La Ciénega, octubre de 2012).

Junto con el maíz, existen otras plantas comestibles que comparten el espacio del traspatio; de esta manera, el complejo de la milpa *mè'phàà* es enriquecido por las distintas variedades de quelite, frijol y calabaza. En el caso de la comunidad de Unión de las Peras se agregaría también la papa, que no es un producto local, pues ha sido traída desde la ciudad de Tlapa para experimentar en su cultivo y probar cómo se da en la tierra y clima de la comunidad. Lo anterior es un ejemplo de la adaptación de los hombres a su ambiente, ya que las plantas cultivadas y su manejo, así como el conocimiento de las distintas variables climáticas, facilitan o dificultan el cultivo de ciertas especies y permiten su supervivencia. En las dos comunidades que nos ocupan encontramos pequeñas diferencias; por ejemplo, en La Ciénega el clima es más húmedo que en Unión de las Peras; la calabaza llamada en español chilacayota y *ra'kha majen* en *mè'phàà* se cultiva en ambas, pero en la primera con menor intensidad, ya que se pudre y no crece lo suficiente debido a la excesiva humedad de la tierra. Las mujeres conocen bien aquellas especies que se dan mejor en la milpa de traspatio, ya que es un espacio para la experimentación de nuevos cultivos al igual que el huerto, con lo cual pueden obtener recursos variados para la alimentación y complementación de la dieta; además de esto, el intercambio de germoplasma se vuelve dinámico, ya que en la selección de las semillas de maíz por su color y forma genera un vigor híbrido entre la descendencia de las semillas sembradas (Mariaca Méndez *et al.*, 2007: 92), donde su intercambio entre vecinas y familiares fortalece este proceso.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

Las asociaciones observadas en la milpa de traspatio de la Montaña corresponde a estrategias encaminadas a un óptimo aprovechamiento del espacio; tales conocimientos puestos en práctica derivan también de la tradición mesoamericana, donde los policultivos se impulsaron para reducir riesgos debido a las variantes climáticas y geográficas, garantizando la bioenergía necesaria para satisfacer necesidades prioritarias durante el ciclo anual; el resultado es una diversidad de plantas que constituyen

el sistema alimentario que llamamos agrobiodiversidad o diversidad biológica domesticada [...]. Así, en los sistemas indígenas hay por lo menos tres espacios de domesticación: 1) el espacio con vegetación natural donde se seleccionan y manejan culturalmente algunas especies; 2) la milpa en todas sus variantes; y 3) el huerto familiar (Boege, 2008: 59).

Por lo anterior, la milpa de traspatio ocupa un lugar prioritario en las actividades de mujeres y niños, principalmente. La madre junto con sus hijos se encarga de la siembra y recolección de todos los alimentos que ella provee, de tal modo que las mujeres tengan los recursos necesarios para la preparación de los alimentos:

Pues yo ando trabajando en el campo todo el tiempo. En el patio siembro maíz blanco ligero; ése va a dar en septiembre elote y en diciembre voy a *pixcar*. Una siempre anda pensando en su milpa, en lo que le hace falta, que ya hay que limpiar, *chaponear*, pues, todo eso. El maíz que siembro en el patio ese me lo dio mi mamá, ella es de La Lucerna y a ella se lo dio su papá, mi abuelo [de otra comunidad *mè'phàà* del municipio de Malinaltepec]. Ese maíz tiene su hoja azul, es bien bonito porque cuando está tierno lo agarras y toda tu mano la deja pintada; además, el grano es muy blanco y sale la tortilla bien blanca. Con el elote hago tamales dulces y los coso “[sic] en la hoja azul para que se pinten; también hago atole con leche (Justina Rojas, comunicación personal, La Ciénega, octubre de 2012).

Las variantes climáticas y de tipo de suelo en la región de la Montaña no son similares en todas las comunidades, por ello las especies que se cultivan con éxito son el resultado de un proceso de experimen-

tación que permite al mismo tiempo que el paisaje de la milpa esté en constante transformación. Esto a su vez se relaciona con las distintas especies que se cultivan, por ejemplo, la papa (*rawide'*); de acuerdo con los conocimientos que poseen las mujeres respecto a esta especie, se necesita “tierra blanda” para crecer; esto produce que en algunos lugares se coseche de manera abundante y de buen tamaño. Sin embargo, este tubérculo no puede crecer y queda demasiado pequeño en otras milpas. La causa es “que la tierra es muy dura y le impide crecer, por eso queda chiquita”. Tal es el caso en La Ciénega. Otro ejemplo en la comunidad de Unión de las Peras es el frijol llamado ayocote, *yaja cha'un* en *mè'phàà*, que se da de manera abundante en la milpa de traspatio, a diferencia del frijol negro (*yaja skuni*); en cambio, el frijol negro sí crece en el traspatio en La Ciénega. Así, en algunas milpas vemos frijol y en otras papa; en algunas más podemos ver el crecimiento de ambas especies junto con una variedad de quelites y asociados también a la calabaza chilacayota (*ra'kha majen*) y la calabaza de catilla (*ra'kha tsuan*). La tabla tres presenta todas las variedades de frijol que se producen en la milpa de traspatio, tanto en La Ciénega como en Unión de las Peras, así como los tiempos de siembra-crecimiento-cosecha.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

TABLA 3
 ESPECIES DE FRIJOL CULTIVADAS EN LA MILPA DE TRASPATIO
 EN EL MUNICIPIO DE MALINALTEPEC.
 DATOS RECUPERADOS EN EL LAPSO DE 2012-2014

<i>Nombre en español</i>	<i>Nombre en mè'phàà</i>	<i>Género o especie</i>	<i>Ciclo de siembra-crecimiento-cosecha</i>
Frijol negro	<i>Yaja skuni</i>	Especie: <i>Phaseolus vulgaris</i>	mayo (siembra), ejote-frijol tierno noviembre/diciembre, cosecha —frijol maduro— (enero)
Frijol blanco	<i>Yaja mi'xa</i>	Género: <i>Phaseolus</i> ssp.	mayo (siembra), ejote-frijol tierno noviembre/diciembre, cosecha —frijol maduro— (enero)
Frijol rojo	<i>Yaja mañan'</i>	Género: <i>Phaseolus</i> ssp.	mayo (siembra), ejote-frijol tierno noviembre/diciembre, cosecha —frijol maduro— (enero)
Frijol ayocote o Frijol de oreja	<i>Yaja cha'un</i>	Especie: <i>Phaseolus coccineus</i>	mayo (siembra), ejote-frijol tierno noviembre/diciembre, cosecha —frijol maduro— (enero) Este tipo de frijol se siembra preferencialmente en la milpa de traspatio
Frijol café	<i>Yaja xaní</i>	Género: <i>Phaseolus</i> ssp.	mayo (siembra), ejote-frijol tierno noviembre/diciembre, cosecha —frijol maduro— (enero)
Frijol pinto	<i>Yaja mixtí</i>	Género: <i>Phaseolus</i> ssp.	mayo (siembra), ejote-frijol tierno noviembre/diciembre, cosecha —frijol maduro— (enero)

El frijol, el chile, el maíz y la calabaza son elementos básicos de la alimentación indígena desde tiempos prehispánicos —semillas que habían sido donadas por los dioses para el mantenimiento de los hombres—, por lo que la siembra de estos productos, como observamos en el apartado anterior, se llevaba a cabo de manera solemne y con intervención del ritual. En el siglo xvii, Hernando Ruiz de Alarcón obligó a indígenas de Guerrero, bajo tortura, que le proporcionaran las ora-

ciones que se hacían para pedir el buen crecimiento de las semillas de la milpa: “espiritado príncipe de mucha estima encubertado de negro” para el caso del frijol, “espiritado de siete ramas” para el caso de la calabaza (Carrillo, 1998: 12). La siembra del frijol se realiza también cuando comienza el periodo de lluvias. Esta leguminosa es una fuente rica de proteínas vegetales, “pero cuando el maíz y el frijol se comen juntos, se complementan las proteínas en los aminoácidos de que son deficientes, por lo que el aprovechamiento de esta mezcla de proteínas se incrementa hasta el 85 por ciento” (1998: 31). Las mujeres *mè’phàà* siembran el maíz junto con el frijol; por cada dos semillas de maíz se ponen cuatro de frijol. En algunos casos se ponen más semillas de maíz, dependiendo del tipo de tierra, ya que algunos terrenos tienen gusanos que comen la semilla. Crecen juntos, pero se cosecha primero el frijol para evitar que se lo coman los animales; también se cosecha cuando el frijol está todavía dentro de la vaina tierna, y en esta etapa de su crecimiento se le denomina ejote. Al trabajo de cosechar frijol se le denomina *manga rotó ya’ja*. Una vez maduro se extiende en el patio de la casa, donde el sol permanezca más tiempo, y se pone a secar, *mòndo ya’ja*; con un palo de madera se golpea para que el frijol se desprenda de la cáscara y se pueda seleccionar, *maxtawi ya’ja*. Una manera de conservar el frijol para el tiempo seco es seleccionar los ejotes secos cuya cáscara permanezca blanda y se guardan en los travesaños de madera que se encuentran en la cocina.

La biodiversidad que alberga la milpa se manifiesta en las distintas variedades de especies que crecen y se reproducen en ella; más que una reproducción, podemos hablar de una convivencia que promueve el desarrollo de todas las especies. Así, los indígenas *mè’phàà* han fomentado por medio de los conocimientos tradicionales una propuesta alimentaria para la subsistencia, es decir, han posibilitado una dieta que se mantiene sustancialmente de la milpa y que, además, ofrece una selección especial de acuerdo al manejo y selección de cada familia, y un sello personal en el caso del traspatio, espacio esencialmente femenino.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

TABLA 4
 VARIEDAD DE ESPECIES COMESTIBLES CULTIVADAS EN LA MILPA
 DE TRASPATIO EN EL MUNICIPIO DE MALINALTEPEC.
 DATOS RECUPERADOS EN EL LAPSO DE 2012-2014

<i>Nombre en español</i>	<i>Nombre en mè'phàà</i>	<i>Nombre científico</i>	<i>Ciclo siembra/cosecha</i>
Calabaza chilacayota	<i>Ra'kha majen</i>	<i>Cucurbita ficifolia</i>	abril/noviembre
Calabaza criolla	<i>Ra'kha tsuan</i>	<i>Cucurbita moschata</i>	abril/septiembre
Papa blanca/morada	<i>Rawide'</i>	<i>Solanum tuberosum</i>	mayo/agosto-septiembre
Quelite mostaza	<i>Ya'o mostaza</i>	Género: <i>Chenopodium</i>	Cosecha: septiembre-octubre
Quelite rábano	<i>Ya'o rábano</i>	Género: <i>Chenopodium</i>	Cosecha: agosto
Quelite de tomatillo	<i>Ya'o skalitsin</i>	Género: <i>Chenopodium</i>	Cosecha: septiembre-octubre
Quelite yerbamora	<i>Ya'o iná rambo'</i>	Género: <i>Chenopodium</i>	Cosecha: agosto-diciembre
Quelite enredador	<i>Ya'o xkwin</i>	Género: <i>Chenopodium</i>	Cosecha: septiembre-octubre
Quelite de bejuco	<i>Ya'o na'xa juba'</i>	Género: <i>Chenopodium</i>	Cosecha: junio-febrero
Quelite xipile	<i>Ya'o ruwá</i>	Género: <i>Chenopodium</i>	Cosecha: agosto
Durazno	<i>Draxno</i>	<i>Pyrus communis</i> L.	Cosecha: agosto
Pera	<i>Xndú taw</i>	<i>Pyrus</i> ssp.	Cosecha: septiembre-octubre
Ciruela roja	<i>Xtí dí</i>	<i>Prunus domestica</i>	Cosecha: mayo-junio
Manzana	<i>Manzana</i>	<i>Malus sylvestris</i>	Cosecha: agosto-septiembre
Capulín	<i>Puli</i>	<i>Prunus serotina</i>	Cosecha: noviembre-diciembre
Tejocote	<i>Xndú da</i>	<i>Crataegus mexicana</i>	Cosecha: diciembre

La palabra milpa es de origen náhuatl; se deriva de *milli*, “herencia” y *pan*, “en, sobre”. Es un terreno dedicado al cultivo de maíz, pero que nunca ha sido un monocultivo. Desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, la alimentación —principal motivo del cultivo— ha incluido junto con el maíz una diversidad de especies de frijol, calabazas y arvenses, que han propiciado la obtención de recursos a lo largo del año

(Mapes y Mera, 2009: 24-25). En este sentido, el *corpus mè'phàà* posee, de acuerdo con Toledo y Barrera-Bassols (2008), dimensiones espacio-temporales, donde los conocimientos sobre el espacio que tiene cada persona son

la expresión individualizada de un bagaje cultural que dependiendo de la escala, se proyecta desde la colectividad a la que dicho productor pertenece: el núcleo o unidad familiar, la comunidad rural, la región y, en fin, el grupo étnico o cultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 71).

Lo anterior se traduce en un conocimiento adquirido y transmitido a lo largo del tiempo, aunado a experiencias propias que se enriquecen cada ciclo productivo, experiencias que formarán parte del conglomerado de saberes respecto a la milpa que serán compartidos y transmitidos oralmente (2008: 72-73). Muchas son las experiencias respecto a las especies que se intentan cultivar en el traspatio; por ejemplo, algunos frijoles se dan en abundancia en determinados espacios y otros no. Esto se debe a la variabilidad de los suelos que se encuentran alrededor de la casa-habitación. Lo mismo sucede con la papa, las diferentes variedades de quelite y la calabaza, la cual es sembrada en la parte más fértil del terreno o donde se quemaron las cañas secas del ciclo anterior. Otro ejemplo son los árboles frutales: los que están asociados al maíz son aquellos que no crecen mucho y, por lo tanto, no interfieren con el cultivo, como el durazno, la manzana y la ciruela; en el caso del capulín, que es un árbol grande, se siembra solamente uno o en muchos casos se evita, al igual que el tejocote.

Aunado a lo anterior, dentro del cúmulo de conocimientos *mè'phàà* encontramos la observación de los ciclos lunares para llevar a cabo la siembra y la cosecha del maíz:

A mí me enseñó mi mamá a trabajar la milpa: primero limpiar, después a *chaponear*; ya después a escoger el maíz que se va a sembrar. Los señores grandes le quitan granos a la cola del maíz, pero mi mamá me enseñó que no. Así fui aprendiendo. Cuando uno quiere sembrar en la milpa, nomás uno se debe de fijar cómo está la luna, porque cuando la luna trabaja toda la noche no es bueno sembrar porque no se va a dar; cuando la luna sale

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

como a las cuatro o las cinco de la madrugada ya se puede sembrar, cuando está llena ya no se puede sembrar, porque eso dicen pues desde antes, si la luna trabaja toda la noche eso no es bueno para la semilla, no da (Julia Martínez Franco, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

La observación lunar comienza en los meses de mayo y abril. Los *mè'phàà* distinguen ocho fases de la luna creciente hasta llegar al cenit; desde la luna nueva hasta la luna llena. A estos cambios lunares se le llama “trabajo”, y al ciclo desde el inicio hasta la luna llena se le denomina *natsí maà go'* (está trabajando la luna). “Mi papá dice que se debe sembrar en cuarto creciente para que los gusanos no se coman la semilla de la mazorca” (Marisol Bruno Castañón, 11 años, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012). La siembra idónea debe realizarse cuando la luna se encuentra en la cuarta fase y hasta la séptima; hasta ese momento, la cosecha —si el cambio climático no dispone otra cosa— se dará en abundancia y todas las plantas tendrán su mazorca. El efecto de la luna se manifiesta en la planta de la siguiente manera: su tamaño será proporcional a diez o quince cm más alta que una persona y “carga mucho la milpa”, es decir, se va a producir mucho o al menos lo esperado. Si la luna está llena (*ndii go'*) la planta crece mucho, lo cual tiene como consecuencia que los vientos fuertes la tumben, además de que va a “cargar poco” o, lo que es lo mismo, no se va a producir lo esperado; lo mismo sucede con la calabaza: si se siembra en luna llena se va a extender mucho la guía, pero la calabaza no se va a dar o dará frutos pequeños que se van a pudrir antes de ser comestibles. Cuando la luna se encuentra menguante (*naxtrigaà go'*) la planta no crece adecuadamente y “carga algo”, es decir, un término medio de producción entre la luna creciente y la luna llena, pero finalmente insatisfactorio:

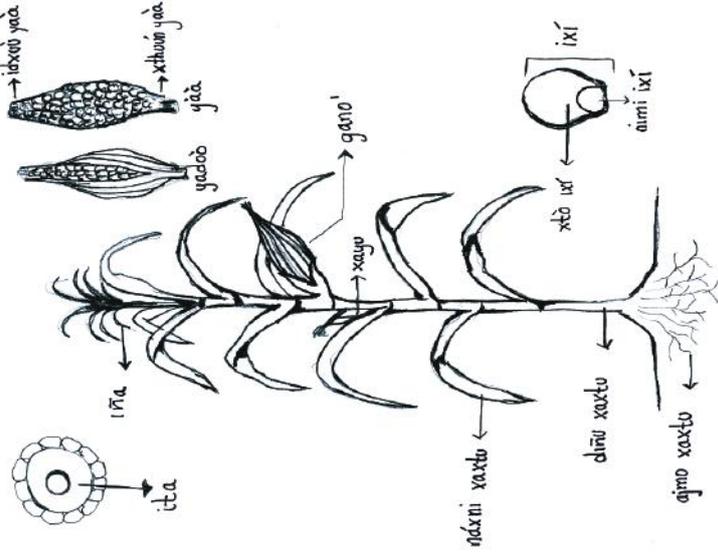
Mientras la luna no esté bien, no puedes sembrar, porque la milpa no crece mucho. Yo sembré antes de que la luna estuviera bien; ya había llovido y como soy maestro, pues sembré antes de entrar a clases. Ya mis papás me dijeron: espérate a que esté bien la luna, pero yo les dije que pues tenía que trabajar y no tenía tiempo de esperarla y como había llovido y la tierra estaba húmeda pensé que era suficiente con eso, pero no, de verdad que lo

que dicen los grandes es cierto porque yo no coseché bien; ni modo, no hice caso (Raúl Bruno Martínez, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

La luna también influye en el tiempo de la cosecha. En La Ciénega, las personas grandes refieren que se tiene que cosechar en luna llena para que los gorgojos no se coman las semillas; porque la luna llena hace que el grano sea más duro y, por lo tanto, que los animales no lo puedan comer. Para la conservación del maíz, el espacio más antiguo utilizado es la cocina y la *troja*, pero también se utilizan tambos de metal y costales. En el caso de las semillas de calabaza, éstas se extraen y se ponen a secar en el techo con el sol y ya secas se guardan en costales o bolsas de plástico en un lugar de la casa donde hay una estructura de caña de maíz llamada *xápa*. Las mujeres escogen el maíz que van a sembrar el próximo ciclo y, dependiendo del tamaño de la milpa de traspatio, guardan las mazorcas colgadas con todo y hoja en las trabes de madera de la cocina, que en los casos registrados son en promedio cien mazorcas, más o menos. “Se aparta la mazorca más grande y más limpia, fijándose que no esté podrida; el que se elige para la milpa del patio siempre es el blanco o el azul, eso hacen todas las familias de aquí” (Juana Oropeza, comunicación personal, La Ciénega, octubre 2012).

La importancia de la milpa de traspatio *mè'phàà* es multidimensional; para ellos representa todo: sustento, relación especial con las entidades que proveen los alimentos, un espacio de experimentación e innovación, un lugar para aprender a trabajar la tierra, mirar los suelos, conocer los animales, mirar al cielo y observar el trabajo de la luna. Para el patrimonio biocultural del país es una forma particular de “hacer milpa”, donde las dinámicas de trabajo, la conservación transgeneracional de la semilla y la relación familiar con el traspatio como un bien común promueven la protección de la semilla nativa que resulta en una preservación de la agrobiodiversidad en la Montaña alta de Guerrero. La permanencia de los conocimientos tradicionales, conservados a lo largo del tiempo, se manifiestan plenamente en la milpa, su arquitectura, la variabilidad de sus especies y en una buena cosecha, además de que éstos se enriquecen con la terminología otorgada por el *mè'phàà*, su lengua materna: las propiedades de los suelos, las características de cada semilla, los ciclos de creci-

Xaxt'u



A la planta de maíz se le denomina **xaxt'u**, las cañuelas secas se denominan **tuska**. A la mazorca con hoja **ya'abò** y sin hoja **ya'á**, la mazorca tiene una cabeza: **ix'ò' ya'á** y una cola: **x'thu'ò' ya'á**. Los usos registrados en las comunidades de La Unión de las Peras y La Ciénega son los siguientes:

Raíces: ningún uso.

Tallos: para el corral de los animales, hacer las paredes de la cocina, para cocer tamales, para cocer la calabaza y como alimento de los animales.

Hojas: cuando están secas como alimento para los animales y frescas para envolver tamales.

Olotos: combustible, como base en la olla donde se van a cocer tamales y de esta manera evitar que se quemem, para desgranar la mazorca y como abono.

Inflorescencia femenina o pelos de elote: para enfermedad de riñón, cuando están tiernos; para las mujeres que les baja mucho la regla (control de la menstruación), tomado como té.

Inflorescencia masculina o espiga: la espiga tierna sirve para hacer tortillas, se revuelven con la masa y se entregan a San Marcos, las usan también los rezanderos para entregarlas como ofrenda. Estas tortillas reciben el nombre de **guma it'a**.

Granos o semillas: como alimento y para volver a sembrar.

Dibujo elaborado por Víctor Hugo Hernández.
Información proporcionada por Aureliano
Bruno Villar y Felicísimo Estrada Pacheco.

Figura 2. Dibujo de la planta de maíz, sus partes nombradas en *mè'phàà*, así como los usos generales que se le dan a cada uno de los elementos de la milpa en el municipio de Malinaltepec. Datos recuperados en el periodo 2012-2014.

miento y recolección de los quelites; la milpa de traspatio es entonces un microclima manejado y estructurado de acuerdo con los conocimientos obtenidos desde la infancia. Esta apropiación local de los recursos posee un sistema cognoscitivo, el cual “es posible revelar [...] a través de lo que el individuo *dice y hace* [...] (la palabra y la acción), pues todo conocimiento está dirigido por intereses y responde a fines concretos” (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 74).

“EL MAÍZ ES MÁS VIDA QUE NOSOTROS”. LAS PRÁCTICAS DE TRABAJO EN LA MILPA DE TRASPATIO (PRAXIS)

El sistema productivo en la Montaña alta es por excelencia la milpa, que se complementa en algunas zonas con las huertas de café o la siembra de árboles frutales. Para los casos registrados, se ha podido observar que los saberes puestos en práctica encuentran a la milpa como un espacio privilegiado; así, las prácticas de trabajo en cada ciclo anual ofrecen a los más jóvenes la oportunidad de adquirir su propio bagaje de conocimientos: técnicas, herramientas, manejos, etc., de este modo, cuando se habla del concepto “tradicional”, implica que “se trata de actividades que se han practicado y mejorado con la experiencia durante muchas generaciones en las comunidades, hasta llegar a los actuales procesos de producción” (Tuxill y Nabhan, 2001, en Mapes y Mera, 2009: 22):

Yo voy a trabajar mañana en la milpa; voy a limpiar y a quitar todo lo que quedó seco para que sea abono para el maíz nuevo. Entonces, antes de quemar se tienen que hacer las guardarrayas para que no se queme todo el cerro; ésas son filitas de la planta seca [...] Yo siembro con mi mamá. Vamos a empezar terminando mayo; ella dice cuándo. En el patio sembramos maíz blanco y maíz morado, las semillas de calabaza y el frijol del grande [ayocote] y también del negro. La calabaza se pone en las orillas, donde sobra espacio; se ponen tres semillas de maíz y dos de frijol. Yo no escarbo, nada más pongo las semillas y las tapo (Dalia Bruno García, 11 años, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

Es importante mencionar que la tenencia de la tierra en la región de la Montaña alta corresponde a la propiedad social, donde coexisten

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

tanto el sistema de tierras ejidales como comunales, por lo que la posesión de la tierra se da mediante la modalidad de ejidatario, comunero y posesionarios o avocindados. La tierra que cada uno posee es variable y se hereda de padres a hijos e hijas de manera directa. La cantidad que se cosecha de las distintas variedades de maíz, frijol y calabaza es acorde a las hectáreas, lo que también depende de la decisión que tome cada familia respecto a lo que desea sembrar cada año tras hacer un balance de la inversión económica que se puede realizar, ya que, si se siembra más de una hectárea, se debe de pagar mano de obra para apoyar a los y las agricultoras en las diferentes etapas que transita el cultivo, lo que eleva el costo de la inversión cuando se requieren agroquímicos como herbicidas y fertilizantes.

Antes de la siembra se debe de preparar el terreno:

los cultivos heliófilos (como el maíz), de rápido crecimiento y poca capacidad de competencia, necesitan cultivarse en áreas libres de toda vegetación y en suelos friables, donde se puedan ubicar las semillas a profundidad y con la distribución deseada [...] esto puede lograrse con la roza-tumba-quema (Hernández *et al.*, 1995: 20).

Cuando una familia recién formada escoge dónde estará la milpa de traspatio, hacen la roza-tumba-quema, una actividad de la que se encargan preferentemente los hombres, sin descartar por supuesto la participación femenina. Este terreno recibe el nombre en *mè'phàà* de *xtoxè* (donde se van a tumbar los árboles). Para limpiarlo se tiene que *chaponear* y cortar toda la vegetación; a esta acción se denomina *güidú* y se lleva a cabo entre los meses de noviembre y diciembre con el fin de podrir toda la vegetación, la cual se deja secar hasta principios del mes de abril. Antes de la quema, se limpia alrededor del terreno “para que la lumbre no agarre monte”; esta actividad se designa como *nagè xèdoo*. La quema se lleva a cabo antes del comienzo de la época de lluvias y se le nombra *mijka xaxthu*. Después de la quema se deja enfriar la tierra dos o tres días; todo lo que se ha quemado es el primer abono orgánico que recibe la tierra. Después de tres años consecutivos de cultivo en la milpa de traspatio, algunas familias dejan descansar su terreno. Si desean seguir sembrando, muchos optan por usar el abono

químico. Una vez preparado el espacio físico comienza la experimentación femenina y también el uso con pleno conocimiento de las especies que se pueden producir en él, además de la elección de las semillas a sembrar y su conservación; de este modo, la conservación del germoplasma depende de ella.

La agricultura tradicional, transmitida oralmente y por demostración de agricultor a agricultor, familiar y/o comunitario se enriquece con la experimentación, modificación de prácticas, implementos, semillas, y calendarios, conservando aquellas que tienen éxito. El uso de multicultivos, y de heterogeneidad genética es preferido en este tipo de agricultura (Mapes y Mera, 2009: 23).

Hoy en día, aproximadamente dos millones de unidades familiares de producción que cubren 6 millones de hectáreas, practican la agricultura tradicional (Nadal, 2000). Los pueblos indígenas tienen abiertas al cultivo aproximadamente 3 millones de hectáreas. Se trata principalmente de tierras de temporal, de cultivos en laderas, policultivos, genéricamente llamados milpa, lo que enseña la exitosa adaptación de un conjunto de prácticas agrícolas a los entornos difíciles (Boege, 2008). Es justamente el sometimiento de los cultivos a las presiones selectivas en situaciones ambientales difíciles para la agricultura, lo que permite la diversificación y le da al germoplasma nativo un vigor extraordinario y un antídoto para la erosión genética que producen los monocultivos (Boege, 2009: 108-109).

La siembra del maíz en la milpa de traspatio la llevan a cabo en su gran mayoría las mujeres y niños de la familia, con los *mè'phàà* de Malinaltepec es a principios de mayo generalmente, pero en algunos terrenos se empieza a principios de abril, como en el caso de La Ciénega. Esta actividad se denomina *mi'dú' ixí* y, como se mencionó en el apartado anterior, también se observa cómo va trabajando la luna para saber cuál es el momento idóneo para hacerlo y también cómo van llegando las lluvias, ya que es de suma importancia que la semilla reciba la cantidad adecuada de agua de acuerdo a su crecimiento. La herramienta usada para sembrar es el espeque, que es un palo de madera con punta; cuando la gente tiene muy pocos recursos económicos, la punta es una extensión

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

de la madera, si tienen posibilidades económicas la punta es de metal. En la comunidad de Unión de las Peras a esta herramienta se le llama *barreta* en español y *nxdá jua* en *mè'phàà*. Se entierra el espeque con fuerza dos o tres veces y se depositan de tres a cuatro semillas de maíz más dos de frijol, se dan dos pasos y se repite la misma operación, pero, como hemos mencionado a lo largo de este ensayo, las situaciones son variables. Por ejemplo, la familia Bruno Castañón sembró maíz sin frijol alternado con papa morada y blanca, mientras que la familia Bruno García sembró maíz traído de la comunidad de La Lucerna y frijol. La variedad de frijol preferida por la mayoría de las familias para la milpa de traspatio es el *ya'já skuni* y el *ya'ja mixá*. En espacios esquinados de la milpa se siembra la calabaza, preferentemente la chilacayota que, debido a su tamaño, es transportada fácilmente desde la milpa de traspatio hasta la cocina. La siembra de calabaza requiere herramientas naturales especiales. En Unión de las Peras, para que la calabaza se dé abundantemente se ocupa la pata de armadillo (*naku gaá*), la pata de venado (*naku aña*) y el cuerno de venado (*chij'u aña*):

Yo le ayudo a mi mamá a sembrar maíz blanco y ahora dice que va sembrar poquito rojo, vamos sembrando con la barreta y ponemos cinco maíces blancos y ya terminando se ponen juntos blancos y rojos. Yo le ayudo a mi mamá a taparlo: ella siembra y yo tapo. También sembramos papa, moradas y blancas. Ésas se siembran al mismo tiempo que el maíz, damos un paso de maíz y otro de papa. Ahora vamos a sembrar a principios de mayo. Para sembrar la calabaza utilizamos la pata o el cuerno de un venado para que se pueda dar más, aquí en la Montaña se da *ra'ka majen* y *ra'ka tsuan*; hay otras, pero aquí en la Montaña nada más se dan éstas. Mi mamá nos manda a mí y a mi hermano a sembrar la calabaza. Ella me enseñó y yo le enseñé a Yahir porque está más chiquito (Marisol Bruno Castañón, 11 años, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

La tercera actividad es la limpia de la milpa, llamada *naxtií*. Cuando el terreno ya pasó por la fase de la tumba-roza-quema, al siguiente ciclo, en la primera limpia, se extraen desde la raíz las hierbas no adecuadas para el crecimiento de las especies de la milpa. Pasando quince días de la siembra, se aplica el abono (*yuxkha*); en esa fase de crecimiento,

“la planta de maíz tiene ya unas tres o cuatro hojitas”. El trabajo consiste en aplicar abono haciendo un hueco al lado de cada planta, actividad que se denomina *makua yuxkha xtuun*; se escarba con azadón o gancho unos cinco o seis centímetros y se pone un puño de abono.

Mes y medio después, a mediados de julio, se vuelve a *chaponear*, pero en esta ocasión no se corta la hierba desde la raíz, solamente los tallos. La planta de maíz mide aproximadamente metro y medio y al trabajo de ir a limpiar la milpa se denomina *maga xpatro xaxtun*; se echa abono por segunda vez, si es que se tiene disponible. Como ya mencionamos, muchas personas adquieren el abono químico granulado, el cual es facilitado por el gobierno por medio del municipio, y de ahí a cada comunidad por medio de la comisaría municipal. El costo del costal es de 380 pesos. Se pretende que no todas las familias tengan que hacer un gran esfuerzo para adquirirlo porque la tierra se ha hecho dependiente de este tipo de químicos para poder producir. El frijol comienza a florear en el mes de septiembre y se cosecha a mediados de octubre. La cosecha se llama *manga rotó ya'ja*. El 14 de septiembre hay también una actividad ritual que consiste en adornar la milpa con flores (*nara'thoo xaxtu'*), de pericón (*re'e xeè*) o de cempaxúchitl (*re'e gajon*). Las mujeres acompañadas de los niños van a dejar cruces hechas con las flores, las cuales colocan en las cuatro esquinas de la milpa y una más en el centro; la intención de esta actividad es que “no pegue el mal aire”, *giña xkawè*, que son vientos fuertes que pueden tumbar la milpa y, aunque no tire la planta, “la milpa se espanta” (*namiñuuì xtoo*) y no va dar buena cosecha.

En octubre la milpa comienza a espigar, *naxpháwii ñña*, en los últimos días de octubre y primeros de noviembre empieza a jilotear, *na'nè xagú*. A finales de este mes ya hay elote tierno (*nanè gano'*). El elote permanece en ese estado aproximadamente veinte días. Las mujeres o los niños se encargan de ir a traer el elote, *madxidaà gano' xaxthu*, se corta la planta con el machete a ras del suelo, se corta el elote y se coloca en el *ayate*, lo que resta de la planta se va dejando en la tierra. Cuando llega diciembre, el elote comienza a secarse; se deja en la milpa mes y medio más para que se pueda secar bien, entonces ya hay mazorca (*yaà*). La cosecha de mazorca, *maxthi'í yaà*, se realiza en febrero ocupando la mano y una aguja de palo de ocote que se mete en la punta de la hoja

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

de la mazorca para poder abrirla fácilmente; la planta seca se deja parada para que puedan comer los animales. La mazorca se guarda entera en la *troja* (*xtá ga'o*), en costalillos o tambos de metal:

Las papas se guardan en una cubeta o en una caja para sembrarlas el próximo año. Nada más hay que cuidarla que no se moje y que no se la coman los animales. El quelite no lo sembramos, ése se da solo porque sus semillas se caen a la tierra y crecen mucho cuando llueve. Todos ayudamos a mi mamá a cosechar o luego ella solita va por la mazorca porque el patio está cerca. Ayudamos también a desgranar, pero mi mamá dice que sólo tenemos que desgranar, así como vayamos ocupando porque si se desgrana todo junto no rinde el maíz. Por eso se guarda la mazorca entera adentro de la casa, ahí en la *troja* que es como una casita de las cañuelas de maíz y si quieres le pones una puertita. La calabaza nosotros la guardamos abajo de la casita del maíz y dura como seis meses [...] Pero nosotros antes también tenemos que cuidar la milpa para que no se la coman los animales: el conejo se come la plantita cuando está tierna, la ardilla come la mazorca, también los chivos y los toros se comen la mazorca (Marisol Bruno Castañón, 11 años, comunicación personal, Unión de las Peras, abril de 2012).

Las actividades para el siguiente ciclo productivo comienzan en marzo o principios de abril cuando se juntan las cañuelas para ser quemadas, *mijkaà xádòò*. La mazorca para la siembra se aparta, se ocupa la más grande y la más limpia:

Cuando ocupas la semilla debes cuidarla mucho, guardarla bien, no debes dejarla tirada nada más así, porque no crece la milpa. Los pájaros escarban y sacan la semilla y tú ya no vas a tener para que crezca y puedas comer, el maíz se va porque no lo cuidaste. También la semilla de la calabaza la tienes que guardar si sobró y ésa no la comes hasta que ya viste que ya se dio la guía de calabaza; ahora sí ya te la puedes comer, nada más con el frijol no pasa nada, ése sí te lo puedes comer. También el olote lo debes de cuidar porque si se lo comen los animales no va a dar la milpa, nada más vas a encontrar unos cuantos, por eso se deja en un rincón ahí que se vaya pudriendo. Un terreno también tiene sus reglamentos: después de tres años debes dejarlo descansar uno o dos años que descansa la tierra, ya después vuelves a sembrar

(Julia Martínez Franco, comunicación personal, Unión de las Peras, octubre de 2012).

El maíz entre los *mè'phàà* es sinónimo de vida: la semilla, la masa, la tortilla, todo lo que está hecho de maíz no se tira o desperdicia porque esto ocasiona que el maíz abandone a la familia; también, si no se agradece a san Marcos o se llevan a cabo los rituales como deben de ser, el maíz puede enfermarse, si esto sucede la gente también enferma:

Cuando uno no cuida al maíz se puede enfermar, porque el maíz es vida, es más vida que nosotros, porque si tienes mucha hambre y no hay tortilla, ¿cómo vas a vivir? Por eso él está más vivo que nosotros, porque lo necesitamos para poder existir; por ejemplo, cuando te enfermas y vas con uno de esos señores que te hacen consulta te dicen que, pues, tú te enfermaste porque no cuidaste tu semilla. (Julia Martínez y Aureliano Bruno, comunicación personal, Unión de las Peras, octubre de 2012).

Así, dentro de la propia cultura se puede encontrar una diversidad de formas y estrategias para trabajar en la milpa; sus emociones, decisiones y conocimientos adquiridos son también parte sustancial para conservar y defender el maíz criollo. Dentro de las prácticas de trabajo en la milpa debemos tomar en cuenta el fin último de sus productos, la preparación de los alimentos, labor exclusivamente femenina que puede explicar la dedicación, selección y elección de las especies que han de crecer en el traspatio. En la milpa de traspatio *mè'phàà* observamos la preferencia por el maíz blanco, el cual ha pasado de padres a hijos en la mayoría de los casos; otros, experimentan con semillas de lugares más lejanos y las siembran para observar su crecimiento y la calidad de la mazorca en su tierra. Las mujeres optan por el maíz blanco porque lo usan preferencialmente para hacer las tortillas y es, de hecho, una semilla que puede molerse con más facilidad; de la masa blanca pueden prepararse, además de la tortilla, las memelas y la tortilla dorada o totopo; para hacer este último se usa el maíz que se acaba de *pixcar* y se hierve más tiempo, además de que la masa tiene que pasar por el metate después del molino para adquirir una consistencia muy suave. El totopo tiene la cualidad de conservarse hasta tres meses en lugares

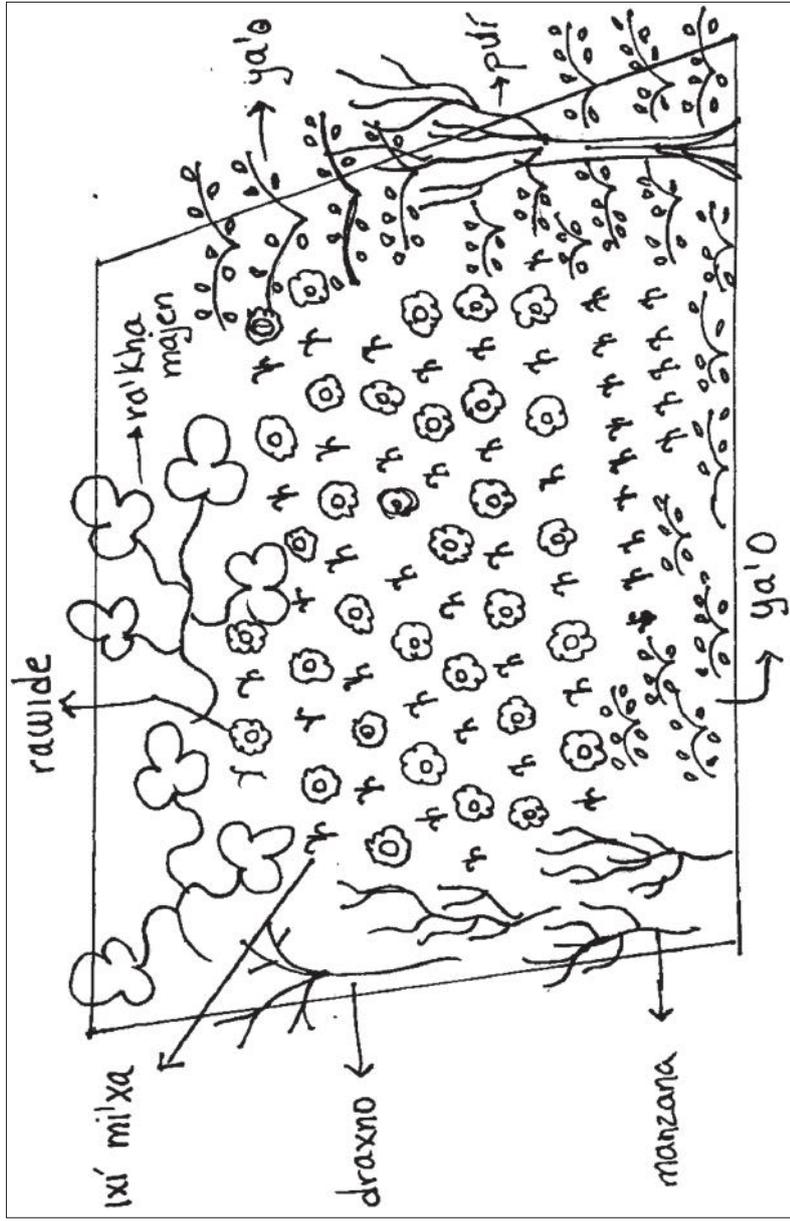


Figura 3. Arquitectura de la milpa de traspatio de la familia Bruno García, Unión de las Peras, municipio de Malinaltepec. Datos recuperados en 2012. Elaboración: Cristina Hernández.

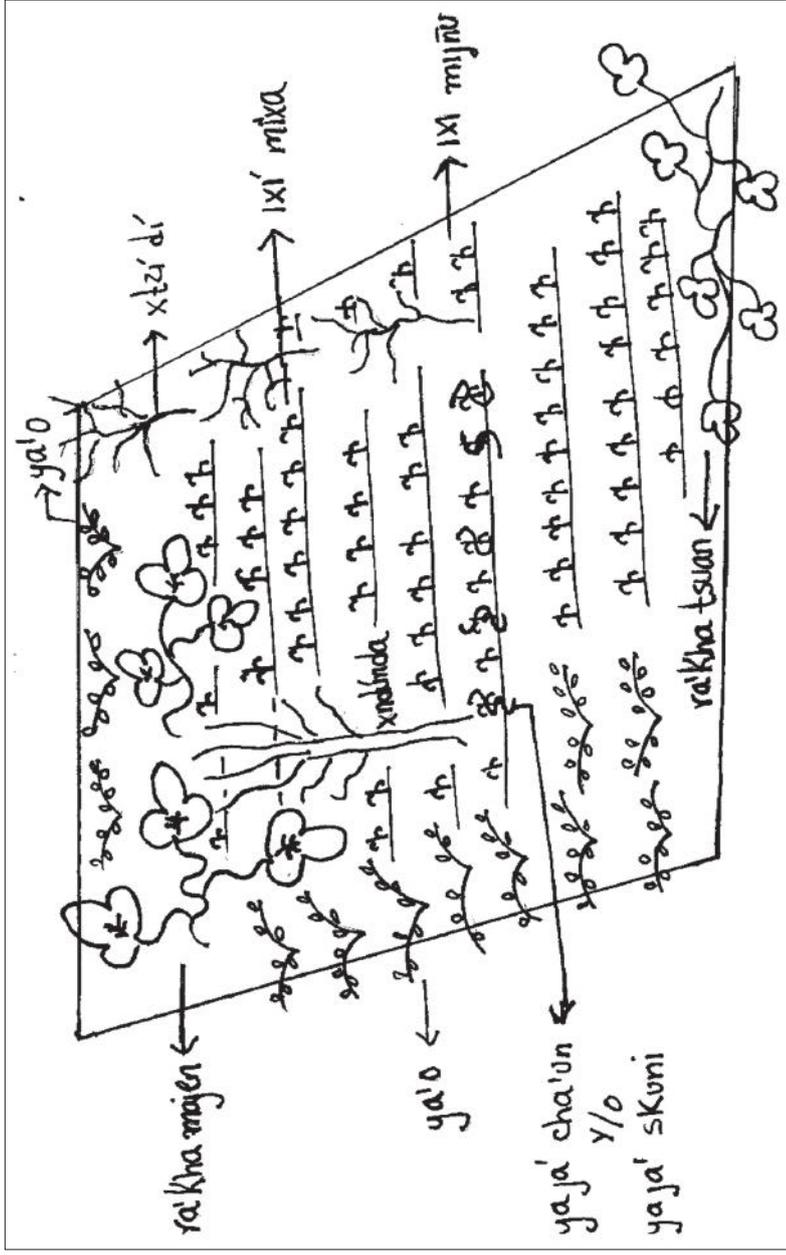


Figura 4. Arquitectura de la milpa de traspatio de la familia Bruno Castañón. Unión de las Peras, municipio de Malinaltepec. Datos recuperados en 2012. Elaboración: Cristina Hernández.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

húmedos y hasta seis meses en lugares cálidos. Además de las diferentes tortillas, el maíz del traspatio se ocupa para comerse el elote tierno (*gano'*) o para hacer tamales también de elote tierno; se utiliza también para hacer el atole, que puede ser de seis tipos: atole blanco (*nguwua mixá*), atole dulce (*nguwua tháùn*), atole de epazote (*nguwua mían tsígà*), atole agrio o atole xoco (*ngú wua nga'*), atole de granillo (*nguwua itsuu*) y el atole de maíz crudo (*nguwua ixíndí*) que se prepara únicamente para los enfermos.

Los diferentes tipos de quelite se comen cocidos con sal y los frijoles se usan en los tamales y acompañando la comida junto con los quelites; la calabaza se come solamente hervida o con maíz tostado. La variedad de productos que la mujer tiene a su alcance en la milpa que ella misma trabaja y moldea como un paisaje de acuerdo a sus preferencias culmina en la mesa cuando alimenta a su familia. Las figuras 3 y 4 son dos ejemplos de la arquitectura de la milpa de dos familias; los gustos, las formas y la variedad de especies son ejes rectores de este micropaisaje creado, principalmente, por las mujeres *mè'phàà*.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

La milpa de traspatio es uno de los elementos que conforman la vasta cultura agrícola de nuestro país; los espacios donde se desarrolla poseen climas variados con vegetación y geografía diversos, donde los agricultores indígenas han diversificado la planta de maíz como resultado de los territorios que habitan, dando pauta con ello a la evolución constante del germoplasma y su diversificación (véase Boege, 2009). Esta riqueza biológica se sustenta en gran medida con el manejo cultural del agrosistema denominado milpa; es decir, el trato indígena con la semilla y sus posibilidades de reproducción podrían tener al menos tres ejes principales: 1) la connotación sagrada del trabajo agrícola y la protección de la semilla por entidades extrahumanas (dueños, señores, patrones o santos); 2) los conocimientos adquiridos durante cientos de años sobre mecanismos, estrategias y formas de “hacer milpa” que se transmiten generacionalmente. La madre es, en este sentido, la primera maestra al efectuar ella misma las labores agrícolas acompañada de los hijos; los saberes que adquieren estos últimos se complementan, cuando crecen, con los padres y los abuelos; 3) la forma de conservar, transmitir y renovar estos conocimientos; requieren, pues, de una práctica continua que se refleja en el trabajo desempeñado en un ciclo agrícola, desde la preparación de la tierra hasta la cosecha o *pixca*. Todo en conjunto y coexistencia forma parte vital de la cultura *mè'phàà*, en el sentido estricto, por su contribución primaria a la dieta y por ser complemento indispensable de su cosmovisión.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

La metodología aplicada, que considera la propuesta de Víctor Toledo sobre el análisis de los saberes tradicionales en tres aspectos centrales: *cosmos-korpus-praxis*, para los casos etnográficos expuestos, procuró un marco analítico que posibilita entrelazar las distintas dimensiones que coexisten entre los saberes tradicionales y su relación con la diversidad biológica domesticada. La sustentabilidad, el equilibrio y la herencia cultural de los conocimientos se manifiestan en esta tríada para que las diversas especies y variedades que se encuentran en el traspatio sean utilizadas para el beneficio familiar y también comunitario. Se demuestra también, a través de los tres casos presentados en esta investigación, la utilidad metodológica de la tríada al abonar a la deliberación y debates actuales sobre el conocimiento ecológico local de las sociedades rurales y abrir posibilidades para su reconocimiento, promoción e incluso su inserción en los ámbitos educativos rurales, al ser un factor clave para la supervivencia y regeneración de la vida, la identidad y la cultura misma.

Para el caso de la milpa de traspatio, se debe realzar su uso como espacio para la conservación de la semilla nativa, sus variantes genéticas y la preservación de otras variedades vegetales, principalmente las empleadas como condimentos para las comidas o que tienen propiedades medicinales. El maíz representa en la cultura *mè'phàà* la vida misma. Sin la preciada semilla no hay ni puede haber subsistencia posible; la tortilla, los totopos, las memelas, el atole y los tamales constituyen parte esencial de la alimentación de estos pueblos, alimentos cotidianos cuya materia prima es el maíz y se complementa con la calabaza, el quelite y el frijol. Por ello es que se asegura en las experiencias compartidas por los *mè'phàà* que la milpa no sólo es maíz, sino la fuerza que otorga el aliento vital a cada uno de los integrantes de la familia. Diversidad y riqueza que, no obstante, se encuentra amenazada por distintos factores. Uno de los principales es, sin duda, el uso de agroquímicos y herbicidas que han “cansado” a la tierra y la mantienen sujeta a una dependencia mortal, no hay siembra ni posibilidad de cosecha sin el abono químico. Otro factor potencial de riesgo es la introducción de organismos genéticamente modificados (OGM) con riesgos no sólo para la salud humana y animal, sino también para la sustentabilidad y economía de los pueblos, la cultura y el medio ambiente. Finalmente, las posibilidades de sobrevivir de

manera digna en la Montaña de Guerrero tiene escasas, si no nulas posibilidades, por lo que muchos de sus habitantes —hombres y mujeres— han decidido migrar a los Estados Unidos para emplearse en diversos sectores económicos. Lo anterior ha desplazado el trabajo de conservar los agrosistemas a las mujeres, niños y adultos mayores que se quedan en los pueblos y que hasta ahora permanecen como custodios y, al mismo tiempo, conservadores y transmisores del conocimiento ecológico tradicional, no sin sufrir dificultades en su labor agrícola por la ausencia de varios integrantes de la familia. Es así como la migración cada vez más elevada, representa también una amenaza generalizada en zonas rurales como la Montaña de Guerrero, al encarecer de manera acelerada el recurso humano que le confiere vitalidad.

Por otra parte, se debe mencionar que en términos de los saberes locales —entendiéndose como una totalidad— y la memoria tradicional, la experiencia indígena de la apropiación de la naturaleza ha creado sistemas de producción en diversos nichos ecológicos, acompañados de una cosmovisión que define, explica e interpreta las relaciones de los humanos con la naturaleza. Este enfoque holístico se ha desprendido de la etnoecología para dar cabida a formas no occidentales de dicha relación. Su enfoque multidisciplinario pretende crear conexiones metodológicas para observar en toda su amplitud estas relaciones; por ello une a los conocimientos locales con el mundo de las creencias y las implicaciones prácticas en la producción y aprovechamiento del contexto geográfico (Toledo, 2005). Este acercamiento teórico-metodológico permite documentar la riqueza de los conocimientos sobre la milpa y el huerto de traspatio y, así, observar un sistema donde convergen varios elementos como su cosmovisión (*kosmos*), conocimientos de la naturaleza y su uso y la memoria biocultural, reelaborada mediante la experiencia y transmitida oralmente (*corpus*). Las prácticas de uso, conservación y procesamiento de todo aquello que se puede obtener del entorno (*praxis*) se conjugan para otorgar vitalidad, dinamismo y permanencia a los modos de producción y autoabasto. Así, el maíz y las distintas especies que lo acompañan en la milpa, así como la variedad de plantas que se encuentran en el huerto, promueven y permiten la autonomía y la autosuficiencia, lo cual genera como bien último la soberanía alimentaria, en este caso, de las familias *mè'phàà* y nahuas de la Montaña de Guerrero.

BIBLIOGRAFÍA

- Anders, Ferdinand, Maarten Jansen y Luis Reyes García, *El libro de Tezcatlipoca, señor del tiempo. Libro explicativo del llamado Códice Fejérváry-Mayer*. M/12014, Free Public Museum, Liverpool, Inglaterra, Graz/México, Akademische Druck- und Verlagsanstalt/FCE (Códices Mexicanos 7), 1994.
- Barabas, Alicia, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 7, julio-diciembre de 2008, pp. 83-96, disponible en <<https://revistas.uniandes.edu.co/index.php/antipoda/article/view/1793>>.
- Barros, Cristina, “Maíz, naturaleza y cultura”, en *Diario de Campo*, núm. 97, marzo-abril de 2008, pp. 64-70, disponible en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/8075/8849>>.
- Benz, Bruce F., “Diversidad y distribución prehispánica del maíz mexicano”, en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 25, mayo-junio de 1997, pp. 16-23.
- Boege, Eckart, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI, 1988.
- , “Mito y naturaleza en Mesoamérica: los rituales agrícolas mazatecos”, en *Etnoecológica*, vol. III, núm. 4-5, agosto de 1996, pp. 23-34, disponible en <http://etnoecologia.uv.mx/Etnoecologica/Etnoecologica_vol3_n45/art_boege.htm>.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

- , *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH/CDI, 2008.
- , “Centro de origen y diversificación genética de las plantas domesticadas en México: diversidad cultural y variedades de maíz”, en *Diario de Campo*, suplemento núm. 52, “Desgranando una mazorca. Orígenes y etnografía de los maíces nativos”, enero-febrero de 2009, pp. 100-119, disponible en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/12308/13446>>.
- Broda, Johanna, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE (Biblioteca Mexicana), 2001, pp. 15-45.
- , “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, IIH-UNAM/INAH, 2004, pp. 35-60.
- Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE (Biblioteca Mexicana), 2001.
- Bye, Robert A, “Prefacio”, en Takeo Kato *et al.*, *Origen y diversificación del maíz. Una revisión analítica*, México, UNAM/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2009, pp. 14-16, disponible en <https://www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/versiones_digitales/Origen_deMaiz.pdf>.
- Cabrera, Abraham, Carlos Incháustegui, Alfonso García y Víctor Toledo, “Etnoecología Mazateca: Una Aproximación al Complejo *cosmos-corpus-praxis*”, en *Etnoecológica*, vol. 6, núm. 8-9, 2001, pp. 61-83.
- Candía Aguilar, Carlos *et al.*, “Rentabilidad de los huertos familiares”, en *Episteme*, año 2, núm. 8, 2006.
- Carrasco, Abad, “Tlapanecos”, en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Región Pacífico Sur*, México, INI/Sedesol, 1995, pp. 249-289.
- Carrillo, Ana, *La cocina del tomate, frijol y calabaza*, México, Clío (La Cocina Mexicana a través de los Siglos), 1998.

- Celestino Solís, Eustaquio, *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero, México*, CIESAS (Antropologías), 2007.
- Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan, “Agenda estatal para el desarrollo y la autonomía de los pueblos indígenas de Guerrero”, Tlapa, Tlachinollan, A. C., mayo de 2005, disponible en <https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/leyes_declaraciones/9%20PROCURACION%20JUSTICIA/AGENDA%20ESTATAL%20PARA.pdf>.
- Cruz, Humberto da, “Etnoecología y desarrollo sostenible”, en Carmen Espinar (ed.), *Etnoecología y desarrollo sostenible*, Coruña, Asociación Ecodesarrollo/Obra Social de la Caixa, 2007, pp. 5-20, disponible en <https://ecodesarrollo.ourproject.org/descargas/Etnoecologia/libro_etno07.pdf>.
- Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Plaza y Valdés/CEMCA/INAH, 2007.
- Dehouve, Danièle, Roberto Cervantes y Ulrik Hvilshøj, *La vida volante. Pastoreo trashumante en la Sierra Madre del Sur, ayer y hoy*, México, Jorale Editores/Universidad Autónoma de Guerrero, 2004.
- Descola, Philippe, *Antropología de la naturaleza*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores, 2002.
- , “La magia de los huertos”, en *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*, Buenos Aires, FCE, 2005, pp. 91-107.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson, “Introducción”, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coords.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI Editores, 2001, pp. 11-33.
- Florescano, Enrique, “Metáfora del grano y la mazorca”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 127, julio-septiembre de 2003, pp. 7-26, disponible en <<https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/50%2003127P7.pdf?sequence=2&isAllowed=y>>.
- Florescano, Enrique (comp.), *El patrimonio cultural de México*, México, FCE, 1993.
- González T., Yólotl, “Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos”, en *Dimensión Antropológica*, año

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

- 14, vol. 41, septiembre-diciembre de 2007, pp. 45-80, disponible en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/2321/235>>.
- González Jácome, Alba, “El maíz como producto cultural desde los tiempos antiguos”, en *Diario de Campo*, suplemento núm. 52, “Desgranando una mazorca. Orígenes y etnografía de maíces nativos”, enero-febrero de 2009, pp. 40-65, disponible en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/12308/13446>>.
- González Jácome, Alba y Silvia del Amo Rodríguez (comps.), *Agricultura y sociedad en México: diversidad, enfoques, estudios de caso*, México, Universidad Iberoamericana/Consejo Nacional para la Enseñanza de la Biología, A. C./Plaza y Valdés, 1999, disponible en <https://www.academia.edu/32508131/LIBRO_Agricultura_y_Sociedad_en_Mexico>.
- González Jácome, Alba, Silvia del Amo y Francisco D. Gurri (coords.), *Los nuevos caminos de la agricultura: procesos de conversión y perspectivas*, México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés Editores, 2007.
- Good Eshelman, Catharine, *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, México, FCE (Sección de Obras de Antropología), 1988.
- , “Los estudios etnohistóricos”, en Gloria Artís, Miguel Ángel Rubio y Mette Marie Wachter (coords.), *Guerrero. Una mirada antropológica e histórica*, México, INAH (Regiones de México), 2007, pp. 251-279.
- , “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de la persona y la noción de la vida”, en Johannes Neurath, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde (coords.) *La noción de vida en Mesoamérica*, México, CEMCA/IIF-UNAM (Ediciones Especiales 65), 2011, pp. 181-203, disponible en <<https://hal.science/hal-03128275/file/2011%20Pitrou%20La%20noción%20de%20vida%20completo2.pdf>>.
- Guerrero, Gerardo y Santano González, *Diagnóstico sociocultural de Zapotitlán Tablas, Guerrero*, México, Dirección General de Culturas Populares-Conaculta, 1991.

- Hernández, Javier y Alberto Villa, “Las plantas arvenses útiles en el Alto Balsas, Guerrero”, ponencia presentada en II Mesa Redonda “El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero. Las regiones histórico-culturales: sus problemas e interacciones”, Taxco, CNA-INAH, 23 al 25 de agosto de 2006.
- Hernández X., Efraím *et al.* (comps.), *La milpa en Yucatán. Un sistema de producción agrícola tradicional*, t. I, Montecillo, Colegio de Postgraduados, 1995.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), “Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales: Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas”, en *Diario Oficial de la Federación*, 14 de enero de 2008, disponible en <https://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf>.
- Iwaniszewski, Stanislaw, “Introducción”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH-INAH-Conaculta/IIH-UNAM, 2009.
- Jiménez, Elizabeth, “La Montaña”, en Gloria Artís, Miguel Ángel Rubio y Mette Marie Wachter (coords.), *Guerrero. Una mirada antropológica e histórica*, México, INAH (Regiones de México), 2007.
- Kato, Takeo, “Teorías sobre el origen del maíz”, en Takeo Kato *et al.*, *Origen y diversificación del maíz. Una revisión analítica*, México, UNAM/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2009, pp. 43-68, disponible en <https://www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/versiones_digitales/Origen_deMaiz.pdf>.
- Kirchhoff, Paul, “Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, suplemento de *Tlatoani*, vol. 3, México, Sociedad de Alumnos-ENAH, 1960.
- Leff, Enrique, “Espacio, lugar y tiempo: la reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental”, en *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, núm. 1, enero-junio de 2000, pp. 57-69, disponible en <<https://pdfs.semanticscholar.org/604f/fc05da88713ede5627c408f7f32d0ab2aa59.pdf>>.
- Leff, Enrique y Julia Carabias (coords.), *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades-UNAM, 1993.

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

- Lerner, Tina, Ramón Mariaca, Benito Salvatierra, Alba González y Elizabeth Wahl, “Aporte de alimentos del huerto familiar a la economía campesina ch’ol, Suclumpá, Chiapas, México”, en *Etnobiología*, vol. 7, núm. 1, 2009, pp. 30-44, disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5294431>>.
- Lok, Rossana, “El huerto casero tropical tradicional en América Latina”, en Rossana Lok (ed.), *Huertos Caseros Tradicionales en América Central: características beneficios e importancia desde un enfoque multidisciplinario*, Turrialba, Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza/AGUILA/IDRC/ETC Andes, 1998, pp. 7-28, disponible en <https://repositorio.catie.ac.cr/bitstream/handle/11554/2297/Huertos_caseros_tradicionales.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Lope-Alzina, Diana Gabriela, “Gendered production spaces and crop varietal selection: Case study in Yucatán, Mexico”, en *Singapore Journal of Tropical Geography*, vol. 28, núm. 1, pp. 21-38.
- López Austin, Alfredo, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2006, pp. 177-192.
- Luque A., Diana y Shoko Doode, “Los comcáac (seri): hacia una diversidad biocultural del Golfo de California y estado de Sonora, México”, en *Estudios Sociales. Revista de Alimentación Contemporánea y Desarrollo Regional*, vol. 17, núm. extraordinario 1, enero de 2010, pp. 275-301, disponible en <<https://www.scielo.org.mx/pdf/estsoc/v17nspe/v17nspea12.pdf>>.
- Mapes, Cristina y Luz María Mera, “Manejo de la diversidad”, en Takeo Kato *et al.*, *Origen y diversificación del maíz. Una revisión analítica*, México, UNAM/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2009, pp. 83-96, disponible en <https://www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/versiones_digitales/Origen_deMaiz.pdf>.
- Mariaca Méndez, Ramón, “Introducción”, en Ramón Mariaca Méndez (ed.), *El huerto familiar del sureste de México*, Villahermosa, Secretaría de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco/El Colegio de la Frontera Sur, 2012, pp. 4-5.

- Mariaca Méndez, Ramón, José Pérez Pérez, Noé Samuel León Martínez y Antonio López Meza, *La milpa tsotsil de los Altos de Chiapas y sus recursos genéticos*, San Cristóbal de las Casas, El Colegio de la Frontera Sur/Universidad Intercultural de Chiapas, 2007.
- Mariaca Méndez, Ramón, Alba González Jácome y Luis Manuel Arias Reyes, *El huerto maya yucateco en el siglo XVI*, San Cristóbal de las Casas, El Colegio de la Frontera Sur/FOMIX/Cinvestav Unidad Mérida/UIMQROO/CONCYTEY, 2010, disponible en <https://www.researchgate.net/publication/304778485_El_huerto_maya_yucateco_en_el_siglo_XVI>.
- Matías Alonso, Marcos, *La agricultura indígena en la Montaña de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 1997.
- Mera, Luz María, “Diversificación y distribución reciente del maíz en México”, en Takeo Kato et al., *Origen y diversificación del maíz. Una revisión analítica*, México, UNAM/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2009, pp. 69-81, disponible en <https://www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/versiones_digitales/Origen_deMaiz.pdf>.
- Mera, Luz María y Cristina Mapes, “El maíz. Aspectos biológicos”, en Takeo Kato et al., *Origen y diversificación del maíz. Una revisión analítica*, México, UNAM/Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, 2009, pp. 19-41, disponible en <https://www.biodiversidad.gob.mx/publicaciones/versiones_digitales/Origen_deMaiz.pdf>.
- Morales Valderrama, Carmen, “De un diario de campo: el San Isidro de Oxtotilpan y el registro del patrimonio cultural inmaterial”, en *Diario de Campo*, suplemento núm. 52, “Desgranando una mazorca. Orígenes y etnografía de los maíces nativos”, enero-febrero de 2009, pp. 138-151, disponible en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/12308/13446>>.
- Muñoz, Abel (dir.), *Centli-Maíz. Prehistoria e Historia, Diversidad, Potencial, Origen Genético y Geográfico, Glosario Centli-Maíz*, Montecillo, Colegio de Postgraduados, 2005.
- Museo Nacional de Culturas Populares, *El maíz, fundamento de la cultura popular mexicana*, México, SEP, 1982.
- Oettinger, Marion, *Una comunidad tlapaneca. Sus linderos sociales y*

II. TRES CASOS SOBRE EL USO DE PLANTAS ÚTILES CULTIVADAS EN EL HUERTO

- territoriales*, México, INI, 1980.
- Orozco, Fernando y Samuel Villela, “Geografía sagrada en la Montaña de Guerrero”, en Alicia Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH, 2003, pp. 127-191.
- Pacheco Castro, Jorge, “El cambio sociocultural desde la óptica de algunas teorías antropológicas”, en Magdalena Barros y Rosario Esteinou (eds.), *Análisis del cambio sociocultural*, México, CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata), 2005, pp. 43-70.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, “Patrimonio, diversidad cultural y políticas públicas. Preguntas frecuentes”, en *Diario de Campo*, nueva época, núm. 7, enero-marzo de 2012, pp. 4-82, disponible en <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/issue/view/243/98>>.
- Pérez S., Tomás, “El dios del maíz en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 25, mayo-junio de 1997, pp. 44-55.
- Reid, Alan, Kelly Teamey y Justin Dillon, “Traditional ecological knowledge for learning with sustainability in mind”, en *The Trumpeter. Journal of Ecosophy*, vol. 18, núm. 1, 2002, pp. 113-136, disponible en <<https://trumpeter.athabascau.ca/index.php/trumpet/article/view/124/137>>.
- Reyes García, María Guadalupe, “Usos del maguey en la época prehispánica y su reminiscencia en Tarímbaro, Michoacán”, en *Universidad Michoacana*, núm. 2, 2000.
- Reyes-García, Victoria y Neus Martí Sanz, “Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura”, en *Ecosistemas*, vol. 16, núm. 3, septiembre de 2007, pp. 46-55, disponible en <<https://www.revistaecosistemas.net/index.php/ecosistemas/article/view/92>>.
- Romero López, Laura Elena, *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla*, México, INAH (Obra Diversa), 2006.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Códice florentino*.
- Salcedo Cabrales, José Mauricio, *La comunicación de la ciencia ecológica en el medio rural*, tesis de maestría en Filosofía de la Ciencia, México, FFYL-UNAM, 2006, disponible en <<https://ru.dgb.unam>>.

- mx/jspui/bitstream/20.500.14330/TES01000606132/3/0606132.pdf>.
- Severi, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Ediciones Abya-Yala (Biblioteca Abya-Yala 30), 1996.
- Toledo, Víctor M., “Indigenous Peoples, Biodiversity and”, en Simon A. Levin (ed.), *Encyclopedia of Biodiversity*, vol. 1, Nueva York, Academic Press, 2001, pp. 451-463.
- , “La memoria tradicional: la importancia agroecológica de los saberes locales”, en *LEISA. Revista de Agroecología*, vol. 20, núm. 4, abril de 2005, pp. 16-19.
- Toledo, Víctor M. y Patricia Moguel, “Ecología, geografía y producción rural: El problema de la conceptualización de la naturaleza”, en *Relaciones*, vol. XII, núm. 50, 1992, pp. 7-22, disponible en <<https://sitios.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/050/VictorM.Toledo.pdf>>.
- Toledo, Víctor M. y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Consejería de Agricultura y Pesca-Junta de Andalucía/Icaria Editorial (Perspectivas Agroecológicas 3), 2008.
- Toledo, Víctor M., Pablo Alarcón-Cháires, Patricia Moguel, Magaly Olivo et al., “El Atlas Etnoecológico de México y Centroamérica: Fundamentos, Métodos y Resultados”, *Etnoecológica*, vol. 6, núm. 8, 2001, pp. 7-41.
- UNESCO, *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, París, UNESCO, 2003, disponible en <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000132540_spa>.
- Vela Enrique, “El maíz. Catálogo visual. Historia, simbolismo, botánica, gastronomía”, *Arqueología Mexicana*, edición especial núm. 38, marzo, 2011, pp. 7-86.
- Velasco, Ana María, *La utilización de los recursos naturales en la Cuenca de México*, tesis de maestría en Etnohistoria, México, ENAH, 1998.
- Villela F, Samuel, “Rituales de ayer y hoy. Manojos contados”, ponencia presentada en Mesa Redonda “El conocimiento antropológico e histórico sobre Guerrero a principios del siglo XXI”, Taxco, 23 al 25 de junio de 2004.

Villela F., Samuel y Fernando Orozco, “Por la conquista espiritual y de la seguridad en la Montaña de Guerrero”, en Ella F. Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el Evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, t. II, México, INAH, 2010, pp. 415-461.

Villoro, Luis, *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI, 2008.

III. PATIOS, HUERTOS
Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO
EN LA TRADICIÓN CULTURAL INDÍGENA
DE MORELOS Y EL NORTE DE GUERRERO



*Luis Miguel Morayta Mendoza (coord.)
Adriana Saldaña Ramírez
Ricardo Pacheco Bribiesca
Elizabeth Hernández Vázquez
Marco Antonio Tafolla Soriano
Catharine Good Eshelman*

INTRODUCCIÓN

OBJETIVOS

Este ensayo colectivo está diseñado pensando en los compromisos institucionales del INAH sobre el resguardo del patrimonio cultural del país. En este caso, los conocimientos, saberes y prácticas de los grupos humanos alrededor de la naturaleza son parte importante del patrimonio cultural, que amerita un fuerte apoyo desde lo académico y desde la acción, ante el fuerte deterioro del medio ambiente que se está dando en todo el mundo, especialmente en México y, en particular, en el estado de Morelos. Es de tal envergadura esta preocupación que ha quedado plasmada en la reforma reciente que se le hizo al artículo 2 bis de la Constitución de Morelos:

En los términos que establece la Constitución Federal y demás leyes de la materia, dentro de los ámbitos de competencia del Estado y los Municipios, los pueblos y comunidades indígenas tendrán derecho y obligación de salvaguardar la ecología y el medio ambiente, así como preservar los recursos naturales que se encuentren ubicados en sus territorios, en la totalidad del hábitat que ocupan o disfrutan, además tendrán preferencia en el uso y disfrute de los mismos [...].

Nuestro objetivo principal en este ensayo es aportar un apoyo académico que sea útil para los que están involucrados en la acción, pues resulta indispensable entender, difundir, apuntalar, revalorar y

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

revitalizar los conocimientos generados a través de muchos siglos, para poder pensar e imaginar cómo relacionarse mejor con la naturaleza:

En este inicio de milenio, al transformarse rápidamente las culturas y las formas de vida, surgen nuevos mitos y ritos y se resignifican los rituales de antaño en todos los ámbitos. Se están creando nuevas expresiones rituales que buscan adaptarse a un nuevo contexto, abriéndose a la conciencia ecológica, a conceptos alternativos de salud y comunidad, a formas de mediación a filosofías orientales y al mismo tiempo a revitalizar, las creencias y liturgias de religiones y diversas iglesias. Ante un mundo en riesgo medioambiental, en el que se pierden la ética y la convivencia social, hoy resurgen con fuerza los rituales culturales identitarios.

En 2009, este equipo se dispuso a investigar sobre algunos aspectos de la tradición cultural nahua en Morelos y Guerrero; las ideas y prácticas sobre el proceso curativo del *mixcotón* y el ritual de adivinación conocido como la “rifa”. También el tema de los desusos de ciertas plantas, animales y frutos cultivados y silvestres en la alimentación de las familias en los ámbitos urbano y rural. Todos estos aspectos se enmarcaron en la tensión de la confrontación entre la lógica cultural indígena y la cultura occidentalizada nacional. Si bien algunas de estas ideas marcaron nuestra investigación, decidimos terminar estos estudios en el año 2010, para participar en el diseño y ejecución del proyecto ahora coordinado por el Dr. Eckart Boege.

Entendemos este proyecto no sólo como una experiencia académica, sino como un compromiso de aportar argumentos que demuestren que la cultura indígena es poseedora y generadora de amplios y valiosos conocimientos de la naturaleza. Este acervo se ha enriquecido día a día con las experiencias que desde hace milenios se suceden unas a otras entre la innovación, la continua experimentación, la imposición, la pérdida y la creatividad, bajo sus propios principios etnoecológicos. Pero la mirada es al presente y al futuro. Establecer puentes entre este acervo y la sociedad que día a día destruye el medio ambiente y con ello la viabilidad de la vida como la conocemos hoy. Coincidimos con Boege en cuanto a que “los pueblos indígenas de México son clave para generar un nuevo modelo de sociedad, donde se intenta

afrontar la crisis civilizatoria y ambiental a nivel mundial” (Boege, 2010: 14).

Hay que resaltar que todos los miembros del Equipo Regional Morelos tenían una experiencia amplia sobre las dinámicas económicas, sociales y políticas de cada una de las comunidades que se trabajaron, algunos hasta de décadas y otros por ser originarios de éstas, lo cual fue muy útil para entender los “puntos de quiebre” que nos interesaba identificar. El miembro que abordó la comunidad de Hueyapan fue el que más recientemente se incorporó a esa comunidad. En este caso, se tuvo un acercamiento con distintas familias y personas, especialmente aquéllas cuyos patios o solares estuvieron o están relacionados con el oficio de nevero. Se hicieron recorridos de 16 horas, transitando entre la comunidad, el bosque alto, los zacatales y los depósitos del hielo en el volcán Popocatepetl. Con los resultados de su investigación se produjo un documental televisivo.

La principal técnica de obtención de datos en la investigación general fue la observación participante desde el 2010 hasta el 2013. En ese periodo cada uno de los miembros realizó entrevistas y recorridos de campo con las poblaciones locales, tanto en patios como en huertos, barrancas, entre otros espacios. Se realizaron registros en video, fotografía y audio para obtener datos que nos llevarían a entender las prácticas de autoabasto vigentes y en desuso. En todos los casos, cada investigador de nuestro equipo entregó en diferentes formas los resultados obtenidos a las comunidades, a través de archivos fotográficos y artículos que se redactaron en el proceso de investigación. En Tenextepango, por ejemplo, se devolvió a los campesinos que nos acompañaron a los recorridos, fotografías e información de los recursos que se encontraban en sus espacios; además, se entregaron una serie de materiales al comisario de bienes ejidales y al ayudante municipal; a la biblioteca local y a las escuelas secundaria y preparatoria. En el caso de Hueyapan, se realizó un documental titulado *Los neveros de Hueyapan* con el Canal 3 de Cuernavaca, que sirviera como testimonio de una práctica en desuso, el documental fue difundido por los medios televisivos estatales y se subió a internet.

La información obtenida durante las estancias en las comunidades permitió entender la función del autoabasto en distintas temporadas del año; comparar y cotejar los datos; así como conocer las

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

transformaciones de las actividades de autoabasto. Otro aspecto que conviene aclarar es que para el registro se privilegió utilizar los nombres comunes de plantas y animales que se identificaron en trabajo de campo, es decir, la manera como la gente se refería a ellos, en lugar de buscar identificaciones y nombres científicos, tareas que requieren de un entrenamiento y experiencia especializadas. En algunos casos, particularmente en Tenextepango y comunidades formadas por inmigrantes del municipio de Ayala y en Hueyapan, la información fue analizada en tablas de clasificación, debido a la disposición de las familias para realizar un trabajo continuo de varias semanas.

EL MEDIO AMBIENTE EN MORELOS Y EL NORTE DE GUERRERO, ENTRE LA RIQUEZA Y LA DESTRUCCIÓN

Pocos lugares en el país tienen la riqueza de recursos naturales que hay en el estado de Morelos y el norte de Guerrero (Contreras *et al.*, 2006). El potencial para la agricultura que estos recursos brindan es enorme, aunque en el norte de Guerrero se ha venido reduciendo el régimen pluvial sensiblemente. En el estado de Morelos, en primer lugar, existe una gran diversidad ecológica que se da entre la cima del Popocatepetl, 5 000 m s. n. m., y los valles subtropicales de la Tierra Caliente, a los 800 m s. n. m., en una extensión de aproximadamente 50 kilómetros. Esta diversidad es una de las mayores en el mundo.

Las áreas de clima frío, templado y caliente están unidas por áreas de transición, lo que aumenta el mosaico de especies animales y vegetales de manera muy amplia. Por otro lado, el agua que proviene de los deshielos del Popocatepetl y las abundantes lluvias de las sierras del norte se absorben y forman corrientes subterráneas que afloran poco antes de llegar a los valles de Tierra Caliente irrigándolos por gravedad. Esta situación ha permitido tener más de tres mil años de continua presencia de grupos sociales, con una alta posibilidad de una vasta producción agrícola. La centenaria y, en algunos casos, milenaria experiencia de las comunidades en el uso de los recursos naturales ha formado una enorme riqueza de conocimientos que se reelabora o renueva a través de los cambios impuestos por los sistemas y grupos de poder local y regionalmente. Este conocimiento es otra de las riquezas de Morelos que también se ha visto vulnerada hoy.

Los pueblos indígenas albergan también un repertorio de conocimientos ecológicos, que generalmente son de carácter local, colectivo, diacrónico y holístico. De hecho, los pueblos indígenas poseen una larga historia de práctica en el uso de los recursos que ha generado sistemas cognitivos sobre sus propios recursos naturales circundantes, que son transmitidos de generación en generación (Alarcón-Cháires, 2010: 18).

Siempre ha existido una afectación importante del medio ambiente de lo que hoy es el estado de Morelos. La afectación ha sido tan intensa que ha provocado diferentes deterioros ecológicos, a veces severos, por ejemplo, la deforestación que se aprecia en y alrededor del sitio arqueológico de Xochicalco habla de una posible explotación de los árboles para quemar la cal con que se recubrieron las estructuras de tan inmenso sitio. Entre los siglos *xvi* y *xix*, las haciendas transformaron buena parte del paisaje, especialmente, por el acaparamiento del agua, la explotación de los bosques y la siembra de caña. La fábrica de papel San Rafael y las compañías que construyeron el sistema ferroviario se llevaron los bosques de la parte norte, estas últimas como parte del pago por el tendido de las vías.

Durante el siglo *xx*, las tierras dedicadas a la siembra de maíz se multiplicaron para dar de comer a la creciente población durante las décadas de la reconstrucción y para paliar el creciente ritmo del encarecimiento del costo de vida. Como política económica, el precio del maíz se mantenía deprimido para contar con comida barata que se traducía en bajos salarios, lo que tendría que repercutir en una aceleración de la industrialización del país. La expansión de los campos de cultivo del maíz incorporó zonas silvestres, sobre todo en la Tierra Caliente. Los valles de esta región y otras más fueron cambiando los maizales por cultivos comerciales, con oleadas de siembra de sorgo que llegaron a sustituir al maíz en el paisaje rural morelense. Empresarios, funcionarios, intermediarios y el contexto socioeconómico impositivo y a veces depredador regional e internacional han sido los promotores de este proceso y otros que le siguieron.

La urbanización ha modificado profundamente este paisaje. Miles de hectáreas se han ido cubriendo de casas y asfalto. Algunas de las mejores tierras de cultivo se han perdido en este proceso. Para los fines de

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

la investigación planteada, es importante señalar que al interior de las comunidades se han venido dando otros usos de los patios y huertas que se ha traducido en su destrucción parcial o total o en su abandono como espacios de autoabasto. Muchos de los que antes fueron espacios de producción y resguardo se han convertido en casas, cuartos, estacionamientos o refaccionarias dedicadas a ser papelerías, cafés internet, misceláneas, carnicerías, tortillerías y muchos otros expendios de venta de productos y servicios. Es evidente que la fruta se echa a perder al pie de los árboles, especialmente la tradicional, como los guamúchiles, los nísperos, los cuajinicuiles y los guajes, lo que nos habla de un abandono en los consumos de estos productos de autoabasto, en beneficio de productos industriales alimentarios. Hay comunidades en las que se siguen aprovechando de manera amplia los productos de recolección de los patios, las milpas y las áreas silvestres, o bien espacios domésticos de autoabasto que han sobrevivido en comunidades en las que las condiciones no son nada favorables.

En este texto hemos delineado ciertas apreciaciones y ejemplos que apuntan a ser reflexiones, más que conclusiones. Enunciada por razones operativas como relación entre sociedad y naturaleza (patrimonio biocultural) en el ámbito de la tradición cultural indígena, esta experiencia nos condujo por rutas y retos nuevos. Nos hizo voltear la mirada con más intensidad a las maneras de construirlo y vivirlo y las posibilidades de reversión del deterioro ecológico.

El objetivo del ensayo del equipo Morelos se ha centrado en aportar, a través de la etnografía, al conocimiento de la relación que los pueblos de tradición indígena en nuestra entidad mantienen con los recursos naturales que los rodean, enfatizando la acción del autoabasto en diferentes espacios, particularmente, en los patios de las casas, pero también en cerros, barrancas, banquetas, por mencionar algunos. Por la situación particular de Morelos, los casos estudiados incluyen pueblos originarios, pero también de población asentada en la entidad desde hace ya varias décadas, particularmente de la Montaña de Guerrero y de la Mixteca baja de Oaxaca, que llegaron en búsqueda de empleo en el sector agrícola y de mejorar sus condiciones de vida.

El ensayo también incluye material etnográfico de comunidades del norte de Guerrero, de la región nahua hablante del Alto Balsas,

cuyos originarios tienen una presencia en Morelos casi permanente y en forma muy intensa desde la segunda mitad del siglo xx, participando en la vida económica y cultural de nuestra entidad en dos ámbitos importantes: como artesanos comerciantes y como jornaleros agrícolas. En cuanto a la primera actividad, que es en la que nos centramos en este ensayo, se trata de una tradición de producción y comercio artesanal desde la década de los sesenta, que tuvo afectaciones en los noventa debido a los vaivenes del sector turístico. A esta situación se sumó una severa disminución de la capacidad de producción agrícola de subsistencia de las tierras en los lugares de origen por una constante escasez de las lluvias con la consecuente disminución en el volumen de las cosechas. Esto ha empujado a estos artesanos a emigrar y construir una especie de archipiélago sociocultural desde Tijuana, Baja California, hasta Cancún, Quintana Roo, y aun en el extranjero.

A diferencia de otros grupos indígenas que pueden ser migrantes permanentes, los originarios de la región del Alto Balsas siguen en estrecho contacto con sus pueblos natales, y regresan con cierta frecuencia para participar en la vida comunitaria, pero, por otra parte, entran en interacción con las poblaciones urbanas y rurales del estado de Morelos, con quienes comparten una herencia cultural nahua. Algunos elementos del equipo han seguido de cerca a este grupo nahua en Morelos a lo largo de la investigación para el proyecto *Etnografía de las Regiones Indígenas de México* (Morayta *et al.*, 2003, 2011). Nuestro interés de extender la investigación hasta Guerrero tiene que ver con que hemos encontrado elementos culturales claves que nos ayudan a entender mejor ciertos procesos culturales de Morelos. Incluimos en el presente ensayo datos etnográficos de esta región porque, como ya lo planteamos, hemos observado importantes correspondencias entre las prácticas culturales de este grupo nahua y los pueblos de tradición nahua de Morelos.

Para sondear la relación entre la sociedad y la naturaleza, nuestro equipo se enfocó en el autoabasto en diferentes espacios, como el patio, los huertos, el cerro y las barrancas, entre otros, en pueblos nahuas de Morelos y de nahuas del Alto Balsas y mixtecos de la Montaña de Guerrero con presencia en nuestra entidad. Se consideró que este autoabasto no sólo está destinado al consumo de la familia que lo

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

desarrolló, sino al que se lleva a cabo en un ámbito más comunitario, el de la “gente de uno” o *san ce*, como se refieren los nahuas con los que se trabajó.

Convencidos de la importancia del problema medioambiental, construimos este “grano de arena” para ayudar a tomar consciencia de lo que todos hemos venido perdiendo, por manipulación, apatía, abuso, comodidad e ignorancia inducidos, esperando influir en algo para revertir todo esto.

Con una profundidad histórica muy amplia, ciertas sociedades regionales y locales, como las que están conformadas por pueblos originarios y ciertos grupos culturalmente afines recién asentados en el estado de Morelos, han sido presionadas desde los grupos y sistemas de poder para transformar sus economías, culturas y posibilidades de decisión sobre el uso de sus recursos naturales. Como consecuencia de esto, y de manera diferenciada, los pueblos han sido afectados en sus posibilidades de mantener una producción de autoabasto y conservar sus propias culturas locales y regionales, que coadyuvan a su subsistencia física y social.

Para los fines de la investigación, se entiende como autoabasto a las prácticas de obtener recursos mediante la apropiación o producción directa de éstos, aunque en algunos casos pueda mediar una mínima relación comercial. Autoabasto no significa autosuficiencia, más bien complementación con otras formas de allegarse recursos para sobrevivir, como la agricultura, el comercio, los oficios, profesiones y empleos que generan un salario. En cada comunidad hay una proporción diferenciada entre abasto y estas otras formas de proveer para el sustento y las necesidades que plantea el vivir en una comunidad de tradición cultural indígena, dentro de una región eslabonada y conectada a muchas otras que forman el país.

También las diferentes condiciones que hacen viable la apropiación o producción de autoabasto marcan la diversidad de prácticas y los espacios donde se desarrollan, por ejemplo, la disponibilidad de agua, de tierra, de miembros de la familia y del tiempo invertido, valorización de los productos logrados (actitudes hacia los productos de la naturaleza frente a los productos industriales), ideologías de dominio como la higiene y el aumento del nivel económico como valor eje.

En los diferentes temas de investigación estamos considerando el marco de tensión entre la lógica cultural indígena y la tradición cultural modernizadora como clave para entender los procesos mencionados.

Estamos conscientes de que, en la tradición cultural indígena, o por lo menos en la nahua, no existe una separación entre la naturaleza y el grupo social, uno es el ámbito del otro:

Para comprender tan amplio y complejo desarrollo histórico (los tres mil quinientos años de Chalcatzingo), es necesario considerar el medio ambiente, no sólo como un simple escenario de este desarrollo histórico, sino como uno de los personajes importantes de tal desarrollo, hay que tomar en cuenta también que este personaje está profundamente entrelazado con los demás, en una interacción de afectación mutua (Morayta, 1980: 23).

Ciertas sociedades regionales y locales, como las que están conformadas por pueblos originarios y ciertos grupos culturalmente afines recién asentados en el estado de Morelos, han sido presionadas desde los grupos de poder para transformar sus economías, culturas y posibilidades de decisión sobre el uso de sus recursos naturales.

De todas las posibilidades de relación con la naturaleza, nuestro equipo se centró en el autoabasto, especialmente aquel que se realiza en espacios como el patio, el cerro, las barrancas, entre otros, que sobrepasan al autoabasto que va más allá de la agricultura.

El patio es el escenario común para los miembros del equipo, además de tomarse en cuenta otros espacios de autoabasto que van desde la banqueta hasta el cerro. Con ello se ha querido tomar en cuenta la observación de Toledo *et al.* (2008) respecto a que los estudios de los huertos mayas, como los llaman, y la agricultura se han realizado siempre sin conexión con otras modalidades de uso de los recursos locales.

Cada miembro del equipo se ha concentrado en diferentes comunidades, en distintos nichos ecológicos, desde la tierra fría hasta la zona caliente. Ésta ha sido una constante de nuestras investigaciones, el resolver en diferentes escenarios del estado de Morelos los problemas planteados en las diversas líneas de investigación, por las que ha transitado este proyecto. Tal como lo asentamos en los protocolos y guio-

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

nes pertinentes a la presente investigación, no pretendemos hacer una tipología de patios, sino más bien mostrar diferentes respuestas generadas por pueblos originarios de Morelos en los procesos bioculturales de autoabasto en algunos de sus agroecosistemas. El esfuerzo desplegado en varias zonas busca mostrar, con ejemplos de diversos sitios, la gran riqueza cultural que se genera, se reproduce y se transmite en estos espacios.

Nuestro equipo pretende mostrar la relación de la gente con la naturaleza en sus diálogos de mutua incidencia. Se escogió como ruta, la siguiente: primero, dar cuenta de las varias formas de autoabasto para la alimentación, el intercambio, el comercio, la vida ritual y ceremonial, entre otras; segundo, determinar y comprender los puntos de quiebre de esta capacidad; y, finalmente, conocer y en ciertos casos apoyar de alguna manera las estrategias surgidas con las que se ha enfrentado esta afectación. Estas pretensiones siempre fueron estimadas como aportaciones necesarias, como lo menciona Arturo Argueta:

Los sistemas de saberes indígenas necesitan y les corresponde explicarse, explicitarse y construirse desde sus historias y epistemologías propias, con el objetivo de reencontrar los pasos perdidos y reafirmar su presencia tanto en los espacios donde se generan y reproducen (los espacios comunales u originarios) como fuera de ellos, en la interculturalidad del mundo plural y diversos que hoy vivimos y que será más plural e intercultural en el futuro (Argueta, 2011: 506).

Nuestro punto de partida fue el compromiso de aportar argumentos que demostraran que la cultura indígena es la poseedora y generadora de amplios y valiosos conocimientos de la naturaleza y formas de relacionarse con ella.

Frente al escenario de continua disputa por los recursos naturales, los pueblos originarios del estado de Morelos han mantenido una mayor o menor resistencia a las imposiciones y actos de abuso de los diferentes grupos públicos y privados que de continuo implementan esta disputa. Estas imposiciones van desde los actos directos de despojo, hasta las imposiciones del contexto socioeconómico global, nacional y regional instrumentadas a través de ideologías que en

parte conllevan lógicas diferentes y hasta contrapuestas al bienestar de estos pueblos.

Para los fines de la investigación subrayamos que la disputa sobre los recursos naturales en los procesos de autoabasto ha venido creando crecientes limitaciones a su viabilidad y a la manera de aprovechar sus recursos naturales. Esta situación ha tenido graves consecuencias en el desabasto de alimentos y remedios; ha frenado el intercambio directo económico, ritual y social y ha provocado la desaparición de saberes, prácticas y creencias a un ritmo muy acelerado. Dar cuenta de esto y lograr su comprensión ha tenido una alta prioridad para este equipo. Tenemos la convicción de que generar este tipo de conocimiento es una aportación no sólo académica, sino también para los que mantienen una intención en denunciar y defender sus patrimonios bioculturales, inclusive para crear conciencia de la enorme pérdida que el proceso señalado ha causado en sus patrimonios en general.

A continuación, se dan algunos datos sobre las comunidades en las cuales se centraron gran parte de las investigaciones:

Ocotepec, es una comunidad conurbada en la parte norte de la Ciudad de Cuernavaca, ubicada sobre la carretera que la une con Tepoztlán. En la primera mitad del siglo xx, la explotación del bosque (carbón y leña) y la siembra de maíz eran las actividades principales de su economía. Por un lado, se decretó una veda forestal y para la segunda mitad del siglo la agricultura dejó de realizarse casi totalmente. Los maizales de Ocotepec eran enormes y muy productivos se extendían por terrenos que llegaban casi hasta la zona conocida como el Casino de la Selva. Los enormes *sincolotes* donde se guardaban las mazorcas pueden apreciarse en la película de Pedro Infante, “Cuando lloran los Valientes”, de 1947. En cuanto la conurbación se acercó a los campos de cultivo, las siembras se fueron perdiendo por el robo de los vecinos, el bajo precio del maíz, la venta de los terrenos y la apertura de oportunidades en otras actividades económicas, particularmente, en el área de servicios en Cuernavaca, lo que cambió la relación de los pobladores con la naturaleza, ésta se hizo más distante.

A pesar de lo anterior, Ocotepec mantiene una fuerte tradición nahua en su cultura local, especialmente en la organización social, los sistemas veneracionales y un sentido de relativa autonomía.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

Las localidades de La Joya, Leopoldo Heredia y Tenextepango se ubican en el municipio de Ayala, en la región oriente del estado de Morelos, considerada la zona cálida de la entidad y donde la vegetación se caracteriza por ser Selva Baja Caducifolia.

Las tres localidades se encuentran a una altitud promedio de los 1 100 m s. n. m. En La Joya y Leopoldo Heredia presentan una fuerte concentración de población mixteca y nahua de Guerrero y Oaxaca; la primera es una pequeña localidad formada por familias mixtecas originarias del municipio de Copanatoyac (Montaña de Guerrero) y la segunda es una colonia agrícola militar que fue repartida a los generales zapatistas después de la Revolución mexicana, y que actualmente ha visto crecer su población con indígenas inmigrantes. Los indígenas de estas localidades llegaron desde los años cincuenta para trabajar como jornaleros agrícolas en la cosecha de hortalizas que los nativos de Tenextepango cultivan para abastecer a la Ciudad de México.

Otra de las comunidades considerada para esta línea de investigación es Tetelcingo, pueblo originario que sufrió el despojo de sus tierras después de la conquista española. Esta población se ubica al norte de la ciudad de Cuautla y se le conoce como Ampliación Ejido de Tetelcingo desde 1920, momento en que se hicieron efectivos los primeros repartos de tierra en esta región (Barabas y Bartolomé, 1980: 13). Hoy en día es una colonia más del municipio de Cuautla, rodeada por centros comerciales, casas de fin de semana y, a partir de 1970-1980, condominios.

Tetelcingo se encuentra a 1 184 m s. n. m., su clima es de tipo semicálido subhúmedo y según la sedam pertenece a tres de las cinco unidades ecológicas identificadas en esta zona. Ésta tiene una fisiología de lomerío y planicie; su geología se caracteriza por ser caliza y rendzina con selva baja caducifolia, así como vertisol de uso agrícola. Parte de los habitantes de esta comunidad se dedican a la siembra de maíz, sorgo y otros productos que se pueden ir cultivando de acuerdo con la temporada, como los chayotes, nopales, calabaza, verdolagas, berros, quelites, alaches, quintoniles, entre otros. La mayoría de estas familias se insertan en actividades económicas fuera de la comunidad, principalmente de servicios y comercio.

Xoxocotla es un pueblo ubicado al norte del municipio de Puente de Ixtla. Los vestigios arqueológicos datan del periodo clásico, por lo

que podemos concluir que su fundación se dio mucho antes de la invasión española. Su historia ha sido la defensa de sus territorios, de sus recursos y su propia identidad. Esta comunidad tuvo que defenderse, o al menos hacer el intento, ante el Señor de Azcapotzalco, contra la Triple Alianza, posteriormente frente a los aztecas y después contra los españoles. Fueron las epidemias, las guerras de independencia, la revolución y los conflictos con las haciendas, lo que llevó a la alteración del territorio y motivó sus diversos asentamientos a lo largo de los siglos. Las expediciones punitivas en el estado de Morelos, las epidemias de viruela, tuberculosis, paludismo e influenza de 1914 están aún en la memoria de los viejos que recuerdan escenarios de destrucción y de dolor, pero, sobre todo, del anhelo de reconstrucción del pueblo, ubicándolo en el lugar en el que se encuentra en estos momentos.

Al noreste colinda y comparte el corredor de cerros, barrancas y zonas sagradas a los márgenes del río Apatlaco con otras comunidades como Alpuyecá, Atlacholoaya, Tetelpa y Chiverías. Hacia el Sur con el Lago de Tequesquitengo y San José Vista Hermosa y hacia el oeste con Ahuehuetzingo y Coatetelco. Cuenta con una vegetación de Selva Baja Caducifolia y está inmersa en una zona que ha transitado entre la producción algodonera, de caña de azúcar, cebolla, jícama, cacahuete, sandía de sereno, jitomate, tomate, maíz y diversas flores como la gladiola, el nardo y el *semportalxóchitl*. Huertas de árboles frutales como el mango criollo, las diversas variedades de ciruelas de agua rojas, amarillas y moradas que se recolectan en el campo o se han llevado a los patios de las casas del pueblo. Aunque ahora la mayoría de la población económicamente activa se dedica en buena parte a la albañilería.

Un contraste interesante se logró al incluir una comunidad situada a casi 15 km del cráter del volcán Popocatepetl, Hueyapan, municipio de Tetela del Volcán. Este pueblo es parte de una región de tradición cultural nahua que circunda el volcán en el estado de Puebla y en el Distrito Federal. Es una de las pocas comunidades en el estado de Morelos que habla el náhuatl en su vida cotidiana. La vestimenta tradicional de las mujeres está conformada por los enredos o *chincuetes*, las sandalias tejidas o *ixcacles* y las blusas bordadas, las cuales han caracterizado a Hueyapan frente a los pueblos vecinos. En su historia aparecen varios episodios de despojo de sus recursos naturales. Fue

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

afectada por la hacienda de Santa Ana Montefalco. La empresa papepera afectó sus bosques y hoy mantiene serios conflictos con sus vecinos por la dotación del agua.

Esta comunidad mantiene una estrecha relación de autoabasto con su medio ambiente, aprovechando la humedad y las bondades de sus terrenos y aún el hielo y la nieve del volcán.

En cuanto a la región norte de Guerrero, los nahuas del Alto Balsas viven en 22 pueblos nucleados, y numerosas rancherías dispersas, a lo largo de ambas orillas del Río Balsas, o esparcidos en los cerros que rodean el valle principal. Ocho pueblos desarrollaron una intensa y variada producción artesanal a partir de 1961, cuando empezaron a transferir motivos estilizados pintados en la alfarería tradicional al rústico papel de amate, sobre todo San Agustín Oapan y Ameyaltepec. Durante 30 años lograron un nivel de prosperidad excepcional al comercializar ésta y otras artesanías en toda la República Mexicana, aunque sus ingresos han disminuido sustancialmente a partir de 1994. No obstante, las ausencias prolongadas de sus comunidades para dedicarse a la venta ambulante en centros turísticos, entre ellos varios sitios dentro del estado de Morelos, han logrado mantener su tradición cultural nahua; esto se observa en su activa vida ceremonial, parte de la que el equipo ha examinado en ensayos anteriores y en los usos del medio natural de su entorno. Todos los pueblos de la región del Alto Balsas se encuentran entre 500 y 800 m s. n. m., pero los cerros más altos del entorno inmediato alcanzan los 1 200 m s. n.m., en medio de la accidentada Sierra Madre del Sur. Sólo recientemente los científicos occidentales han descubierto la gran riqueza biológica de esta zona de bosque tropical seco caracterizado por flora y fauna endémica adaptadas a las extremas condiciones climáticas que consisten en una larga, calurosa temporada de sequía entre octubre y mayo, que se alterna con una corta temporada de lluvias de junio hasta el fin de septiembre. La escasa precipitación dificulta mucho la agricultura y explica en parte porque la lluvia es tema central en la vida ritual; por otra parte, los pobladores han desarrollado técnicas de aprovechamiento de distintos espacios: en las orillas del río Balsas construyen huertos de humedad en la época de sequía, para complementar los productos de las tierras agrícolas de temporal, utilizan los espacios de los patios de las casas, y aprovechan recursos del “monte” o los cerros.

CONCEPTOS ALREDEDOR DE LOS PATIOS Y HUERTOS

Como plataforma de despegue para la investigación que da origen a este ensayo colectivo sobre el patrimonio biocultural de los pueblos de la tradición cultural nahua, tomamos en cuenta lo señalado por Boege:

Así, desglosamos el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas en los siguientes componentes: recursos naturales bióticos intervenidos en diferentes gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según prácticas culturales, los agroecosistemas tradicionales, la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y adaptados localmente (Boege, 2010: 13).

Así, el principal agroecosistema seleccionado para realizar la investigación fue el patio. Existe un abanico muy amplio de investigaciones sobre los espacios domésticos de autoabasto, que en este ensayo son referidos como patios. Incluso existen diferentes formas de referirse a esos espacios (llamados traspatios, solares, patios o huertos familiares), según el autor y lo que busque destacar.

Dos de las líneas más importantes de este amplio espectro de investigaciones enfatizan en:

1. El aspecto productivo, básicamente, el potencial que tiene el cultivo de plantas y la cría de animales en el patio para mejorar las condiciones materiales de las familias, centrándose en lo alimentario y en la venta de lo que ahí se obtiene. Al mismo tiempo, esta línea destaca que el trabajo requerido en ese espacio fortalece la cohesión de las relaciones sociales en las comunidades, debido a la incorporación de sus miembros en distintas tareas. Bajo estas premisas, además de trabajos académicos, se sustentan distintos programas dirigidos a población de escasos recursos de distintos organismos, como el Proyecto Estratégico para la Seguridad Alimentaria (PESA), algunos proyectos dirigidos a la producción de animales de traspatio del Programa de opciones productivas para Mujeres Indígenas (POPMI-CDI) y otros más que tienen que ver con la promoción de hábitos saludables de la FAO.

2. Otra línea de investigación se ha centrado en la capacidad de familias rurales, algunas campesinas, de conservar la biodiversidad, los saberes, las prácticas y los conocimientos locales a partir de los patios

domésticos, en México han sido importantes los estudios sobre huertos mayas. Los patios, desde esta perspectiva, son vistos como espacios importantes de generación y mantenimiento de la biodiversidad, ya que ahí se encuentran especies (de recursos vegetales) de importancia cultural para las familias, algunas nativas de las regiones, pero también de otras que son introducidas por diferentes razones (Caballero *et al.*, 2010: 224).

Basándose en la perspectiva de los patios como estrategia de mejoramiento de las condiciones materiales y la producción de alimentos sanos para las familias, Rosalía Vázquez y Susana E. Rappo (2011), retoman a los huertos a una escala familiar considerándolos una estrategia para hacer frente a la crisis alimentaria y ambiental, desencadenada por un modelo económico basado en la acumulación, el progreso y el crecimiento económico. Su propuesta es revertir esta crisis con los recursos con que las familias (rurales y urbanas) cuentan, construidos bajo una lógica campesina, pues son sistemas donde se producen alimentos sanos y a bajo precio, apuntando a la seguridad alimentaria de los grupos familiares. En este sentido, es muy claro que su interés en entender a los huertos familiares se centra en la producción de alimentos, dejando fuera la producción de otros satisfactores, aunque reconocen que existen.

Para las autoras el huerto familiar es el espacio de tierra, dentro del patio o cerca de la casa, donde se produce una diversidad de recursos vegetales que sirven para cubrir diversas necesidades de la familia. No obstante, su interés se centra en el ámbito de lo alimentario.

Se incorpora en su discusión, la noción del “buen vivir”, retomada de Eduardo Gudynas (2011:18), que la considera “una plataforma donde se comparten elementos con una mirada hacia el futuro”. En ese sentido, las autoras resignifican esta noción hablando más bien de “buenos vivires” que se adaptan según el contexto social y ambiental de cada grupo (Vázquez y Rappo, 2014). Los huertos familiares se relacionan con esos “buenos vivires” como una manera en que las familias pueden crear hogares autosustentables, sanos y seguros, lo cual retoman de Víctor Toledo.

Esta idea de los hogares autosustentables, sanos y seguros pasa por el reconocimiento de una serie de funciones que cumplen los huertos:

1. Con los alimentos producidos en el huerto, las familias complementan enriquecen su dieta.
2. Obtienen alimentos a un costo menor y de mayor calidad nutrimental e higiene.
3. Obtienen ingresos económicos adicionales mediante la venta de excedentes.
4. Generan fuentes de empleo para algunos de los miembros de la familia y otros agentes.
5. Recuperan y [conservan] la biodiversidad local.
6. Prestan servicios ambientales como captura de carbono y conservación de suelos a pequeña escala.
7. Integran los residuos domésticos (como composta) al proceso de producción de alimentos, reduciendo con ello la cantidad de basura que debe ser manejada por el sistema de limpia de su localidad.
8. Fortalecen la identidad y autoestima de los participantes, particularmente de las mujeres.
9. Abren posibilidades de organización social y construcción de redes sociales de apoyo mutuo (Vázquez y Rappo, 2014: 72-73).

Es en este sentido que Narciso Barrera-Bassols (comunicación personal, 2012) señalaba que los huertos domésticos y las familias que los sustentan son guardianes de una serie de conocimientos y prácticas que pueden apoyar a una propuesta de solucionar las crisis ambientales, al mismo tiempo que a la regeneración del tejido social.

Desde la otra perspectiva, basada en la generación y conservación de la biodiversidad a partir de los patios, Caballero *et al.* (2010) entienden los huertos familiares como:

aquellas áreas alrededor de las viviendas rurales, en las que se manejan combinaciones de muchas especies vegetales, principalmente árboles frutales, plantas medicinales, especies ornamentales y cultivos de tubérculos, formando un complejo sistema multiestratificado (Soemarwoo y Soemarwoto, 1982). Los huertos familiares mexicanos son uno de los ejemplos más sofisticados de este sistema agroforestal en el contexto mundial (Caballero *et al.*, 2010: 220)..

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

Para esos autores, los huertos familiares son aquellos que se ubican alrededor de las viviendas rurales y donde se encuentran especies vegetales, nunca señalan la cría de animales. Además, de entenderlos como espacios de diversidad biológica, son también considerados como una opción viable para las familias, ya que pueden suplementar la dieta y aliviar la pobreza en los países de las regiones tropicales, pero señalan que se puede hacer con la introducción de especies de valor comercial y de variedades mejoradas de las especies nativas.

Los huertos familiares a diferencia de la agricultura de monocultivos, son un ejemplo de agroecosistema (Caballero, 1992; Pérez y Cruz, 1994; Villa y Caballero, 1998) en donde se combina la sustentabilidad ecológica y socioeconómica (Peyre et al., 2006), estas dos características permiten que los huertos familiares sean considerados ecológicamente sustentables y estables, (Nair, 2001) (Juan, 2013: 8).

Es decir, reconocen que los patios tienen un potencial siempre y cuando se introduzcan especies desde el exterior.

Respecto a los estudios de los huertos mayas, Caballero *et al.* señalan que éstos

han variado en intensidad, de tal suerte que pueden distinguirse dos tipos de investigaciones: las dedicadas a realizar un análisis comparativo de varios sitios [...], lo que supone inventarios generales obtenidos de una sola muestra en el tiempo, y las que se concentran en una sola comunidad y logran documentar con más detalle la composición a lo largo de un ciclo anual (2010: 226).

Cabe señalar que esta tipología de estudios no sólo se circunscribe a los huertos mayas, consideramos que en general todas las investigaciones sobre los patios, traspatios o huertos han seguido alguna de estas dos líneas, aunque en el caso de los estudios diacrónicos también podemos encontrar aquellos que se centran en un análisis más allá del ciclo anual, como el generacional. Sin embargo, los autores enfatizan que no hay estudios sobre el impacto de los procesos de cambio socioeconómico y cultural en los huertos, que evidentemente han modificado

su estructura y función, a lo cual apunta este ensayo del equipo Morelos, al entender los puntos de quiebre no sólo del patio como espacio de autoabasto, sino de la acción del autoabasto en general en varios espacios, entre los que el patio cumple una función importante. Así, Caballero et al. (2010) señalan que en la ciudad de Mérida existe un alto porcentaje de huertos que se transformaron en jardines ornamentales, sin explicar ampliamente los procesos que contribuyeron a ello.

La información con que se cuenta, a partir de distintos estudios que hemos consultado, indica sin duda alguna que los patios domésticos (huertos o traspatios) mantienen la diversidad biológica de lo nativo y lo introducido, como también de lo cultivado y lo silvestre, jugando un papel importante en el mejoramiento de la calidad de vida, en el bienestar económico y social de las familias campesinas y de las que habitan en las ciudades (Pulido *et al.*, 2008: 2).

Una dimensión no considerada de los patios por todos estos autores es la social, si bien entienden que la producción de vegetales y animales son importantes para las familias que los mantienen, nunca se ve como un espacio de convivencia, como ha sido subrayado por Guzmán (comunicación personal, 2011) y por Morales (2007):

en general se considera que los huertos de traspatio han cumplido una importante función de proveedor de alimentos, ya que además de los procesos de trabajo que se realizan encaminados a la obtención de una gran variedad de productos vegetales con espacios diferenciados para las plantas comestibles y medicinales; ornamentales y el de la huerta de árboles frutales, y animales, puede ser considerada como una zona acondicionada a manera de vivienda, para el trabajo familiar y para sus reuniones sociales, lo que nos habla de un espacio de vida más que de mera producción (Gispert *et al.*, 1993; Eyzaguirre y Linares, 2004; León y Guzmán, 1999; Lok, 1998; Vera, 1980) (Morales, 2007: 131).

Según Guzmán (comunicación personal, 2011) al entender a los traspatios (como ella se refiere a lo que nosotros llamamos patios) como “espacios de vida” se toman en cuenta las diferentes funciones que cumplen —no sólo las de producción—, al mismo tiempo que se pueden identificar los cambios que se dan en éste de manera estacional de acuerdo con las necesidades de la familias.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

Como ya se señaló, en nuestras lecturas se hizo evidente que la mayoría de los autores se refieren indistintamente a patios, huertos, solares, calmiles, entre otros, para hablar de esos espacios cercanos a la vivienda donde se producen recursos vegetales y animales para el abasto de las familias.

Para el caso particular de Morelos, podemos mostrar algunos ejemplos que reflejan esta tendencia. Víctor Hugo Sánchez (2011), en su artículo sobre las huertas en Jiutepec no diferencia entre las huertas y los patios, todos entran en la categoría de huertas, aunque haya diferencias evidentes.

Luis Miguel Morayta (1980) en su libro sobre Chalcatzingo, siguiendo el referente local, menciona a los patios como *calmiles*, lo que puede ser traducido como milpa de casa. En otras comunidades, el espacio dedicado a la siembra de maíz sea en el patio o en algún terreno próximo, suele ser nombrado *calmil*.

Silvino Morales Tapia, en su artículo “Los huertos de una comunidad de la Reserva de la Biosfera Sierra de Huautla Morelos”, ilustra esta diversidad de referentes: “Los huertos de traspatio, también conocidos como huertos familiares o solares, son espacios que poseen una estructura compleja y diversa, en los que influyen elementos culturales, ecológicos, agronómicos, sociales y económicos” (2011: 131). En esta breve cita pueden observarse tres maneras diferentes de referirse a estos espacios (solar, huerto familiar o huerto de traspatio):

Por otro lado, Elsa Guzmán realiza estudios en la región poniente del estado de Morelos, en Ahuehuetzingo (Puente de Ixtla), donde habla indistintamente de huertos o patios como espacios de producción dentro de la casa y enfatiza el papel de las mujeres en él:

Los huertos o patios son espacios de gestión y trabajo primordialmente femeninos, con ayudas puntuales de los hombres, jóvenes y niños (...) la función principal es aportar recursos complementarios a la base de seguridad alimentaria de la unidad familiar, que, a pesar de sus pérdidas, se sigue sosteniendo (Guzmán, 2009).

Su propuesta es entender que los hogares campesinos ahora se mantienen por una estrategia de pluriactividad, en la que los distintos miem-

bros de la familia desarrollan actividades en diferentes espacios, particularmente, la producción comercial, el trabajo vía migración y la producción en traspatio.

La autora subraya la importancia que tiene la producción en este espacio para la seguridad alimentaria y para la obtención de recursos a partir de la venta, no mencionando la producción para otros objetivos como sí lo hace nuestra propuesta.

La producción del traspatio en Morelos cuenta con diferentes especies, tanto vegetales como animales, cuyos productos se obtienen a tiempos distintos, y se utilizan directamente para consumo familiar y para la venta a pequeña escala. Las familias se surten especialmente de frutos, huevos y carne de pollos; los puercos y huevos, en algunos sitios representan formas de ahorro, pues su venta permite una cierta cantidad de ingreso económico que es utilizado en algún momento especial (*ibid.*).

Nuestra propuesta constituye un estudio de los patios desde la dimensión social y cultural, desde un enfoque diacrónico que nos permita entender los momentos de quiebre en la acción del autoabasto en distintos espacios haciendo énfasis en el patio. Además, es importante señalar que este trabajo da un lugar importante al autoabasto para el ámbito ritual, es decir, aquellas flores, arbustos y en general distintas plantas y animales que son utilizados en ceremonias dirigidas a los santos, los muertos, los “aires”, entre otros.

LOS PATIOS

NUESTRA MIRADA SOBRE LOS PATIOS

Como se señaló, todos los autores que citamos en la revisión bibliográfica hablan de patio, solar, traspatio y huertos familiares de manera indistinta, siendo que lo que hemos encontrado en campo en las comunidades ha sido una percepción diferenciada de los mismos. Sergio Moctezuma (2010: 47) menciona que la variedad de conceptos radica en la complejidad del agroecosistema, pero nuestro equipo lo está considerando más que un agroecosistema, incluye aspectos sociales y culturales diversos que en conjunto conforman un espacio complejo.

Durante la Colonia, frailes y colonizadores intentaron reorganizar a las sociedades nativas basados en ideas de la utopía. Se congregaron a las comunidades nativas en un patrón de asentamiento del tipo damero, en el que a partir de una plaza central arrancaban una serie de calles paralelas formando manzanas en las que se ubican a las familias. En estos espacios se procuró que las familias cubrieran una parte importante de sus necesidades a partir de la cría de animales domésticos, la producción de plantas y árboles frutales.

Después de la Revolución Zapatista, el temprano reparto agrario que se dio en Morelos permitió que muchas comunidades contaran una cierta dotación de agua a partir de la destrucción del poder de las haciendas, del derrumbe de sus acueductos y la reordenación de la posesión de sus tierras y derechos al agua. Se trazaron canales de irrigación —llamados localmente apantles— que incluso llegaron a las

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

casas haciendo posible la producción de autoabasto, creándose en algunos casos huertas de gran riqueza y, en otros, milpas —llamados en algunas comunidades como *calmiles* (milpa en casa)—. Algunas comunidades nunca perdieron su dotación de agua para riego de los patios como Hueyapan y otras nunca la lograron, como Coajomulco y Cuentepec. De hecho, en un buen número de pueblos ha pasado por sucesivos cambios de dotación, entre la abundancia y la escasez, con lo que se posibilitó o se obstaculizó la producción en los patios.

Chalcatzingo es un pueblo de tierra caliente el cual tuvo abundante dotación de agua proveniente de las partes altas del oriente de Morelos. Las comunidades situadas en las estribaciones del volcán Popocatepetl fueron utilizando con mayor intensidad el agua para abrir huertas de árboles frutales haciendo que el líquido llegara cada vez en menos cantidad a los pueblos de la Tierra Caliente, como Chalcatzingo. Aquí el arroz y las ricas huertas fueron desapareciendo no sin provocar violentos conflictos entre quienes peleaban por el cada vez más escaso recurso. Actualmente, una presa llamada La Esperanza apoya las siembras de temporal, algunas de medio riego, pero nada parecido a cuando el agua llegaba a las casas desde el Amatzinac. En Morelos, los gobiernos estatales y federales fueron quitando a las comunidades el control directo del agua para luego regresarlo a través de agrupaciones formales.

En el caso de algunas comunidades ubicadas en la región del Alto Balsas, Guerrero, los patios son también referidos como “sitios”, que son espacios con múltiples usos que van desde la actividad social y ritual hasta el espacio de cría de animales y de producción de hierbas, verduras, frutas y flores. La producción varía de una comunidad a otra, por ejemplo, Ameyaltepec se ubica en un cerro donde los patios son espacios pequeños con acceso limitado al agua. En contraste, se encuentra San Agustín Oapan, que se ubica en la orilla del río Balsas, donde los sitios son planos, extensos y tienen acceso al agua para el riego. Los pueblos, que como San Agustín Oapan, se ubican en las orillas del río han mantenido la producción de huertos de humedad durante la época de secas, una actividad agrícola reportada en fuentes del siglo XVI que ha continuado hasta ahora.

Teniendo en cuenta todos estos aspectos, nosotros entendemos al patio como aquel espacio doméstico que no está construido dentro de

un terreno delimitado sea por malla, árboles, bardas o simplemente por el “respeto”. Es en ese terreno donde también se está construida la casa o casas donde habitan las personas. De acuerdo con los mixtecos de la Montaña de Guerrero asentados alrededor de Tenextepango, el patio es el espacio dentro del terreno donde se encuentra la casa en el que se puede circular, sobre el cual no existen construcciones.

Este espacio se caracteriza por ser flexible en su extensión, forma, usos y cambios según la temporada del año, el ciclo ritual y el ciclo de vida familiar, además de los cambios económicos y sociales más amplios que se presentan a nivel local, regional, estatal o nacional. Tiene sus límites y colindancias con los cuartos, la cocina y la puerta, y que al interior puede contener corrales, huertos o jardines.

Dentro del extenso registro etnográfico que incluye fotografías y videos pudimos observar que: es común que, dentro del patio, en comunidades de Morelos y Guerrero, se cultiven flores de ornato, de uso ritual, plantas medicinales, hortalizas de corto plazo, entre otros. Los recursos vegetales pueden estar en macetas, jardineras, sobre los techos de las casas, todo de manera dispersa. Aunque también podemos encontrar patios que contienen huertos, entendiendo éstos como la concentración de recursos vegetales por donde, según los mixtecos ya citados, no se puede circular. Así podemos hablar de patios con huertos o patios sin huertos, de hecho, los huertos pueden estar alejados de la casa, incluso en otras colonias, en barrancas u otros espacios.

Pero no sólo hay recursos vegetales, pues en algunos también es importante la presencia de animales como gallinas, puercos, borregos, cabras, caballos o burros.

La gente durante el trabajo de campo nos decía que el huerto familiar y el patio no eran lo mismo, indistintamente de su filiación étnica en los diferentes lugares donde hicimos la investigación, por lo que a diferencia de los autores que han estudiado el tema, nuestro equipo ha decidido no llamarlos de la misma manera y entender al patio y al huerto como diferentes.

LA CONSTRUCCIÓN DEL PATIO

Un patio se concibe desde que un padre empieza a pensar y decidir sobre cómo dividir y heredar a sus hijos fracciones de su propio patio.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

En muchas ocasiones, aún antes de anunciarles qué porción les tocará, ya sembró árboles en cada subdivisión para que tengan con qué iniciar la producción, el autoconsumo y la venta de frutos que les ayuden a buscar la vida. Recuerda don Práxedes Barranco: “mi papá me heredó un terreno con dos árboles de guajes. Con la venta de lo que nos dieron esos árboles, mi esposa y yo pudimos construir los primeros dos cuartos de adobe y teja de nuestra casa” (Chalcatzingo 2012). Para otros pueblos, las ciruelas, el café, la guayaba, el tamarindo y otros más apuntalaron y a veces hoy siguen apoyando de manera considerable la economía familiar. Es muy posible que, si no se hereda una porción del patio de los padres, se compre un terreno lo más cercano que se pueda. Existen ciertas particularidades locales en cuanto a quién tiene derecho a heredar las tierras y la casa paterna. Algunos excluyen a las hijas, otros no. Otros privilegian al *xocoyotzin* o hijo o hija menor quien va a cuidar de los padres hasta su fallecimiento. Otros privilegian al hijo mayor y otros reparten parejo.

Una vez que ya se cuenta con el terreno empieza un proceso de construcción mutua entre el patio con o sin huerta y la familia. Hasta ahora hemos visto que todos los miembros de las familias participan en esta construcción; las mujeres se encargan de muchas de las siembras y cuidados y los hombres de las tareas más duras, como la poda o el corte de los árboles y el transporte de las plantas, ésta es una tendencia general. Pero mucho tienen que ver las circunstancias específicas de cada caso. Hombres de edad que hacen de sus patios y huertas una última estación de su vida productiva. Por lo menos en Ocotepéc hay ancianos que, al sentir la proximidad de la muerte, le agradecen a viva voz a los árboles de sus patios por todo lo que les dieron en su vida: “estoy triste porque ya no los volveré a ver, gracias por todo lo que me dieron. Sólo les pido que les sigan dando a mi familia como lo hicieron conmigo” (don Cruz Paredes, comunicación personal, Ocotepéc, 2010). Antes agradecían también a sus terrenos de cultivos, pero la agricultura casi ha desaparecido en esta comunidad. Hay un número considerable de reglas que norman la producción en estos espacios domésticos y los de las huertas. Como un ejemplo se puede mencionar que no se debe desear sin medida que un cierto árbol o planta produzcan una gran cantidad de frutos, se pueden “sentir” y dejarán de pro-

ducir o lo harán de manera muy reducida. Se debe cuidar que sean las mismas manos las que siempre atiendan a las plantas, ya que si alguien diferente interviene se pueden “sentir” también. A los tamarindos hay que cortarles los frutos siempre, ya que, si no se hace, al año siguiente darán muy poca producción. Los zapotes prietos sólo se pueden cortar después de que le nace una protuberancia en la parte que une al fruto con las ramas. Los elotes se deben cortar sólo después de que aparezca la tercera muda del cabellito. Ésta es una pequeña muestra de las reglas y saberes que cada familia y comunidad van aprendiendo, construyendo, transmitiendo y renovando frente a las nuevas circunstancias que se van presentando.

En el proceso de ir creando la parte productiva de los patios se realizan una serie de acciones basadas en el conocimiento propio, aumentado por una infinidad de consejos y opiniones de los allegados y las experiencias propias. ¿Dónde sembrar?, ¿cómo se comienza?, ¿a qué distancia? Se empieza generalmente con los árboles, pensando en la producción y la sombra que pueden dar unos a otros, se contempla su uso para colgar hamacas, tendedores de ropa, plataformas para almacenar zacate y otros productos de la milpa. Hay quien propicia que algunas de las ramas de un árbol crezcan derechas hacia la luz del sol, para que se conviertan en morillos (palos redondos, gruesos y largos) que sirvan en la construcción de alguna parte de la casa.

Para sembrar una planta comúnmente, se piensa en qué lugar existe la suficiente capa de tierra, luz solar y humedad, algunas plantas requieren más de todo esto y otras menos. En San Juan Tlacotenco y en Santa Catarina hay un subsuelo de lava petrificada y tepetate de contorno muy irregular, lo que a su vez hace que el grosor de la tierra fértil tenga mucha variación. En San Juan, hay manchones de plantas que se repiten a lo largo de los patios, siguiendo las capas más profundas. En Santa Catarina una parte del pueblo tiene la roca madre muy cerca de la superficie, lo que dificulta el cultivo de las plantas y los patios son más bien malos. En los pueblos del Alto Balsas puede haber suelos variados dentro del mismo terreno donde se construyen las casas; en algunos casos observamos que traen tierra del monte, del corral donde amarran a los burros y mulas, y reacomodan tierra dentro del mismo sitio para aumentar las posibilidades de producción en los

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

espacios destinados a las plantas; a la vez pueden excavar pozos o formar pequeñas terrazas utilizando piedras para darles forma y evitar la pérdida del agua con que riegan las plantas. En Ameyaltepec se ubican los lugares de lavado de trastes y ropa de tal forma que el agua que escurra beneficie a estos espacios de cultivo. Éstos son sólo unos ejemplos de todos los conocimientos que se necesita tener y generar en esta construcción mutua.

Algunos privilegian la crianza de gansos sobre las plantas y sus patios tienen más que nada árboles y macetas colgadas de ellos para evitar el ataque de estas aves. Otros recubren el patio con cemento para los vehículos y sus plantas son empujadas a jardineras, macetas y cazuelas viejas heroínas de mil batallas que al pasar a retiro desempeñan esta función. No sólo los consejos fluyen en la construcción y reconstrucción sin fin de los patios. A veces los animales domésticos y las plantas están presentes gracias a un convenio entre los dueños del patio y otras familias que al no tener suficiente espacio o tiempo para criarlos los entregan y pagan parte del alimento para que éstos se hagan cargo de ellos. En cada camada la producción se divide entre las dos familias. Gallos de pelea, reses, burros, caballos, mulas, guajalotes, gallinas, pollos, perros, al igual que plantas, árboles y milpas presentes en un patio, pueden tener este origen de asociación de varias familias. Los árboles son lugares importantes para las aves de corral, ya que en la noche las gallinas y los guajalotes suben a dormir en sus ramas.

Existían elementos que tuvieron una centralidad en el patio, el *cuexcomate* y el tanque de agua. El primero es un granero de maíz de origen prehispánico. En este granero u otro similar se deposita la cosecha de la familia, incluyendo la de los hijos casados que bajo el mando de sus padres desempeñaban la agricultura de manera integral entre todos. Generalmente, se colocaba al centro del patio, pero con la subdivisión por la herencia o venta fueron perdiendo esa centralidad.

El tanque de agua es un depósito que se llenaba a través de tuberías o que era acarreada desde las fuentes. Algunos le echan al tanque una que otra mojarra. Pegado a éste se ponía un lavadero para los trastes y la ropa. El agua utilizada se conducía por unos canalitos a los árboles y plantas. Estos tanques o piletas han sido siempre un lugar de encuentro y transmisión de información, particularmente entre las mujeres.



Figura 1. Distribución física de un patio de Tetelcingo, Morelos. Fotografía: Elizabeth Hernández Vázquez, 2011.

Como otro ejemplo de pérdida de la centralidad de ciertos elementos claves está la piedra del aire en Cuentepec, donde los patios originales tenían cada uno una piedra especial, en la que se ofrendaba a “los aires”. Al subdividirse el patio, unos quedaron sin la piedra referida, pero regresaban a ofrendar en la piedra de sus padres.

Las profundas transformaciones de los patios, provocadas por las severas limitantes que en las últimas décadas y su viabilidad para el autoabasto serán tratadas en el capítulo de “Punto de quiebre en la acción del autoabasto en los patios”.

LAS DIMENSIONES ANALÍTICAS DEL PATIO: RITUAL, SOCIAL Y PRODUCCIÓN
Entendemos que los patios pueden presentar múltiples dimensiones: una ritual, donde se celebra la llegada a los parientes difuntos, donde se entierran las placetas y los ombligos, entre otras prácticas; una social, como espacio donde se llevan a cabo las fiestas, las reuniones y

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

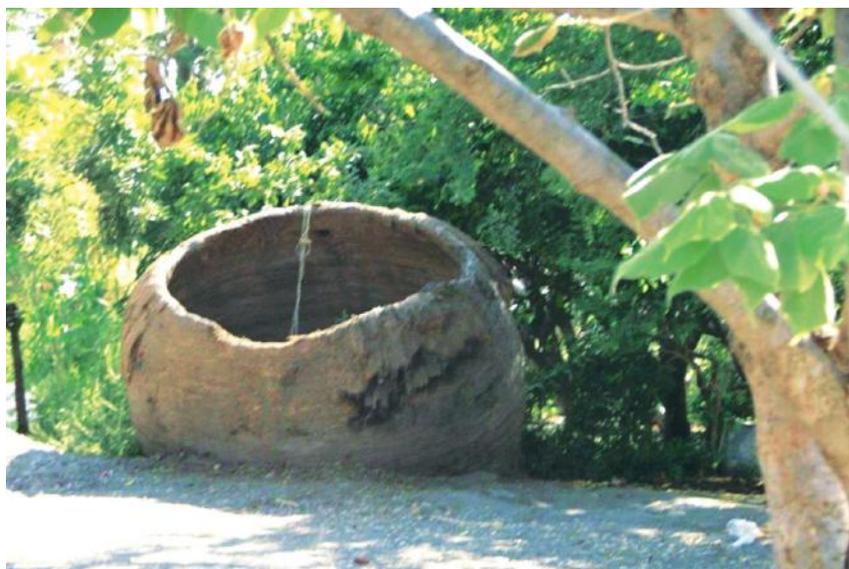


Figura 2. Restos de un *cuexcomate* de hoy. Chalcatzingo, Morelos. Fotografía: Luis Miguel Morayta Mendoza, 2006.

los acuerdos; y una productiva, donde se tienen plantas y animales de donde se proveen los miembros de la casa con múltiples objetivos. En Xoxocotla cuando algún miembro se casaba, se le designaba un espacio para construir su casa dentro del mismo terreno, cuidándose de dejar un área central libre y que se compartía.

Haciendo énfasis en la dimensión social, un sentido que le da importancia al patio es la posibilidad de la convivencia cotidiana con la familia, las visitas acostumbradas de los compadres, familiares, vecinos y amigos, cuando se reúnen familias para llegar a los arreglos de casamientos; en las visitas de protocolo, cuando se inicia una relación de compadrazgo para los bautizos; las levantadas de la sombra; las asambleas para arreglar los conflictos familiares, entre otros asuntos.

Los patios son los lugares donde se instalan los clecuiles o fogones para colocar las ollas de mole, echar tortillas, pelar el chile o hacer los preparativos para la fiesta, son un espacio de diálogo y acercamiento. Los patios y los “sitios” sirven para construir cocinas ampliadas

para preparar comida durante fiestas religiosas o momentos claves del ciclo de vida, como bautizos y bodas, y poner techos provisionales de palma o zacate para recibir visitantes especiales durante actividades rituales importantes. En este último caso pueden proveer espacios para que duerman los peregrinos de otras comunidades, o para uso de la misma familia durante periodos de calor intenso.

Durante el ciclo de peregrinaciones y celebraciones en los pueblos de Morelos, los patios de diferentes casas se conectan al confluir las actividades de muchos de ellos en el patio del anfitrión.

Un ejemplo visible es Tetelcingo, donde, durante las múltiples celebraciones realizadas a lo largo del año, los patios funcionan como centros de reunión para los diferentes acuerdos entre amigos, parientes y mayordomos. En el ámbito ritual, particularmente, durante la víspera de Semana Santa, hombres y mujeres se reúnen en la casa de quien “sacará” la fiesta ese año. En esta comunidad se acostumbra que aquella familia que se compromete a “sacar” la fiesta tiene que prepararse desde un año antes. Como ejemplo tenemos a los miembros de la familia Cera, quienes comentan que, conforme se acerca la fecha, tienen que ir haciendo modificaciones importantes en su patio, según sean las necesidades para el día oficial de su compromiso. En este caso, los espacios que antes funcionaron como chiqueros o gallineros ese día funcionarán para las mujeres como cocina, en donde se instalarán los fogones, las cazuelas, ollas y mesas para hacer las tortillas y tamales. Además, el espacio que se ocupaba hasta hace poco como tiradero de basura hoy funciona como almacén de leña para los fogones. También los lugares en donde se encuentra una pequeña área de vegetación se limpian para hacer espacio suficiente para los padrinos y mayordomos que llegaran el día de la celebración, que será hasta 2013.

Ya llegado el día de la celebración, se dice que se reúnen mayordomos y padrinos de las imágenes en casa de quienes “sacarán” la fiesta. Éstos permanecen en la casa durante tres noches, las mujeres se acomodan cerca del altar familiar, que llegan a ser grandes habitaciones construidas especialmente para dichas ceremonias.

La costumbre indica que las mujeres se deben sentar en petates a las orillas de la habitación, siempre dirigidas hacia el altar del anfitrión, mientras tanto los hombres se sientan en sillas a la entrada del mismo

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

lugar. En ambos casos conviven entre sí (hombres con hombres y mujeres con mujeres), bebiendo, comiendo y a ratos durmiendo un poco, dicen ellos “para pasar la noche”. Mientras tanto en el patio central se reúnen las mujeres con familiares y amigos de los anfitriones, preparando los alimentos que se ofrendarán en distintas horas de la madrugada a las imágenes. Es importante señalar que la mayoría de los alimentos que se entregan en dichas celebraciones son producto de sus siembras en huertos y patios. También se hace notar que la leña ocupada en los fogones para cocer los alimentos que se colocan en las ofrendas es entregada por los mayordomos al anfitrión de la casa, en una visita previa que llaman ofrenda de leña. La leña que se entrega es obtenida de diferentes maneras, algunos la recolectan en el campo mientras trabajan en sus tierras y en otros la obtienen comprándola en el mismo pueblo.

En estas visitas la presencia de las flores es también muy importante. Algunas, como el cacaloxochitl, conocida como flor de mayo, se utilizan siempre para adornar los altares. Estas flores en ocasiones se intercalan con flor de sempoalxóchitl o flor de miguelito. La flores provienen de los patios del encargado de las imágenes, así como de los parientes o amigos cercanos.

Los collares de flores son hechos por la gente más cercana al encargado de la ofrenda y se realiza en los patios, donde la socialización y enseñanza de la costumbre se transmite de ancianos a jóvenes. Otras flores empleadas en los altares son las gladiolas de diferentes colores, que son llevadas por mujeres y niños en cada una de las visitas, y que en gran parte son compradas en el mercado de Cuautla o en el mismo pueblo de Tetelcingo, a donde llegan comerciantes foráneos. En últimas fechas se observa una creciente utilización de arreglos florales hechos de rosas, aves de paraíso, claveles y otras flores que se manejan en tiendas de arreglos especializados.

La otra dimensión que queremos destacar es la productiva, entendiendo que el patio es un lugar donde la gente se provee, sea que tenga huertos al interior o tan sólo algunas macetas o jardineras. Se deja crecer, en muchos de los casos, la vegetación silvestre, se procura tener árboles para que den sombra, pero principalmente para tener una buena cantidad de frutas de la región. Los patios son un espacio

de autoabasto extendido más allá de lo alimentario, para otros usos, constructivos, rituales, medicinales, ornamentales, entre otros.

Como en muchas otras comunidades de la entidad, en Xoxocotla es común que se siembren de manera intermitente algunos surcos de maíz, calabaza y frijol en los patios, acompañados de pacholes con flor de *semportalxochitl*, terciopelo, jazmines, rosas y fulmina, entre otros cultivos, para las ofrendas a las imágenes a lo largo del año.

En los pueblos del Alto Balsas, durante la época de lluvias muchas familias siembran maíz, calabaza, chile, melones y sandía en parte de sus patios para las celebraciones de San Miguel; en casi todas las casas siembran *semportalxochitl* y otras flores para ofrendas en la iglesia. Esta producción podría pensarse como parte del fondo ritual que, de acuerdo con Erik Wolf, es uno de los que tienen que producir los campesinos para su subsistencia física y cultural. En los pueblos en la orilla del río hemos



Figura 3. Milpa de un surco, vocación agrícola. Xoxocotla, Morelos.
Fotografía: Marco A. Tafolla Soriano, 2012.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

visto plantas de huazontli en los patios de las casas, y muchas familias plantan árboles de lima o limones que riegan con agua del río para tener producción todo el año; otro árbol es el ciruelo agrio (xocotl), que produce un complemento importante de la dieta durante la época seca. La mayoría de las mujeres tienen macetas con hierbabuena, cilantro, albahaca y otras hierbas de olor. Los patios son espacios importantes para la actividad artesanal —la producción alfarera, trabajos de carpintería, la elaboración de mecates de ixtle (que existía en la zona hasta la década de los noventa), entre otras actividades—, y obviamente son importantes para procesar los productos de la milpa al final de la temporada agrícola.

Por otro lado, para protegerse contra las envidias y los males se tiene que contar siempre con ruda, cordoncillo, albahaca, floripondio, entre otras. En menor o mayor medida esto se puede encontrar en comunidades como Ocotepéc, Chalcatzingo y Tetelcingo. Igualmente, las barreras de floripondios y rosas que protegen la entrada al patio y a la casa de las maldades que voluntaria e involuntariamente se dirigen contra sus ocupantes.

En cuanto a lo medicinal se suele sembrar epazote, cilantro, muicle, orégano, tomillo y mejorana para males comunes de estómago, garganta e infecciones.

Para comer se tienen macetas con diferentes chiles, jitomates, tomates, ajos y cebollas, además de que todavía en algunas casas se dejan crecer las verdolagas y los pápalos, entre otros.

Y como frutales, los diferentes ciruelos, anonas, guanábanas, chicos, zapote negro, mango criollo y petacón, maracuyá, guayaba, limón criollo, naranjas, mandarinas, toronjas, papayas, tamarindo y otras más que de alguna manera no sólo se comen, sino que se venden para ayudar al sustento de la familia y de su gente, aunque no compartan el espacio físico de la vivienda.

Se mantienen árboles como guamúchil, mezquite, matarrata, cuahuilote, cacaloxochitl y el tzompantle, entre otros, para madera o sombra. Habría que destacar la importancia de la producción y apropiación de plantas, flores y animales en el patio, ya que creemos que presentan diferentes ventajas para las familias: para el autoconsumo de recursos vegetales y animales para varios usos (en el caso de la

alimentación, podemos señalar que se trata de productos limpios, ya que no utilizan agroquímicos o al menos no grandes cantidades; es una reserva significativa de alimentos que les permite no depender de su compra); pero tampoco son menos importantes los servicios ambientales, creando un microclima agradable para los miembros de la casa; como reservorio de material filogenético (material de origen vegetal que tiene valor real o potencial para la alimentación y la agricultura), que la gente siembra, planta o cuida porque son de utilidad para diversos fines o como sitios importantes de conservación de germoplasma *in situ*. Algunas familias expresan abiertamente que los árboles frutales de sus patios y huertas eran “su fuerte para sobrevivir”. Platican que la comercialización de los frutos llegó a ser una entrada muy importante de recursos. En Tepoztlán, por ejemplo, las ciruelas se daban en abundancia en los patios, las huertas y los espacios comunes en el campo. Los compradores venían en camiones a llevarse la ciruela cosechada. A veces los compradores contratan a lugareños para el corte de esta fruta. Podían contratarse los dueños de las huertas y patios para el corte. Las frutas de los árboles en el campo no tenían ni tienen un dueño en especial, cualquier persona podía ir a cortar ciruelos u otros frutos, el que llegaba primero era el que cortaba primero, hoy sigue la misma regla. ¿Quién sembró esos árboles en el campo?, ¿para qué?, ¿con qué idea de propiedad? En varias comunidades, como Chalcatzingo, después de la revolución zapatista se sembraron árboles frutales, guamúchiles en este caso, como un área de autoabasto colectivo en el campo. Los abuelos plantaron árboles frutales en sus patios, con el objetivo de heredar a cada uno de sus hijos y nietos, para que tuvieran “con que hacerse fuertes”, es decir, que les ayudarán de manera destacada a sobrevivir

El patio también constituye un centro de acopio de los recursos provenientes de actividades de autoabasto en lugares externos, que tarde o temprano van a parar a los patios, ya sea en forma de insumos, para su procesamiento, almacenamiento, consumo e incluso para su reproducción. Esta última, conocida como inducción, implica tomar un recurso de un lugar para colocarlo en otro, lo que generalmente se presenta en los patios. Las plantas trasplantadas del cerro o medio silvestre en los patios y huertos implican largos procesos de domesti-

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

cación, que, si bien pueden ser recolectadas en el campo, se prefiere su cercanía, como el copal en Tenextepango y las orquídeas en Hueyapan.

Esta práctica fue señalada por Nikolai I. Vavílov desde 1930, “los árboles frutales de México y Centroamérica están inmediatamente ligados a sus parientes silvestres, lo que supone una práctica de llevar recursos vegetales de las áreas silvestres al patio” (2012: 33).

Cabe señalar el caso de árboles como los llamados cucaracha o el *cuahuilote*, que sirven como cercas vivas que aún siguen siendo parte de los límites de los patios, huertos y parcelas en Xoxocotla. Es común que se prefieran postes de estos árboles que crecen en el campo o, en su defecto, sólo ramas que se cortan al regreso de las labores en el campo y que se plantan en la cerca, a un lado de los postes, ya que las ramas pegarán y crecerán dando fortaleza a la cerca y dando sombra. Una vez que han crecido los árboles que forman parte de la cerca viva, se podan y sus ramas seguirán formando parte de otras cercas, ya que es común compartirlas entre familiares y amigos.

La madera del *cuahuilote* es muy resistente, por lo que también es usada para fabricar los mangos de azadones, palas, hachas y hay quienes dicen que hasta sirven para timones de los arados que se usan para las labores del campo.

Hay árboles que surten de madera, como el *zompantle* o colorín, que tiene una madera fácil de tallar, ligera y resistente con la cual se fabrican los tambores para la danza de *tecuanis*, las máscaras para las danzas de moros y cristianos y de los personajes de la danza de *tenochmes*.

Es importante no perder de vista que las “plantas útiles” presentes en patios y huertos pueden proceder casi en su totalidad de la región, pero también se dan sus excepciones, ya que una persona amante de las plantas puede adquirir, en un viaje al exterior de su comunidad, plantas de otros lugares que introduce en su patio o huerto. Esta situación es muy común en la entidad, un ejemplo es el de los curanderos, que adquieren plantas medicinales de otros lugares, con las cuales enriquecen la variedad de sus huertos, siendo éste un medio para ganar prestigio (Margarita Avilés Flores, investigadora del Centro INAH-Morelos, comunicación personal, 11 de marzo de 2011). Al igual que los patios de los curanderos, los patios en general reciben constantemente aportaciones de amigos, familiares y vecinos que de

cerca o de lejos incorporan sus plantas como regalos o para la producción en mediería

Un buen patio es motivo de orgullo y señal de mantener lejos las amenazas por ser una familia unida, fuerte y de respeto. Los patios son también considerados como sanos, cuando se asolean las cosechas como el cacahuate o el maíz, al tener flores y plantas sanas, al estar en buenas condiciones para el disfrute de la familia. En Xoxocotla, es común que, si se ve ropa en los tendedores, es señal de que vive una mujer trabajadora que se convierte en un buen ejemplo. En Ocoatepec señalan que donde hay plantas “hay vida” y un patio con flores es una casa con mujeres que tienen alegría.

En muy pocas de las definiciones o intentos por demarcar el concepto de huertos y patios se considera la dimensión de las relaciones sociales que éstos potencian y la producción de abasto para el ritual. De ahí que hayamos decidido aportar al respecto con nuestra investigación.

LA TRADICIÓN INDÍGENA EN LOS PATIOS ANALIZADOS



Una dimensión de nuestro estudio sobre el autoabasto en patios y otros espacios que nos ha permitido entender qué es lo indígena ha sido la del *san ce* o “nuestra gente” (“la gente de uno”), para entender cómo la gente se allega de los recursos vegetales y animales que mantienen en sus patios, pero también cómo la producción obtenida ahí se intercambia con otros que pertenecen a las diferentes redes de relaciones que mantienen. Se entiende que los patios y su producción se encuentran dentro de una red de patios de parientes, paisanos y amigos, formando un sistema, por lo que su comprensión nunca debe hacerse de manera aislada.

La otra dimensión que nos ha dado claridad para entender las particularidades indígenas de los patios ha sido la ritual, ya que en ese espacio se obtienen recursos para desarrollar distintas ceremonias, pero también funcionan como escenario del ritual. En los pueblos del Alto Balsas, Guerrero, se observa un uso intensivo pero cambiante de los patios a través de los años, de acuerdo con la composición familiar y las actividades del grupo doméstico. Cuando se usaba adobe, carrizo y palma o zacate como materiales de construcción de las casas, las familias construían, desensamblaban y reconstruían cuartos, cocinas y *cuexcomates* dentro de sus patios con cierta frecuencia. Fue un tema de conversación constante narrar los cambios a lo largo de los años en esos espacios, de acuerdo con los cargos cumplidos, los matrimonios, los nacimientos y las defunciones dentro de la familia. El uso de materiales comerciales como una noción.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

En la dimensión ritual ponemos énfasis en aquellas ceremonias que se dan alrededor del nacimiento de la persona y del patio mismo como espacio, por ejemplo, lo que tiene que ver con los lugares donde se siembran o se cuelgan los ombligos, el entierro de las placentas y la siembra de ciertos árboles que reflejan el carácter de las personas.

LA “GENTE DE UNO” O “NUESTRA GENTE” EN LOS PATIOS

Uno de los ejes que atraviesa nuestra investigación ha sido la noción de la “gente de uno” para entender la construcción de los patios, en el sentido de cómo la gente consigue las plantas y animales que tiene en su patio, pero también quiénes consumen los recursos que ahí se obtienen.

La noción de *san ce*, que significa “uno solo” o “sólo uno grande”, se refiere a la unidad de un grupo que en adelante se referirá como la “gente de uno” o “nuestra gente”, una noción que ha sido retomada de los trabajos de Catharine Good. Este concepto *emic* es importante, ya que consideramos que proporciona pistas para entender la relevancia del autoabasto en diferentes espacios, particularmente en los patios. Good (2005a) reconoce que una persona forma parte de redes sociales que sobrepasan al grupo doméstico, es decir, aquéllos con los que se vive y se trabaja de manera cotidiana. La “gente de uno” incluye a otras personas con las que se tiene relaciones fuera del grupo inmediato.

Se trata de una red con escenarios diferentes, pero bajo un mismo principio: aquellos con los que se construye la vida y con quienes se tiene una historia de *trabajo compartido*. En ninguno de los dos casos, la residencia física en la casa o en el pueblo es necesaria, pues se incluye a los migrantes en diferentes partes del país y los Estados Unidos, así como amigos en otros estados.

La “gente de uno” son aquellas personas con las que se mantienen relaciones de intercambio recíproco activas, que no siempre coinciden con las relaciones de parentesco o compadrazgo. En éstas subyacen los sentimientos de “amor” y “respeto”, que se tienen que mostrar siempre en términos de intercambios de trabajo, ayuda o bienes, no son sentimientos abstractos, sino que se demuestran en las acciones concretas a lo largo de la vida.

Las redes de la “gente de uno” se alimentan de manera consciente a lo largo de la vida de una persona, buscando extender y ampliar el capital social en términos de calidad y cantidad de contactos para poder afrontar diferentes momentos importantes que van desde la puesta de las ofrendas, las fiestas, la migración, entre otras. Morayta *et al.* (2011) señalan que en esta red se reúne el *trabajo*, los compromisos, las lealtades, los sentimientos de pertenencia y los afectos.

Es importante enfatizar que “la gente de uno” no sólo incluye a los vivos sino también a los parientes difuntos, a los que se les entregan ofrendas en diferentes momentos, esperando a que éstos apoyen y den la “fuerza” para que les vaya bien, se tenga trabajo, que no se sufran enfermedades, entre otros. Esto no sólo se encuentra entre los nahuas analizados en los trabajos de Good, sino que también ha sido observado en población indígena que ha llegado a residir a Morelos, como los mixtecos de la Montaña de Guerrero quienes son muy enfáticos en mandar bonanza a través de las ofrendas.

Hemos puesto atención a esta noción, pues dentro de los intercambios que son parte constitutiva de la “gente de uno” o “nuestra gente” se distribuyen los recursos vegetales y animales obtenidos de diferentes espacios, especialmente aquellos que existen en cada patio, conformando una red de distribución. En este sentido, es significativo entender que un solo patio puede abastecer a un grupo amplio de personas que no siempre comparten un espacio físico para vivir, pero que sí mantiene relaciones de parentesco, amistad o vecindad, es decir, entre aquellos “con los que se hace la vida”. Con esta noción se quiere destacar que una persona puede abastecerse de lo que obtiene en su propio patio y huertas y también de otros que pertenecen a “su gente”.

Para dar un ejemplo, podemos señalar a una de las familias mixtecas de Santa Cruz Tacache de Mina, Oaxaca, asentada en el municipio de Ayala, que obtiene guachocote y guajes de una pariente que habita en la misma colonia, de otra que vive en una colonia cercana (Buenavista), ciruelas, y de otra de una colonia más lejana, té limón. La familia que recibe también intercambia con todos ellos maíz, calabaza y frijol, ya que cada temporal siembra la milpa, así como colecta guayabas.



Figura 4. Regalos en la huerta entre miembros de un san ce. Ocoatepec, Morelos.
Fotografía: Luis Miguel Morayta Mendoza, 2012.

Incluso los parientes difuntos y los santos también reciben flores y frutos obtenidos en los patios, por medio de las ofrendas que se realizan en diferentes momentos, ya que algunos grupos siembran o plantan diferentes flores para abastecerse de ellas en las fiestas importantes. Los mixtecos asentados en Morelos, originarios del municipio de Copanatoyac, utilizan un tipo de flor específico para las ofrendas a los difuntos que no encuentran en el estado, pero traen la semilla desde sus pueblos de origen y la reproducen especialmente para esas fechas en pequeños huertos, ya sea en el patio o en algún otro lugar donde tengan acceso para ello. Otro caso significativo es el de los patios de algunos mayordomos de Tetelcingo, que son espacios de abastecimiento de flores para diferentes ofrendas que se realizan a lo largo del año en los altares dedicados a las imágenes religiosas.

Las relaciones de la “gente de uno” no sólo se observan en el intercambio de lo producido en los patios, sino también en la construc-



Figura 5. Flor de San José. Flor ritual para el baile de las nontles al santito. Tetelcingo, Morelos. Fotografía: María Elizabeth Hernández Vázquez, 2011.

ción de estos mismos espacios. Es decir, lo que se tiene en el patio, plantas o animales, casi siempre son regalados, intercambiados, invertidos en medianía o hasta prestados por otra persona.

Se puede señalar el caso del patio de un campesino de la localidad de Tenextepango que al hacer la historia de los recursos vegetales que tenía en su patio se dio cuenta de los diversos orígenes de éstos y de las relaciones sociales que hicieron posible su presencia ahí. Observamos los siguientes orígenes: la palma datilera fue obtenida de las semillas del patio de los abuelos paternos del interlocutor; la planta de la moneda de un patio de un familiar de la línea materna; la guaya y la lipia fueron traídas por un familiar desde Yucatán; el ciruelo de Zaragoza, Puebla; las arecas, las tulias y los cedros fueron comprados en los viveros de Cuautla; los helechos y otros ornamentales de los patios de vecinas y amigas de la madre de familia; las plantas medicinales y condimenticias de Yautepec, Morelos; el copal, de los cerros; los plátanos y

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

guamúchiles se recopilaron de otros patios y campos que se encontraban en la localidad.

En este ejemplo se observa que la constitución de este patio fue resultado de una serie de intercambios de recursos realizados entre las redes de relaciones de cada uno de los miembros, muchos de ellos salidos de diferentes patios o simplemente comprados en algún lugar fuera de la región y regalados como recuerdo.

EL PATIO COMO ESCENARIO DEL RITUAL: PRÁCTICAS ALREDEDOR DEL NACIMIENTO DE LA PERSONA Y DEL PATIO MISMO, ENTRE LOS MIXTECOS ASENTADOS EN MORELOS, TETELcingo, XOXOCOTLA, TEPOZTLÁN Y TENEXTEPANGO

Una dimensión que se quiere destacar en nuestra investigación del patio es la ritual, ya que el patio es el espacio donde se desarrollan diferentes prácticas rituales que tienen que ver con el ciclo de la vida, con las danzas, las ofrendas a los santos, entre otras. Pero también como espacios de autoabasto de elementos que son importantes para esos momentos rituales: flores, frutos, puercos y gallinas

Los rituales y ceremonias que hay en los patios no sólo son numerosos, sino que su índole es muy diversa. Unos más que otros son manifestaciones de las ideas y creencias que orientan la vida de las familias. Algunas religiosas, otras no, pero todas suponen tanto en su preparación como en su ejecución, la participación en reciprocidad de varias familias y *san ce*.

Un ejemplo de esto son las prácticas rituales que se realizan en torno al nacimiento de la persona, particularmente relacionadas con los espacios elegidos dentro del patio para enterrar las placentas y los ombligos de los recién nacidos, así como la siembra de ciertos árboles cuando nace un miembro de la familia, con la intención de que éste refleje su estado anímico.

Se encontró en los espacios de los mixtecos de la Montaña de Guerrero asentados en Morelos la práctica del entierro de las placentas en alguna parte del patio, que se considera en adelante un espacio de “mucho respeto”, marcado con una concentración de plantas y flores. A los 15 días de nacido el bebé, se entierra la placenta con la presencia de un rezandero de la misma comunidad de origen, quien



Figura 6. Lugar donde se siembran las placentas en patios de mixtecos de la Montaña de Guerrero en Morelos. Fotografía: Adriana Saldaña Ramírez, 2011.

también vive en la colonia en Morelos. El trabajo del rezandero es hablar a los “aires malos” ofrendándole todo lo que ellos pidan, desde dinero hasta nueve memelas de frijol, velas, huevos y ramitas de azumiante. El objetivo de la ofrenda es solicitar a los “aires malos” que no le hagan daño al niño ni a la madre colocando ciertos elementos que acompañarán al bebé en su vida, por ejemplo, si es mujer se le pone una cacerola; mientras que, si es hombre, palas y herramientas, además libretas y lápices. Esta misma población también suele colgar los ombligos que se le caen a los recién nacidos en los árboles, entre más alto se haga mejor, ya que de esta manera los niños no tendrán miedo a subirse a los árboles para cortar algún fruto.

Encontramos una idea parecida en Tetelcingo, donde existe la creencia entre los ancianos de que cuando nace un niño, es necesario que el ombligo se cuelgue en algún árbol del patio familiar para asegurar que sepa trepar árboles y andar en el campo sin miedo cuando

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

sea adulto. En el caso de las niñas, el ombligo se entierra en cualquier parte del patio, porque se piensa que las mujeres se deben quedar en casa y no andar en la calle, cuando se case, se dedicará a las tareas del hogar

En cambio, en Xoxocotla cuando nace un nuevo miembro de la familia, hombre o mujer, se corta el ombligo y se prepara una pequeña ofrenda que consta de algunas semillas de maíz, calabaza dulce y de pipián, ajonjolí, frijol chino y frijol “del otro” (flor de mayo, negro, etc.) y arroz. Todo esto se mezcla con el ombligo del recién nacido en una servilleta hecha de manta. También se pone un pequeño bule lleno de agua, tequesquite y un trozo de copal.

Dentro del patio se escoge el lugar donde será enterrado el ombligo y se “rasca” con cuidado, siempre pidiendo permiso y perdón a la tierra por lastimarla. Durante el acto, como señal de respeto, se le pone la ofrenda arriba descrita pidiéndole que no niegue al dueño de ese ombligo alimento alguno durante su vida. Así, se le dice que al momento de la muerte el cuerpo de esa persona que nace, se “sembrará” (como se refieren al entierro) como una señal de correspondencia por lo que recibió en vida la persona.

Sobre la parte donde se sembró el ombligo y los otros elementos, se planta un árbol que previamente es escogido por los familiares. Para escoger el tipo de árbol, hay quienes dicen que la mamá durante su embarazo siente antojo por una fruta y, según las características del sentimiento, decidirá si lo que se le antojó es una señal de que ese árbol frutal debe ser designado para acompañar al recién nacido. También es común que la gente prefiera árboles como el mezquite, el guamúchil, el mango u otros que son resistentes a la sequía, de madera firme y frondoso.

Yo quiero un mezquite para que sea correoso, fuerte, resistente y con buenas raíces. Así mijo, aunque le corten sus ramas, siempre buscará cómo retoñar. No se le cierra el mundo (Magdalena Soriano Jiménez, comunicación personal, Xoxocotla 2012).

Algunos utilizan el término “endosar” para hablar de esta asignación de los árboles, pues se piensa que el árbol crecerá acompañando

al niño durante toda su vida, le brindará su fortaleza y protección. Por eso cuando el árbol de alguien se enferma, se cree que la persona está mal, física o espiritualmente.

Sobre la relación de intercambio recíproco entre la tierra y las personas, que se establece a partir del entierro del ombligo, existe esta narración del compadre mayor, Chamalio.

Hace tiempo, cuando se formó el mundo, se reunieron todos los dioses en asamblea, así como *orita* (ahorita), para ponerse de acuerdo. Discutieron y así se dieron cuenta de que era necesario formar el mundo. Así fue como todos en reunión, delante de todos, cada quién dijo lo que iba a poner. Uno dijo yo pongo esto, otro dijo yo pongo esto otro; y así todos fueron diciendo lo que cada quién iba a poner o lo que iba a hacer, vaya pues, lo que le tocaba a cada quien, para formar entre todos el mundo. Ahí mismo fue cuando la tierra dio su palabra de darle de comer al hombre toda su vida. Y ahí mismo fue donde el hombre también dio su palabra de darle de comer a la tierra con su muerte. Por eso, desde esos tiempos, nosotros sembramos y la tierra nos da de comer desde que nacemos, para que así, cuando nos morimos, nos enterramos para que la tierra coma nuestro cuerpo. Porque ya se había quedado pues, y se recordaba de ese acuerdo que tuvieron los dioses, así como *orita* nosotros, de formar el mundo y que cada quien cumplió lo que dijo, por eso estamos aquí, para seguir como ellos hicieron. Ora es triste, porque ya no cumplimos nuestra palabra. Ya no le damos de comer a la tierra, por eso ya no llueve cuando debe de llover, ya no hace aire cuando debe hacer aire, ya no llega el sol cuando debe de llegar. Porque ya no quiere cumplir con esa palabra. Que nosotros fallamos, porque también, hubo quienes no enseñaron a sus hijos a seguir con esa palabra, a cumplirla, ya nos enseñaron, ya les platicaron y ora, sí estamos como no querían que estuviéramos. Sufriendo por no saber cumplir, por romper nuestra palabra (Chamalio, comunicación personal, Xoxocotla, 2010).

Cuando se realiza la siembra del ombligo y se planta un árbol, se dice que es para que la persona tenga fortaleza y energía, a lo que también le dicen “sombra”.

Cabe aquí mencionar una práctica ya casi perdida en Tepoztlán y relatada por don Cándido de esa comunidad en el 2012. Cuando un

niño nacía con el “zurrón” era signo de la llegada de alguien con mucha suerte. El “zurrón” es la placenta que se expulsa completa, que hay que romper para liberar al recién nacido. Esto es muy poco frecuente, pero cuando se daba el “zurrón” se enterraba el centro de la milpa, o bien se secaba y se guardaba en una bolsita para que el nacido así lo llevara siempre consigo. Estas prácticas apenas mencionadas, conllevan aspectos de identidad, pertenencia y el manejo de fuerzas anímicas relacionadas con la tierra, los árboles, la milpa y la gente. Es decir, una clara vinculación entre los humanos, la naturaleza y las fuerzas sobrenaturales.

Es necesario apuntar que al transcurrir la investigación se fue haciendo evidente la dificultad de poder hablar de una práctica, una idea y un conocimiento como absolutamente indígenas. En muchos casos, sí hay cierta claridad, como en la tradición de enterrar y colgar los ombligos y placentas en los patios de Morelos. Pero en otras situaciones es difícil diferenciar si una manera de castigar un papayo macho, poniéndole ropa de mujer y regañándolo cuando no da frutos, es parte de la tradición indígena. Por ejemplo, la población campesina de Tenextepango, que no habla lengua indígena ni se considera como tal, reconoce que hace varias décadas se desarrollaban ciertas prácticas para hacer crecer a los árboles, que fueron contadas por sus padres y que actualmente poco se desarrollan. Entre éstas podemos encontrar cortes transversales en el tronco como “castigo”, que a decir de la gente funcionaba bastante bien. Otro recordaba la colocación de un calzón rojo a un árbol para que le diera “vergüenza” y diera buenos frutos, se le decía “no seas huevón, a ver si así ya sacas tus frutos”. El señor que comentó esto decía que él constató que la siguiente temporada el árbol se llenaba de frutos. Su padre lo hacía, pero él ya no de esta manera, aunque últimamente ha llegado a “castigar” a ciertos árboles, pero de diferente manera, como colgando racimos de plátanos o de limones de gran tamaño para que le pesen en las ramas y “se cansen”. En los testimonios del señor Miguel Capistrán se señala que su padre y sus abuelos enterraban la calaverita de un perro para que al árbol le diera “vergüenza” y diera frutos; también se solía poner en la tierra un poco de azúcar para que los frutos salieran dulces. Él reconoce que, aunque conoce estas prácticas, ya no llegó a repetirlas.

Estas mismas ideas las podemos encontrar entre los originarios de la mixteca baja oaxaqueña que habitan en la colonia Leopoldo Heredia, quienes tienen la creencia de que cuando los árboles no dan, entonces se les debe pegar con una rama y regañarlos: “no seas flojo, si no das, te voy a cortar” o también se le puede poner una prenda de ropa de la hija más alegre o “la más loca” para que “se contagie de alegría y dé”. Esto se debe realizar específicamente un Sábado de gloria.

Esta versión es una variante de lo hallado entre la generación más grande de la población local de Tenextepango, sin embargo, los mixtecos de Oaxaca son más precisos en el día en que se debe hacer y las prendas de los miembros a colocar. Sin embargo, sigue la misma lógica de que el árbol tiene la capacidad de entender y que el “castigo” será eficaz para que dé frutos, pues esa “es su misión” o “es su trabajo” dicen. Al no dar frutos, entonces se concibe como flojo.

EL PATIO COMO ESPACIO DE AUTOABASTO PARA EL RITUAL:

EL CASO DE TETELcingo

Tetelcingo es una población originaria de tradición nahua, con una gran riqueza cultural, en donde la “gente de respeto” mantiene una serie de conocimientos y creencias que destacan la importancia de la convivencia y de conservar el medio ambiente, así como regulan la participación de la comunidad en rituales y ceremonias que se realizan a lo largo de todo el año.

En esta población se presenta un elaborado sistema veneracional a Cristo, la Virgen y los Santos que demanda el suministro de elementos como las flores, los animales, la leña y otros más en sus procesos rituales. Cuando son dirigidos a los santos se acostumbra a mover las imágenes cada veinte o veinticinco días, durante todo el año, visitando cada una de las capillas del pueblo, en un recorrido que inicia y concluye en el Calvario. Una noche antes del traslado de las imágenes, llamada *veluria*, se reúnen en la capilla en turno, donde la “gente de respeto” va llegando poco a poco a partir de las ocho de la noche. Cabe mencionar que los mayordomos anfitriones se preparan previamente con bebidas y comida, además de preparar el altar para recibir el *huentle* que consiste en una bandeja de madera con plátano largo armado en siete niveles intercalado con pan virote, adornado de flores de *cacaloxo-*

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

chitl, veladoras, pan en forma de borrego y la música de un violín. Es importante resaltar que, para la realización de estas actividades, es sumamente significativo el trabajo entre todos, hombres y mujeres se distribuyen las tareas, quien no participa es mal visto, pues éste “no está sirviendo con gusto al santito”.

Para la distribución de las tareas, los anfitriones suelen reunirse en el patio de la casa de uno de los mayordomos, o bien en el atrio de su capilla. Aquí mujeres y hombres organizan las labores para la limpieza o preparación de los alimentos para el día de la visita.

Las mayordomas, se organizan para aportar, el día de la visita, una porción de piloncillo, maíz, cacao, pollo hervido, chile, tomates, pipián, sal, frijoles y tamales de frijol ya hechos, incluyendo otros elementos como ollas, botes, coladeras y cucharas para hacer más fácil la tarea de la preparación de la comida que se ofrecerá a los santitos. En el caso de la comida algunos de los elementos son producidos en los patios de las familias, para estos momentos especiales. Hoy esta capacidad de autoabasto se ha reducido de manera significativa debido a la conurbación y subdivisión de los predios, entre otras razones. Sin embargo, las familias que están vinculadas al sistema de cargo religioso procuran en lo posible producir flores para los procesos rituales.

El mismo día del traslado de las imágenes los mayordomos se reúnen durante la mañana para cortar la flor de *cacaloxochitl*, recolectada frecuentemente en los patios familiares o bien en los atrios de las capillas. Éstas se cortan y se colocan en cubetas, que a su vez son cubiertas con servilletas de tela mojada para conservarlas frescas. Después del corte se reúnen en el patio de la casa de una de las mayordomas para ir ensartando con hilo de cáñamo cada una de las flores, con mucho cuidado hasta formar grandes collares de flor, que más tarde adornarán a las imágenes de la capilla.

El valor que se le otorga a las flores entre las comunidades de tradición indígena se ve reflejado en sus tradiciones y en su vida diaria. Con frecuencia se observa que la utilización de flores y plantas de diferentes especies en los diversos momentos de su vida ritual y reproductiva como del nacimiento, casamiento y muerte de una persona siguen siendo fundamentales. De la época prehispánica se encuentran registros en donde se menciona la importancia que tenía las flores entre

los distintos grupos sociales, entre los altos mandos y a sus dioses. De acuerdo con Doris Heyden,

Era costumbre de estos indios ofrecer gran número de flores en las fiestas de sus dioses; se consideraba expresión de grandeza presentarse con ramilletes en las manos, y como signo de respeto se ofrecían ramilletes, guirnaldas y collares de flores a las personas de autoridad, costumbre que todavía se conserva en las festividades religiosas de los pueblos (2002: 23).

Una de las flores de especial importancia para las celebraciones en Tetelcingo, la de San José la cual se tienen que conseguir el mismo día del festejo, en alguno de los patios de los mayordomos o de los parientes de los encargados que logran cultivarla, para ocuparla en la ofrenda durante la *veluria*. Hay testimonios de algunas familias acerca de que este tipo de flor es muy difícil de cuidar, cuando las mujeres logran cultivarla en sus patios, suelen dedicarle muchos cuidados hasta que ésta se vuelve maciza y resistente.

La flor de San José tiene un papel muy importante entre las *nontles* (mujeres que ocupan un lugar muy alto en la jerarquía religiosa y social en esta comunidad). Su trabajo (responsabilidad) es prepararlas para bailar con ellas a medianoche el xochipitzahua (flor delgada). El objetivo del baile es adorar a la imagen para poder sacarla en procesión al día siguiente sin dificultad. La flor de San José es tejida con hojas de *toto-moxtle* en varitas de madera. Se colocan cuatro flores en cada varita y al final se amarran en forma de cruz. La idea es hacer una por *nontle* de cada capilla (cinco). Una vez terminadas, se acomodan con cuidado en cada una de las bandejas de madera con una servilleta de tela blanca a un lado, una cera y una sonaja que más tarde portarán sólo las *nontles* a medianoche.

En el caso de los mayordomos, estos se encargan del altar, es decir, tienen que limpiar la capilla por dentro, quitar flores marchitas y ceras derretidas, limpiar las imágenes y preparar agua para los floreros, ya que ese día se espera la llegada de una gran cantidad de flor de gladiola.

La presencia de las flores en los altares de todas las capillas y de la iglesia mayor es continua, la gente suele colocar rosas, gladiolas, crisantemos, claveles y nube durante todo el año. Sin embargo, es du-

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO



Figura 7. Flor de San José: entretejiendo la flor ritual para el baile de las *nontles* al santito. Tetelcingo, Morelos. Fotografía: María Elizabeth Hernández Vázquez, 2011.

rante el periodo de semana santa que es visible la utilización de otros elementos, como los productos de la tierra, cosechados de la temporada: sandía, melón, naranja, calabaza, chayote, pequeñas macetas con germinado de *chía* y matas pequeñas de maíz. Por otro lado, se hace notar la presencia y colocación de una planta en particular, que no se ve el resto del año, ésta se conoce por los habitantes del pueblo como *mastaro*, misma que tiene apariencia de alfalfa y un fuerte aroma que impregna el lugar. Ésta se recolecta en campos de otros pueblos como Santa Inés y Casasano por los mayordomos de la capilla del Calvario

y por gente del pueblo que se desea ayudar. El *mastaro* se coloca por debajo de la cuna que en realidad es la representación de Jesús en su urna y que también es conocida en otros lados como el Santo Entierro. Según la información de los mayordomos, esto se debe a que en esos días se representa el sufrimiento de Jesús, y por lo tanto hay, que confortarlo con olores agradables, de plantas, flores y frutos;

sí, sí todo lo que se pone en las ofrendas o *huentle*... lo que usted ve pues, es lo que vamos sembrando en nuestras tierras y lo que hacemos es agradecer a Nuestro Señor... por ejemplo, no vio que en la fiesta se da elote hervido... es por eso que agradecemos porque eso fue nuestra producción... igual la calabaza... y así con todo... (Pedro, comunicación personal, Tetelcingo, 2011).

Según referencias de los habitantes del pueblo, los olores son trascendentales para la adoración de las imágenes, de ahí que las flores, la comida y el sahumerio nunca deben de faltar. El uso de los elementos de buena presencia y de buen aroma que se colocan en las ofrendas a las imágenes en Tetelcingo, es tan importantes en la actualidad como en épocas anteriores. Retomando brevemente el trabajo de Doris Heyden sobre el simbolismo de la flor en México, y haciendo referencia a la importancia de la presencia de las flores en los altares, podría entenderse que esto también se debe a una cuestión social, política y obviamente ritual ya que los antiguos consideraban que “la flora representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, la amistad, el señorío, el cultivo en la guerra, la misma guerra, el cielo, la tierra, un signo calendárico” (Heyden, 1983: 3).

Otro ejemplo que ilustra la presencia de las flores en las celebraciones es durante la fiesta patronal de la comunidad en el mes de octubre, las flores se obtienen, en algunos casos, sembrándolas en pequeños pedazos de sus tierras de sembradío o en sus patios caseros. Los demás elementos que nunca deben faltar son los alimentos preparados por las mayordomas encargadas de la capilla que se colocan en las ofrendas, estas comidas preparadas como el mole verde, atoles de maíz, frijoles, pan en forma de borrego, entre otros, se preparan durante las primeras

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

horas del día de la celebración en el atrio de la capilla. También se menciona que durante estas festividades es común que se construya arcos de carrizo o madera, decorados de diferente manera. Algunos los decoran con flor de pericón recolectado en el campo y otros con ramas de sorgo, maíz, calabaza, melón, naranjas, plátano, caña de azúcar y chayotes de sus cosechas, además pan en forma de borrego que mandan hacer. Estos arcos se encuentran a cargo de las familias de las casas, en donde la imagen descansara durante la procesión.

En Ocotepéc, durante la Semana Santa, se usan diversas plantas y frutos, que en su mayoría provienen del autoabasto de las familias. La veneración y cuidado del Santo Entierro en la capilla de la Candelaria puede mostrarlo.

En esta comunidad existen varios circuitos de procesiones en que las imágenes alusivas a la Pasión de Cristo son reunidas en la parroquia. Arcos, altares e imágenes son revestidos de flores y frutos, algunas provienen de los patios y huertos. El sábado de gloria las imágenes son llevadas a las capillas donde se resguardadas todo el año. Cuando la imagen del Santo Entierro regresa a la capilla de la Candelaria, el atrio y la fachada se adornan con flores rojas, especialmente bugambilias, que provienen de los patios de los encargados y otras familias del barrio.

En Coatlán del Río, entre el martes y el jueves de la Semana Santa, en el atrio de la parroquia se construyen unas estructuras hechas de hojas de plátano de los patios y huertas, tule de las lagunas vecinas, cucharilla de Puebla que consiguen intercambiando por gladiolas de los huertos y sembradíos de Coatlán del Río. Estas estructuras se llaman “huertos” y en ellos se resguardan diferentes imágenes de Cristo en sus últimos días. Se adornan estos huertos con pencas de plátano, y se colocan como ofrendas: cajas de mameyes, pan, chico zapotes y sandías que vienen de las huertas y de algunos patios. Luego se reparten conteniendo algo de la fuerza sagrada de las imágenes. De las paredes cuelgan coronas hechas con cucharilla, flores de *sempoalxochitl* y ruda en algunos casos de sus patios y huertas, estas coronas también se reparten entre los visitantes. Éstos son algunos ejemplos de lo que proveen los patios y huertos a la vida ritual.

AYER Y HOY

Hasta la primera mitad del siglo xx, los patios y las huertas en Morelos rendían una abundante producción con la que se cubría buena parte de las necesidades alimentarias, curativas, económicas, rituales y de ornato, casi siempre en un marco de intercambio con la “gente de uno”.

De esos ayeres se menciona que había un gran abasto de agua, en muchos casos suficiente para mantener grandes patios o huertas; además de amplias y grandes extensiones de tierras en donde se cultivaban productos para el autoabasto familiar y para el comercio a menor escala. Hoy en día pocos conservan esa situación, ya que, en algunas regiones grandes, empresas y *brokers* comerciales han llegado a rentar sus tierras para cultivar sólo un tipo de producto con fines de exportación o de consumo urbano, limitando la realización de otros cultivos de temporada que eran importantes para la alimentación de las familias. Por ejemplo, plantas silvestres como el alache, el pápalo, los quintoniles, además de algunos animales como la iguana, el armadillo, la ardilla, víboras y otros, que anteriormente se designaban al consumo familiar, y que hoy en día son eliminados y ahuyentados por los fuertes fertilizantes empleados.

En muchas comunidades de Morelos existen como testigos de esta época apantles y canales, cuyos cauces ahora secos fueron en su tiempo desviados para surtir nuevas manchas urbanas, o quedaron enterrados sin consciencia de lo que se estaba destruyendo bajo las nuevas calles y casas en manos de nuevos empresarios urbanos de bienes raíces.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

Un habitante de 65 años de Ocotepc manifestaba:

No nos dimos cuenta de lo que estaba pasando, de lo que estábamos perdiendo. Teníamos todo, huertas que daban seis clases de duraznos, seis de guayabas, ocho de plátano. Había uno que había que ponerle horquetas porque las ramas no soportaban el peso de las pencas. Teníamos limones, naranjas agrias para cocinar y naranja dulce para la ofrenda. Cuajinicuiles [vainas], colorines, cuatecomates, ciruelas, hongos de cazahuatc, había mucho café, una parte la bebíamos y otra la vendíamos. A veces tomábamos té de hojas de limón o de naranjo de los árboles que ahí crecían. El olor de las plantas como el de los pápalos, el epazote y el anís de campo eran muy penetrante. Con sólo rozar el pantalón, se impregnaba de su olor. Hoy preferimos comprarlo (Lucio Paredes, comunicación personal, Ocotepc, 2011).

Algunos tienen cafetales en sus patios y llevan el grano a vender a las cafeterías, pero sólo lo hacen unos cuantos. En época de lluvias, se aprovechaban algunas de las plantas que crecían entonces: verdolagas, cuauhzontles y en la milpa, alaches, pipichas, pápalos, quelites entre otros. Hoy la gente los arranca y los tira a la basura para que sus patios luzcan limpios y ordenados, no con maleza. Se daban rosales, bugambilias, *sempoalxochitl*, nochebuenas, dalias, flor de muerto y miguelitos.

La gente tenía sus animalitos, pollos, puerquitos, guajolotes (no todos porque son difíciles de criar). Uno que otro tenía sus chivos y borregos.

En los patios se alzaban los *sincolotes*, enormes graneros hechos de pedazos de ramas. Venían de varios pueblos, inclusive del Estado de México, para ayudar en la pizca de los extensos sembradíos de maíz. Hoy sólo algunos siembran para que haya elotes en pequeños espacios. Anteriormente había producción porque se tenía tiempo y gente dispuesta.

Existe también la nostalgia en cuanto a la forma o distribución de los patios, según algunos testimonios de habitantes de Tetelcingo, antes era común ver un patio amplio con cuartos construidos alrededor; el altar, el fogón, el gallinero o el chiquero, el área de la leña, así

como el espacio en donde se almacenaba el maíz o el frijol cosechado, también era normal cuidar plantas que crecían o se sembraban por la familia. Se refiere que lo que antes era la calle, se tomaba como una extensión de sus terrenos, de cual se hacían distintos usos.

Algunos pobladores mayores de 60 años de Tetelcingo recuerdan que cuando eran niños no existían las calles pavimentadas, que antes sólo eran caminos apenas delineados, en donde era común ver burros o caballos transportando la leña e incluso ver cerdos o ganado, además de usar las calles como extensiones de sus terrenos, en donde se extendía el zacate o las hojas de maíz a secar a pleno rayo del sol. Actualmente, esta práctica de secar las hojas de maíz aún se conserva, ya que en su mayoría la venden como hoja para hacer tamales en la central de abasto y en el mercado de Cuautla.

Esta estructura como forma de vida pasada aún se encuentra presente entre los más viejos, quienes con frecuencia siguen conservando sus casas en el centro del pueblo. Sin embargo, la entrada de la modernidad ha generado cambios en muchos aspectos de la vida de los tetelcingos, puntualmente en el sentido arquitectónico y fundamentalmente, en el aspecto alimentario de las nuevas generaciones. La llegada de remesas de los hijos que trabajan “en el otro lado” han posibilitado la compra de estufas (que van en el lugar del fogón), tanque de gas, el refrigeradores a la entrada de la casa y las televisiones de plasma y estéreo. Además, las nuevas generaciones, construyen casas de dos pisos en las que el patio pierde centralidad. Según el testimonio de doña María dice:

mi hija hizo una casa y su cocina es muy grande a mí no me gusta, prefiero mi fogón la comida se hace mejor y queda más rica, además para que quiero una casa tan grande, soy feliz con lo que tengo (comunicación personal, Tetelcingo 2012).

Lo que ayer era común, un patio de grandes dimensiones, cuya estructura era fundamental para la reproducción física y social de la familia, la enseñanza, el autoabasto y el ritual, hoy en día comienza a fracturarse en muchas de las comunidades de tradición cultural indígena.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

Así pues, la mayoría de las poblaciones mencionadas a lo largo de este ensayo muestran que el tiempo y la modernidad han ido cambiando muchas cosas en su vida cotidiana en comparación con décadas anteriores. El 'ayer y hoy' se entremezclan en los patios de las comunidades trabajadas por los miembros del equipo.

PUNTOS DE QUIEBRE EN LA ACCIÓN DEL AUTOABASTO EN LOS PATIOS

En el trabajo etnográfico hemos puesto énfasis en entender cómo distintos procesos que ha vivido nuestra entidad, tanto económicos, políticos y sociales, han afectado la acción del autoabasto en los diferentes espacios, a decir de Caballero *et al.* (2010) no hay estudios suficientes sobre el impacto de los procesos de cambio socioeconómico y cultural en los huertos, que evidentemente han modificado su estructura y función, a lo cual apunta nuestro trabajo al tratar de entender los puntos de quiebre.

Consideramos que el estudio de los patios, en algunos autores concebidos como huertos familiares, puede apoyar como dice Víctor Toledo a la construcción de hogares autosustentables, sanos y seguros, revirtiendo de esta manera una crisis ambiental a partir de los recursos con los que las familias cuentan en espacios manejables. Influyendo en un grado de independencia en la obtención de diferentes recursos como los alimentarios, pero también de otro tipo como los medicinales, los elementos para el ritual, y para la construcción, entre otros.

Los patios son espacios dinámicos, que cambian y se transforman a lo largo del tiempo, de acuerdo con el momento del ciclo familiar en que se encuentre el grupo que vive en el terreno y a causa también de otros factores, como los procesos económicos y sociales que se viven en las diferentes regiones.

A lo largo del siglo xx se transformaron las relaciones de los pueblos, las familias y los individuos con la naturaleza. Un punto de quiebre se sitúa cuando esta vinculación perdió centralidad en la vida de las colectividades y las personas, muchas veces de manera dramática y con serias consecuencias en contra de la existencia física, cultural y social de los pueblos. El cambio se generó y aceleró a través de las políticas y las exigencias económicas impuestas por grupos y sistemas dominantes. Los productos del campo que se destinaron al mer-

cado siempre tuvieron un precio deprimido para el productor, ya sea por las políticas impuestas que favorecían a las industrias y grandes empresas o por los intermediarios, comerciantes que se interesaban en la acumulación de capital. Los gobiernos mantenían un precio bajo del maíz y de otros alimentos del campo y de los patios para mantener los salarios bajos y favorecer a la industria y otras empresas. La codicia de los intermediarios ha construido fortunas de todo calibre. Frente al creciente costo de vida, depender de la agricultura resultaba insuficiente para la subsistencia de las familias. Así que los miembros de éstas se involucraron poco a poco en actividades que les redituaran mayores ingresos, lo que derivó en una ruptura de las relaciones con la naturaleza.

En las últimas tres décadas, se aceleró el cambio en la manera de valorar aspectos de las tradiciones culturales indígenas, sobre todo en las generaciones más jóvenes. En la educación escolarizada, sobre todo en los niveles básicos y medios se da un importante énfasis sobre el valor superior del individuo sobre lo colectivo; la valorización de modernización como superior a las tradiciones culturales, el mercado libre como referente de lo deseable sobre los valores del bien común. Los diferentes proyectos educativos han permeado y fortalecido la idea de superarse mediante el abandono de la identidad cultural y de una parte de su patrimonio intangible. Se puede reconocer el valor y lo profundo de las raíces indígenas, la grandeza del legado de nuestros antepasados, pero, sin embargo, es importante dar paso al progreso. ¿Cuál progreso? El que se ha definido desde las instancias gubernamentales y empresariales como el único y necesario, a pesar de los sacrificios que eso representa.

Después de la devastación de los pueblos surianos por las epidemias y las constantes expediciones punitivas en contra de las bases de apoyo del Ejército Libertador del Sur, pareciera que todo el discurso estaba enfocado a señalar que las consecuencias dramáticas tenían que ver con la decisión de levantarse en armas contra la opresión y reclamar “Libertad, Justicia y Ley”. Eso llevó a que se impusiera un discurso hegemónico que hablaba de construir la paz reconociendo el valor de los valientes zapatistas que decidieron deponer las armas, sacrificando sus ímpetus por el bien de los demás; en contraparte, el asesinato de los líderes revolucionarios que no dejaron de luchar se justificaba como

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

un mal necesario, pues ya habían sido muchos años de guerra. Como dice el corrido sobre la muerte de Cirilo Arenas, de don Samuel Margarito Lozano,

Triste fin el de este jefe
que no se pudo salvar
pero hay cosas necesarias
para que llegue la paz

Algunos de los excombatientes que sobrevivieron trataron de mantener una buena relación con el Estado, concediendo, y a la vez manteniendo demandas que no los pusieran en peligro. Éstos establecieron una serie de relaciones que permitieron que sus hijos accedieran a las nuevas escuelas, como la Casa del Estudiante Indígena. De ésta surgieron las primeras generaciones de maestros que regresaron a los pueblos a dar su enseñanza y una buena dosis de principios de igualdad, justicia y orgullo por el pasado indígena. Ser dignos herederos, implicaba estudiar para ser alguien en la vida y aspirar a una vida “civilizada” con menor resistencia a los estilos de vida occidentalizados. La “modernidad” fue llegando paulatinamente a los rincones donde se gestaban los vínculos identitarios.

La casa tradicional se caracterizaba no sólo por los materiales (chimal, aguasol, zacate de arroz, teja, tejamanil, adobe, cartón negro o de palma) con los que estaba hecha sino por la estructura en la que el patio cumplía con una función central (véase anexo 1, croquis A).

Era común que, si algún miembro se casaba, se le designara un espacio dentro del terreno para que edificara su casa. A veces se construían *clecuiles* o fogones en cada familia nueva o se compartían la cocina, el patio, el corral, el zacatal y el *cuexcomate* o troje, esto fomentaba una relación muy estrecha entre familias que habitaban un mismo terreno. (véase anexo 1, croquis B).

Cuando ya no cabían, se apartaban en algún terreno adquirido con ayuda de la familia y se comenzaba a fincar de la misma manera. Así se garantizaba que la transmisión de la identidad cultural se diera en estos espacios de generación en generación (véase anexo 2, croquis C).

Algunos miembros de las familias empezaron a adoptar los nuevos modelos o estilos de vida que se enseñaron en las escuelas. Estos nue-

vos modelos coincidían con los que se promovían en las primeras radios y televisiones que llegaron al pueblo, y no sólo se manifestaron en los cambios de la forma de vestir, en la música que escuchaban, en las formas de bailar, si no que se empezó a consolidar en la concepción del espacio en el que se vive y se hace la vida. Se rompió el vínculo y el compromiso con la tierra y la vida misma, se fue olvidando.

Las bondades del estilo de vida moderna emancipaban del compromiso con la comunidad, construyendo la idea de que el trabajo en el campo era sinónimo de pobreza, de poca aspiración en la vida.

El señor Claudio Salamanca, quien fue de las primeras generaciones de jóvenes que tuvieron que salir del pueblo para hacer su servicio militar, nos comentaba que cuando les entregaron su cartilla, los miembros de las fuerzas armadas les insistieron que ya habían cumplido con su servicio y que a nadie más debería prestarlo, refiriéndose a aquel que se daba al pueblo por tradición y compromiso.

Fueron muchas las vías que llevaron a erosionar esa consciencia colectiva primero, y por consecuencia, el vínculo con la tierra y el territorio, con lo que se le arrebataron pilares a la identidad. Otro factor de quiebre ha sido que se privilegie la comida industrializada sobre la comida de origen más natural, especialmente la que se produce en patios, huertas y espacios silvestres. Cada vez más, las familias, empezando por los más jóvenes, fueron perdiendo afición por los sabores y olores de los frutos y productos silvestres, así como el aprecio por las actividades agropecuarias. Esto a su vez ha creado una tensión entre generaciones, agravada entre los que no salen del pueblo y los “ilustrados” que han vivido fuera de él.

Las nuevas casas, asimismo, se convirtieron en el reflejo de las personas y las familias, que empezaban a tener diferencias respecto de su construcción y uso. No había producción en los patios, sino jardines con pasto, plantas de ornato, sin tierra a la vista. Asolear la cosecha en el patio ya no era valorado, ahora un garage y un zaguán marcan la diferencia. Si antes todos tenían acceso a lugares comunes, ahora se separaban físicamente, marcando no sólo límites y colindancias, sino también su desapego a la vida colectiva y a la tierra. El trabajo con los demás, que implicaba construir la vida cotidianamente, fue visto como inútil y anacrónico, fue surgiendo la sala como

lugar de reunión reemplazando el patio en algunas de estas familias (anexo 1, croquis D).

Como lo relata Víctor Hugo Sánchez (2011), el punto de quiebre en el área noreste de Cuernavaca se dio como consecuencia del establecimiento y funcionamiento del parque industrial CIVAC. Esta subregión pasó de ser un bello escenario de campos agrícolas, con abundancia de agua a, un centro urbano muy densamente poblado, con un alto grado de contaminación en sus aguas, al punto que actualmente está prohibido sembrar cualquier producto alimentario, sólo se cultivan flores de ornato.

El caso de Chalcatzingo, descrito en el apartado “Nuestra mirada sobre los patios”, muestra claramente las transformaciones a las que nos hemos referido, sólo había que agregar un aspecto: La agricultura después del GATT y del TLCAN tuvo un desplome considerable por ser poco rentable y muy costosa. Esto llevó a emigrar a la mitad del pueblo a Estados Unidos, Canadá y a varias partes del país. Si bien esa situación puso presión sobre la agricultura, la explotación de los patios siguió siendo importante. Lo que quedó de la agricultura se continuó realizando con las remesas de los emigrados y un pálido apoyo gubernamental. La tragedia constante que los lleva y trae al punto de quiebre es la comercialización acaparada y manipulada por grandes comerciantes y sus agentes intermediarios.

En Ocotepc, durante la década de los sesenta del siglo pasado, la agricultura se fue abandonando de manera acelerada. En los enormes y muy productivos campos de cultivo se fueron perdiendo las cosechas por los robos que hacían personas que vivían en los límites de esos campos y era casi imposible estar vigilándolos. Además de ellos, otros sectores de la economía se abrieron con el crecimiento de la ciudad de Cuernavaca hasta que Ocotepc quedó conurbado. Ya los habitantes de este pueblo habían tenido que abandonar la explotación del bosque, por la veda forestal, con lo que desapareció la venta de leña y carbón que hasta 1950 daba el sustento a la población. En cuanto a los patios, éstos se volvieron más malos. Fue hasta después de 1930 en que el pueblo de Ocotepc, en convenio con la familia Legorreta se surtió de las abundantes aguas de un pozo financiado por esta familia, a cambio de dotar de agua a los fraccionamientos de los Legorreta.

El pueblo se ha surtido intermitentemente de agua del manantial de Santa María Ahuacatlán, como otros pueblos de la región. Cada uno de ellos tenía una cruz junto al manantial que enfloraban el día 3 de mayo. Con todas estas dotaciones los patios se llenaron de árboles frutales, plantas sembradas y las que salen en época de lluvias. El punto de quiebre fue, por un lado, la subdivisión de los patios obligada por el aumento poblacional. Por otro lado, la imposición de las nuevas formas de uso de las viviendas, forzando una fragmentación de los espacios antes usados en común. Se ha venido dando una fuerte tensión entre los que mantienen el uso comunitario y los que quieren vivir lo más independientemente posible. También se da una fuerte tensión entre los que siguen procurándose cierto autoabasto de sus patios y a quienes se les ve vendiendo fruta afuera de sus portones, y los que meten maquinaria pesada para nivelar los terrenos en donde se va a fincar una casa. En esta operación de nivelación, las máquinas arrastran la tierra fértil fuera de los patios, revuelta con las piedras y los escombros en calidad de cascajo de relleno.

En Xoxocotla, por ejemplo, el cambio más intenso ha sido en la última década del siglo pasado. La mayoría de las casas prácticamente han perdido los espacios que responden a la actividad agrícola y ganadera, ya no se ve un *cuexcomate* en uso y los que aún quedan están de recuerdo. Los corrales sólo existen en las casas de la periferia. Son comunes los garages que pueden ser usados para guardar las herramientas del campo, la camioneta o el vehículo que usan para la carga. Es común que en esos lugares se instalen comales grandes con fogones de gas para poner pequeños negocios familiares como puestos de tortillas, gorditas, quesadillas y demás antojitos. Las casas en el pueblo han dejado de construirse con materiales de la región, siendo sustituidos por bloc, cemento, concreto y demás materiales comerciales. Aun así, las casas con diseños y materiales modernos, y hasta con aire acondicionado, mantienen un patio amplio para no sentirse encerrados o que se “ahogan”.

Otro caso es el de los patios de la población nativa de Tenextepango, al oriente del estado, que presentan grandes transformaciones desde los ochenta, cuando aparecen los pasillos “encementados” que eran más estrechos y definidos que los pisos de tierra que los caracte-

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO



Figura 8. Patio modernizado. Xoxocotla, Morelos. Fotografía: Marco A. Tafolla Soriano, 2012.

rizaban en décadas anteriores. También desaparecieron las tradicionales trancas y aparecieron los zaguanes, que, a diferencia de las primeras, evitan el tránsito por los diferentes patios de los vecinos. El tanque de agua, en la mayoría, fue derrumbado. Pero el patio no cambió aislado de la casa en general. Se construyeron casas con material y diseños diferentes, siempre tratando de incluir recámaras para todos los miembros de la familia, una cocina más en forma —pues antes se tenían los *clecuiles* en el patio— y espacios para guardar los automóviles. También se levantaron segundos pisos en las casas.

Las ganancias obtenidas por los ejidatarios de Tenextepango, como productores de hortalizas comerciales que se introdujeron en la zona en la década de los cincuenta, se destinaron a los estudios de los hijos fuera de la localidad. Esta generación que salió a estudiar y regresó al pueblo llegó con nuevas ideas, pues explican que “poner tierra de por medio” entre ellos y su lugar de origen, les permitió conocer otras

formas de vida y darse cuenta de que la suya era “muy precaria” —en sus propias palabras—. Esta percepción fue el motor de la transformación de la casa y, por lo tanto, del patio.

En lo que se refiere a las casas, sintieron que para ellos no eran “confortables”, que sus padres los acostumbraron a vivir todos juntos en grandes cuartos sin divisiones. Así que cuando la primera generación de profesionistas regresó a Tenextepango, invirtió de manera significativa sus recursos en el cambio de su casa y con esto transformaron los espacios y su utilización. El profesor Emilio Melgosa recuerda que hace 40 años su abuela tenía en el patio ciruela amarilla, limón real, lima, aguacate, guayabo, toronja, granada, mangos. Sin embargo, ahora el panorama de estos patios ha cambiado. En general, la población local de Tenextepango produce cada vez menos lo que consume, mientras que un buen porcentaje sigue abasteciendo de productos frescos a la ciudad de México. Se documenta una transformación de los patios donde había una producción importante de elementos vegetales y animales a un espacio donde hay menos presencia de éstos y que se ve como espacio de ocio y convivencia sobre el cual se ha extendido la casa. En este proceso de cambio se conjugan nociones de higiene y de “modernidad”. Por ejemplo, el orden de la naturaleza se vio en las casas a través de construcción de jardines y el aseo como signo de “ser civilizado”. Para algunos “lo que proviene del piso de los patios está sucio”, así que lo que para muchos ayer fue alimento hoy es yerba vista como “basura”. Los consumos y los gustos fueron más que nunca inducidos.

Todo esto ha permeado a la sociedad en general, en un proceso apuntalado por los consorcios de la comunicación, a parte de la referida educación escolarizada, que incidieron en las actitudes, valores y prácticas con la naturaleza. Se reconoce que de una u otra manera tienen relación con los proyectos mundiales de la globalización y el neoliberalismo, pero para los fines de este ensayo, explorar esta relación en sus niveles internacionales y nacionales está fuera de las posibilidades. Nuestros escenarios son regionales y locales, donde algunos elementos ideológicos derivados de los valores de la modernidad ahondaron en las transformaciones que damos cuenta.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

LO VIGENTE

A pesar de la evidente devastación de los espacios y las prácticas de autoabasto y la creciente separación de la naturaleza, sobre todo entre las generaciones más jóvenes, existen casos en los que se continúa produciendo en los patios y otros espacios, más allá de la agricultura también venida a menos.

Las dificultades económicas de ciertas familias por sus bajos ingresos, las madres que se quedaron solas al frente de su familia, migrantes que regresan por no conseguir trabajo en “el norte” ni aquí, son algunas de las causas que llevan a buscar sustento en el autoabasto. Es también frecuente el regreso de algunos desempleados y jubilados a la agricultura y a la producción en los patios y huertos.

En la investigación se hizo evidente la tendencia y la capacidad para aprovechar, por parte de los inmigrantes en el estado, espacios más propicios de los que se tenían para autoabastecerse en sus lugares de origen. Pero no sólo son las razones económicas las que explican la persistencia y retorno a la producción aludida, existe un aspecto de cierta emotividad que envuelve, para algunos, el sembrar y cuidar las plantas, especialmente el maíz, es por “el gusto”, dice la gente.

Es común ver siembras de maíz en espacios muy reducidos, en ocasiones suelen ser tan sólo un rinconcito en el patio, la banqueteta y hasta el camellón de una calle, “siquiera para que haya elotes, el sabor del maíz que uno siembra, aunque sea una planta, tiene un sabor único, buenísimo” (comunicación personal, Ocotepec, 2012).

Finalmente, hay que considerar que las generaciones de 30 a 40 años de edad tuvieron experiencias familiares en la agricultura con todo lo que eso conlleva, hoy.

En un primer momento de este proyecto, cuando presentábamos los primeros avances, mostramos una cazuela sobre la banqueteta a la entrada de un patio, cerca del portón cerrado. La cazuela contenía una planta de jitomate, un rosal y una planta medicinal no identificada. El patio de esa casa estaba totalmente cubierto de cemento y sobre esta capa había una docena de macetas todas con la misma planta. La presentamos como una especie de síntesis de lo que quedaba de los patios, tras la destrucción terrible que han sufrido en las últimas tres décadas. Más adelante, fuimos conociendo las estrategias de la dueña

de este patio para continuar el autoabasto doméstico. Muy cerca de su casa tiene una huerta donde produce especialmente para las necesidades ocasionadas por los cargos que ella y su hijo les ha tocado desempeñar en las mayordomías del barrio. Ella y sus hijos han quedado solos, su marido se fue y no regresó. En su patio puso una tienda miscelánea en la que maneja un crédito muy abierto a sus familiares y allegados. La preparación de la comida para los festejos que antes se realizaba en el patio, ahora se hace en la azotea, bajo un techo provisional y el espacio encementado es para el altar y el nacimiento del Niño Dios de la danza de los Vaqueros que se coloca para Navidad. En la huerta, que se encuentra cerca de su casa, una parte está sembrada con milpa. El maíz que se logró se ha venido utilizando para las comidas de las mayordomías, los ensayos y actuación de la danza de los Vaqueros. Lo que a nuestra percepción inicial parecía un patio perdido resultó todo lo contrario. Más aún, el 28 de septiembre hace una ofrenda a “los aires”, que coloca en la barranca y en el altar de su casa pone cañuelas de maíz y flor de *sempoalxochitl* junto a sus santitos. Las capillas de este pueblo tienen la misma ornamentación de cañas de milpa y flor de pericón, *yauhtli*. No deja de ser sorprendente que esto se realice en una comunidad conurbada que tuvo que abandonar la agricultura hace más de cuatro décadas.

Otros casos son los inmigrantes de otros estados asentados, desde hace varias décadas, en la región oriental del estado de Morelos, particularmente originarios de Puebla, Oaxaca y Guerrero, en su mayoría indígenas, que llegaron para emplearse en las cosechas de las hortalizas que se producen en la zona y que se comercializan en la ciudad de México. En un principio se trataba de población temporal, es decir, que sólo llegaba para la cosecha y luego regresaba a sus lugares de origen, sin embargo, con el paso del tiempo se ha asentado y formado nuevas colonias. Ahí han fincado su residencia, donde han construido sus casas y formado sus patios, algunos conteniendo huertas en el mismo terreno donde viven, y otros construyendo huertos en otros espacios fuera de los lugares donde habitan.

Esta población indígena inmigrante sigue dependiendo de manera significativa de los recursos que encuentran en sus patios y huertos. Hay que señalar que desde su asentamiento esta población indígena

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

ha aprovechado distintos espacios para producir, sea en los terrenos que han adquirido o en otros que consiguen a partir del préstamo, la mediería o hasta la renta, si los recursos los permiten. Ahí, algunos siguen desarrollando la milpa, mientras que otros han optado por abandonarla, pero cultivan árboles, plantas, arbustos, incluso dejan crecer plantas silvestres que nacen espontáneamente.

La población inmigrante en la que centramos nuestra investigación tiene como actividad principal la cosecha de ejote, a la cual se integran familias completas desde niños de cinco años, actividad pagada por un peso con treinta centavos por cada kilo cortado, sin tener la seguridad de poder conseguir trabajo todos los días de la semana. Así que lo producido y lo que crece silvestre en los patios forma parte de su sustento en temporadas en las que escasea el trabajo, para obtener recursos destinados a diferentes fines, siendo principalmente, el aspecto alimentario el que se cubre de manera significativa en la época de carestía.

Aunque no dependen totalmente de esto para autoabastecerse de todo lo necesario en distintos ámbitos (alimentario, medicinal, ritual, etc.), esta producción sí alivia y desahoga económicamente, pero también permite consumir productos que de otra manera no podrían comprar por los bajos recursos económicos a los que tienen acceso, particularmente, los que son jornaleros agrícolas.

En un conteo preliminar, y centrándonos en un patio y dos huertas fuera del terreno que mantiene un grupo familiar de 13 personas originario de la mixteca baja oaxaqueña se encuentran 33 recursos vegetales, que incluyen plantas, árboles y arbustos, clasificados en seis categorías de uso: alimentario, medicinal, venta, límites naturales, ornamental y “de otro tipo”.

CUADRO 1
 RECURSOS IDENTIFICADOS EN EL PATIO Y HUERTOS DE UNA FAMILIA MIXTECA
 DE OAXACA ASENTADA EN MORELOS

Recurso	Uso	Parte utilizada	Forma de empleo
Aguacate (<i>Persea americana</i>)	(A) (C)	Fruto, hojas	Se come sin ningún tipo de preparación; las hojas se colocan en tamales o en los mixiotes para dar sabor a los platillos
Papaya (<i>Carica papaya</i>)	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación; en aguas frescas
Guayaba (<i>Psidium</i>)	(A) (M) (LN)	Fruto, hojas, todo el árbol	Se come sin ningún tipo de preparación; en aguas frescas; se hierven hojas para dolores de estómago; el árbol completo como cercas vivas
Maracuyá (<i>Passiflora edulis</i>)	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación; en aguas frescas
Limón (<i>Citrus limonum</i> Risso)	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación; en aguas frescas
Toronja (<i>Citrus paradisi</i>)	(A)	Fruto	En aguas frescas, combinadas con otras frutas por ser muy ácida
Ciruela (<i>Prunus domestica</i>)	(A) (V)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación; en salsas; atoles; tamales; si la producción es abundante también se vende
Mango (criollo y petacón) (<i>Mangifera indica</i>)	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Mandarina (<i>Citrus nobilis</i>)	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Anona (<i>Annona squamosa</i>)	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Jícama (<i>Pachyrhizus erosus</i>)	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Plátano (<i>Musa paradisiaca</i>)	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Guamúchil (<i>Pithecellobium dulce</i>)	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación

CUADRO 1
RECURSOS IDENTIFICADOS EN EL PATIO Y HUERTOS DE UNA FAMILIA MIXTECA
DE OAXACA ASENTADA EN MORELOS

Recurso	Uso	Parte utilizada	Forma de empleo
Jitomate (<i>Solanum lycopersicum</i>)	(A)	Fruto	Múltiples guisados; salsas
Nopal (<i>Opuntia ficus-indica</i>)	(A)	Fruto	Fritos con queso; en ensalada con jitomate, cebolla y queso
Tomate (<i>Physalis ixocarpa</i>)	(A)	Fruto	Salsas; guisados
Pápalo (quelites) (<i>Porophyllum ruderale</i>)	(A)	Tallos y hojas	Se come sin ningún tipo de preparación acompañando otros alimentos
Alaches (quelites)	(A)	Tallos y hojas	Se hierve con jitomate y cebolla
Verdolaga (quelites) (<i>Portulaca oleracea</i>)	(A)	Tallos y hojas	Se come en salsa verde con carne de puerco, hervida en caldo con cebolla y chile
Pipiscas (quelites) (<i>Porophyllum tagetoides</i>)	(A)	Tallos y hojas	Se come sin ningún tipo de preparación acompañando otros alimentos
Maíz (<i>Zea mays</i>)	(A) (V)	Mazorcas	Hervidos y asados; tortillas, atoles, tamales y se dejan semillas para la próxima temporada
Calabaza (<i>Cucurbita maxima</i>)	(A)	Fruto, flor	Dulce con piloncillo, atole; quesadillas
Frijol (<i>Phaseolus vulgaris</i>)	(A)	Semilla	Guisado
Epazote (<i>Chenopodium ambrosioides</i>)	(C) (V)	Hojas	Dar sabor a los caldos o guisados
Yerbabuena (<i>Mentha sp.</i>)	(C)	Hojas	Dar sabor a los caldos o guisados
Siempreviva (<i>Sedum praecaltum</i>)	(M)	Hojas	Exprimido sobre los ojos para el tratamiento de cataratas

Capitaneja (<i>Verbesina crocata</i>)	(M)	Hojas	Se hierve para curar los dolores de estómago
Sábila (<i>Aloe barbadensis</i>)	(M)	Pulpa	Curación de heridas
Carrizo (<i>Phragmites australis</i>)	(LN)	Toda la planta	Cercas vivas
Tabachín (<i>Caesalpinia pulcherrima</i>)	(LN) (O)	Todo el árbol	Cercas vivas
Jacaranda (<i>Jacaranda mimosifolia</i>)	(LN) (O)	Todo el árbol	Cercas vivas
Pitahaya (<i>Stenocereus griseus</i>)	(LN)	Todo el cactus	Cercas vivas
Rosas rojas	(O)	Flor	Adorno
Ficus (<i>Ficus benjamina</i>)	(S) (OU)	Todo el árbol, tronco	Colocado en el lugar donde se hace la comida; estancia en medio del patio; en el tronco se ponen clavos para colgar algunas cazuelas

A = Alimentario, C = Condimenticio, O = Ornamental, M = Medicinal, V = Venta, S = Sombra, LN = Límites Naturales, OU = Otros Usos

Fuente: Trabajo de campo por en la colonia Leopoldo Heredia (Ayala) con un grupo familiar originario de Santa Cruz Tacache de Mina (Oaxaca) en varios espacios que aproximadamente alcanzan los 600 m². Ningún miembro de este grupo ha hablado en algún momento alguna lengua indígena.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

En el cuadro 1 se observa que existen ocho categorías de uso (alimentaria, condimentaria, ornamental, medicinal, venta, sombra, límites naturales y otros usos) para 35 recursos vegetales. Esta familia cuenta con todos éstos dentro de su patio, en jardineras y macetas; y en otros dos huertos que han construido en diferentes espacios, frente a su casa y en otra colonia. Hay ciertos recursos que muestran su importancia por el número de usos que se les dan, como la guayaba, pues además de comer el fruto, se usan las hojas para curar dolores de estómago y todo el árbol como cerca viva; la ciruela, que se come de múltiples maneras en salsas, en tacos “como carne”, dice la gente, tamales, atoles, etc., y si la producción es abundante, ésta se vende a vecinos.

Otro caso es el de un grupo familiar de mixtecos originarios del municipio de Copanatoyac, de la Montaña de Guerrero, integrado por 20 personas que mantiene un huerto en el terreno donde habita. Éste contiene 35 recursos vegetales clasificados en cuatro categorías de uso (alimentario, medicinal, ritual y ornamental). Además de tres recursos animales clasificados en tres categorías de uso. Es una alta concentración si se toma en cuenta que el terreno es de 200 metros cuadrados.

CUADRO 2
 RECURSOS IDENTIFICADOS EN EL PATIO DE UNA FAMILIA MIXTECA
 DE GUERRERO ASENTADA EN MORELOS

Recurso	Mixteco	Uso	Parte utilizada	Forma de empleo
Guamúchil (<i>Pithecellobium dulce</i>)	Tichi coo	(A)	Fruto	Se comen sin ningún tipo de preparación
Guayaba (<i>Psidium guajava</i> L.)	Ticuayú**	(A) (M)	Fruto, hojas	Se come sin ningún tipo de preparación; en aguas frescas; hervido en té para los dolores de estómago
Nanche (<i>Byrsonima crassifolia</i>)		(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Granada (<i>Punica granatum</i> L.)	Ticuayuchina**	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Plátano (<i>Musa paradisiaca</i>)	No'chita**	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Nuez	Tiqui**	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Maracuyá (<i>Passiflora edulis</i>)		(A)	Fruto	Se prepara en aguas frescas
Mango (<i>Mangifera indica</i>)		(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Níspero (<i>Eriobotrya japonica</i> Lindl.)		(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación
Chile serrano (<i>Capsicum Annuum</i>)		(A)	Fruto	Se come en salsas
Chile piquín (<i>Capsicum annuum</i>)		(A)	Fruto	Se come en salsas; Se come sin ningún tipo de preparación acompañando de caldos
Pipiscas ("se come como guajes") (<i>Porophyllum tagetoides</i>)	Divantusu da'ami**	(A)	Hojas y tallos tiernos	Se come sin ningún tipo de preparación acompañando otros platillos

CUADRO 2
 RECURSOS IDENTIFICADOS EN EL PATIO DE UNA FAMILIA MIXTECA
 DE GUERRERO ASENTADA EN MORELOS

Recurso	Mixteco	Uso	Parte utilizada	Forma de empleo
Guaje (rojo y verde) ("se come como huajes") (<i>Leucaena diversifolia</i>)	<i>Divacul'a**</i>	(A)	Retoños, semillas	Se come sin ningún tipo de preparación acompañando otros platillos
Rábano ("se come como guajes") (<i>Raphanus sativus</i>)	<i>Divayani**</i>	(A)	Fruto	Se come sin ningún tipo de preparación acompañando otros platillos
Pápalo ("se come como guajes") (<i>Porophyllum ruderale</i>)	<i>Divandud**</i>	(A)	Hojas y tallos tiernos	Se come sin ningún tipo de preparación acompañando otros platillos
Frailé ("se come como guajes")	<i>Divaxuxan**</i>	(A)	Hojas y tallos tiernos	Se come sin ningún tipo de preparación acompañando otros platillos
Cilantro ("se come como guajes") (<i>Coriandrum sativum</i> L.)		(A)	Hojas y tallos tiernos	Se come sin ningún tipo de preparación acompañando otros platillos
Epazote (<i>Telexys ambrosioides</i> L.) Weber)	<i>Mimoo**</i>	(C)	Hojas	Se pone en algunos caldos para darles sabor
Yerbabuena (<i>Mentha citrata</i> Ehrh.)	<i>Yitamimoo**</i>	(C)	Hojas	Se pone en algunos caldos para darles sabor
Yerbasanta (<i>Piper sanctum</i> (Miq.) Schlechtendal)	<i>Nonitivanto**</i>	(C)	Hojas	Se pone en caldos para darles sabor, con el mismo objetivo se utiliza para hacer tamales
Chayote (<i>Sechium edule</i> Swartz)	<i>Nañia**</i>	(A)	Fruto	Hervido con un poco de sal; se pone en caldos
Tomate (<i>Physalis philadelphica</i> Lam.)	<i>Timan'a**</i>	(A)	Fruto	Se come en salsas
Verdolaga (quelite) (<i>Portulaca oleracea</i> L.)	<i>Yivachimoo**</i>	(A)	Hojas y tallos tiernos	Se come hervida con sal; se agrega en salsas

Alache (quelite)	Yivatoo**	(A)	Hojas y tallos tiernos	Se come hervido
Quelite borrego (quelite)	Yivat' on**	(A)	Ramas (pequeñas)	Hervido con sal; en salsas
Albahaca (<i>Ocimum basilicum</i>)		(M) (R)	Hojas	Se coloca sin ninguna preparación en el oído para apaciguar dolores; para curar los síntomas de los "aires"; se coloca en ofrendas a los santos (valorada por el olor)
Azumiate	Nuxu	(M) (R)	Hojas con tallo	Se pasa por el cuerpo para "curar el espanto"; Se ponen en las ofrendas a los "aires"
Ruda (<i>Ruta chalepensis</i> L.)		(M)	Hojas y tallos tiernos	Se pasa por el cuerpo para "bajar el susto"
Huizache (<i>Acacia farnesiana</i> (L.) Willd.)	Niño**	(M)	Corteza, retoños ("ejotitos")	Crudo y masticado apacigua los dolores en las encías; pasado por el cuerpo cura las rozaduras de los bebés
Arbusto del que se desconoce el nombre		(M)	Hojas	Crudo y masticado después de piquetes de alacrán
Arbusto del que se desconoce el nombre		(M)	Flor	Hervido en té para dolores de estómago
Cempoalxóchitl (<i>Tagetes erecta</i> L.)	Yitajmino**	(R)	Flor	Se coloca en ofrendas a los difuntos
Floripondio (<i>Brignansia candida</i> Pers.)	Yitandoso	(R) (O)	Flor	Se coloca en las ofrendas a los santos (valorada por el olor); se cree que su presencia en los patios protege de las envidias; también se utiliza como adorno
Geranio		(O)	Flor	Adorno

CUADRO 2
 RECURSOS IDENTIFICADOS EN EL PATIO DE UNA FAMILIA MIXTECA
 DE GUERRERO ASENTADA EN MORELOS

Recurso	Mixteco	Uso	Parte utilizada	Forma de empleo
Rosa	Yita	(O)	Flor	Adorno
Animales				
Guajolote		(A) (V)	Carne	Comida en fiestas importantes; los guajolotes también se venden cuando se tiene alguna emergencia
Marrano		(A)	Carne	Comida en fiestas importantes; los marranos también se venden cuando se tiene alguna emergencia
Tlacuache		(R)	Huesos	Sirve para curar lesiones de los huesos poniéndose sobre la lesión

A = Alimentario, C = Condimenticio, O = Ornamental, M = Medicinal, V = Venta, R = Ritual o Simbólico

** No se pudo comprobar la escritura correcta, así que se colocó tal como se escuchó de los interlocutores en campo.

Fuente: Trabajo de campo Adriana Saldaña en la colonia La Joya (Ayala) con un grupo familiar mixteco originario de Rancho Escondido (Copanatoyac, Guerrero).

Cabe hacer una aclaración sobre dos categorías de uso que identificaron los miembros de esta familia, quienes fueron muy enfáticos en señalar que “se comen como guajes” aquellos recursos que se comen crudos, aun aquellos que nosotros en un inicio habíamos clasificado como quelites, como es el caso del cilantro y del pápalo. Al revisar el cuadro 2 con ellos, refirieron que no eran quelites, pues se comían crudos y “son los que pones en tu mesa, en un vaso”. Para identificarlos son aquellos que usan el prefijo *diva*. Mientras que los quelites son reconocidos como aquellos que sólo se comen hervidos y se identifican con el prefijo *yiva*.

En este patio se concentran 35 recursos vegetales, con 47 usos, divididos en seis categorías (alimentaria; medicinal; condimenticio; venta; ornamental y ritual).

Los dos grupos familiares mencionados se han asentado en tierras de temporal que la población local de Tenextepango vendió a un numeroso grupo de trabajadores que arribaron para el corte de hortalizas comerciales. Mientras que las tierras de riego eran cuidadas, pues en ellas se realizaba la producción comercial que se dirigía a la Ciudad de México. No obstante, en el caso de las dos familias inmigrantes, asentadas en las colonias La Joya y Leopoldo Heredia, que éstas aprovecharon los espacios despreciados por los locales, recuperando la producción en patios y huertos.

Una gran parte de esta población asentada ahora tiene como punto de partida esas colonias para migrar hacia otras zonas de agricultura intensiva en el noroeste del país, movimiento en que también se traslada un banco de germoplasma, es decir, sus semillas, varetas, coditos, etc. Es muy significativo cómo los migrantes temporales llevan consigo semillas de pápalo o epazote, ya que allá no lo encuentran. Éstos se siembran fuera de las galeras de campamentos donde viven durante la temporada de corte y que muchas veces son arrancados por los camperos sinaloenses por considerarlos malezas. También se observa en los patios de sus casas en Morelos, la presencia de cultivos vietnamitas que traen desde los campos agrícolas donde trabajan, como el rábano blanco u otros de los que no saben el nombre, pero que les gusta consumir.

Esta práctica la vemos con otros grupos de migrantes en diferentes regiones del estado de Morelos. Por ejemplo, a Ocoatepec, llegaron algu-

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

nas familias que provenían del pueblo de Xochipala, de la Tierra Caliente de Guerrero. Esta comunidad guerrerense está asentada en un medio ambiente caluroso, seco y de pocas lluvias. En ese lugar los patios de las casas, en época de secas, presentan un aspecto desolador, con algunos árboles y muy pocas plantas, si acaso. Las familias que llegaron a Ocoatepec, hasta hace poco sembraban milpa de tlacolol (ladera y azadón), aún en pequeñas porciones de terreno. De entre estas familias destaca la de doña Trinidad Ocampo, que llegó a este pueblo cuando era pequeña. En los patios de las casas en las que vivió había algunas plantas y pocos árboles. Se casó y se mudó a Chinameca, donde el patio de su casa era muy extenso y ahí ella sola plantó una huerta de árboles frutales y plantas acuáticas para acuarios. Con los ingresos que obtenía de la venta de los frutos de esos árboles (guajes, aguacates, limones, ciruelas y guamúchiles) y de las plantas acuáticas, le permitieron criar una familia de cuatro hijos y un esposo sumido en el alcoholismo, hasta que uno de los hijos cursó la preparatoria y sus hijas se casaron.

Doña Trini volvió a Ocoatepec, heredó un terreno de doscientos metros. Su reducido patio de no más de ochenta metros cuadrados es una especie de muestrario de más de cuarenta plantas sembradas y una colección de más de cincuenta orquídeas. Estas plantas, según su apreciación, traen buena suerte para los negocios, lo que en parte explica, para ella, el éxito de su acuario.

REPRODUCCIÓN DE LOS PATIOS EN OTROS ESPACIOS

Nuestra posición sobre los patios parte de entenderlos como unidades, por un lado, y como eslabones de la territorialidad de los pueblos originarios, por el otro. Ya en “Chichahualistle ‘la fuerza’ en el paisaje sagrado de Morelos” habíamos planteado que en estas comunidades existe una manera diferente y propia de dimensionar los espacios, especialmente en el ámbito de lo sagrado y de cierta manera podemos extender este planteamiento a otros ámbitos de la territorialidad.

Este esfuerzo colectivo redundó en lograr que emergiera y pudiera ser entendido un aspecto de la territorialidad que demanda una búsqueda especial para comprender la construcción del paisaje sagrado de los pueblos estudiados. No fue fácil la tarea, ya que nuestra propia formación académica y bagaje cultural nos inducía a pensarlo delimitable y visible. Tuvimos que entender que a veces las comunidades perciben, construyen y dimensionan el ámbito de lo sagrado, pueden ser circunscritos o dispersos, pueden ser simétricos o asimétricos, seguir ciertos ejes o dispersarse fuera de ellos. Pueden ser visibles o no, materiales o ideales (Morayta *et al.*, 2003: 388)

La distribución en reciprocidad de todo tipo de productos vegetales y animales, los intercambios rituales y, en general, las actividades familiares y la convivencia entre la “gente de uno” en los patios y fuera de ellos, van creando una especie de territorialidad que no sólo incluye los patios sino además otros espacios de autoabasto.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

Los mitos fundacionales, las leyendas y las historias van formando las particularidades de sus territorialidades. Dentro de éstas podríamos destacar dos cualidades de los espacios que las constituyen: el espacio que puede marcarse a los propietarios de manera clara, el cual llamaremos concreto y el mantener una relación sobre ciertos espacios sin mediar un sentido de propiedad concreta, nombrando a éste como abstracto. Las dos cualidades pueden darse en un mismo espacio, dependiendo de la ocasión particular.

El espacio de autoabasto que se extiende más allá de la parte urbanizada de los pueblos y de los campos cultivados se denomina comúnmente como el cerro, el monte o el campo. De ahí se abastecen a través de la recolección y en menor grado la cacería, diferentes recursos según sea la viabilidad y necesidad de cada familia en realizar esta actividad. Algunos sacan buena parte de su sustento, incluyendo la leña para cocinar, otros sólo lo observan como parte del paisaje. Varios pueblos del norte de Morelos vivían de explotar sus bosques, la leña y el carbón, entre ellos Coajomulco, San Juan Tlacotenco, Huitzilac, Tepoztlán, Ocotepc y Hueyapan, entre otros. Esta producción abastecía a Cuernavaca y a veces a algunos pueblos Ciudad de México y el Estado de México.

Las actividades realizadas en el patio con los productos de otros espacios son varias. Un ejemplo de procesamiento puede ser una amplia variedad de hongos que se recolectan en los bosques durante la temporada de lluvia, los cuales, para poder ser consumidos fuera de temporada, son deshidratados antes de ser almacenados, tarea que se lleva a cabo en los patios durante el día, extendiendo y exponiendo los hongos al sol, antes de ser almacenados.

Un caso de almacenamiento es el de la nieve o el granizo ocasional que suele caer en el volcán, el cual hasta hace un tiempo era recolectado y almacenado en fosas cavadas al interior de los patios, con el fin de conservarlo, postergando su derretimiento el mayor tiempo posible.

Por último se encuentra el consumo, el cual es muy común, ya que una gran variedad de recursos traídos de fuera pueden ser preparados o no y consumidos por las familias en los solares, ya que como espacios privilegiados de socialización, dan pauta a grandes convivios en épocas festivas, en donde la gente se reúne a convivir y aprovechar

los recursos provenientes de las acciones del autoabasto, sean éstos foráneos o colectados en el solar, u ambas cosas, y combinados, claro está, con recursos que son comprados.

LOS OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO, EN EL NORTE DE GUERRERO

En el caso de la región del Alto Balsas, los cerros están cubiertos de la típica vegetación de selva baja caducifolia del occidente mexicano, y es un paisaje que se transforma dramáticamente entre la época de calor y sequía *tonalco* o *tonatlaquix* y la época de lluvias, *xompantlan*. Además del cultivo semi-nomádico del maíz, que los pueblos practican en toda la región, los recursos del cerro (*tepetl* en nahuatl, aunque cabe señalar aquí que todos los lugares del campo tienen nombres específicos y se consideran entes personificados) o “el monte” como lo llaman en español, son y han sido claves para los nahuas de la región. Durante la época de lluvias aprovechan los cerros para la recolección de diferentes tipos de quelites, el *yepalquili* como llaman a los retoños de hojas del árbol *acacia acatlensis* Benth, el guamúchil, el *tepetomatl* o tomate silvestre “del cerro”, insectos comestibles como el chapulín —llamado a veces el “camarón del cerro”— y los jumiles. En la época seca aprovechan del monte el *xocotl* o ciruelo agrio, pitayas, guaje cuyas semillas se comen crudas o secas y doradas y varios camotes silvestres (González y Hersch, 2005: 116-168).

Tradicionalmente los niños iban en grupos de seis u ocho para traer estos productos, además de los adultos que iban a cortar leña. Los cerros históricamente han sido un lugar de cacería de venado, ardilla, conejos y diferentes aves, además de una fuente de plantas medicinales. Allí los nahuas cortan leña para la cocina: obtienen palma, zacate y cactus para construir las viviendas tradicionales; consiguen maguey cuya fibra sirve para fabricar hilos y mecates (que observamos en los años ochenta); consiguen barro para la alfarería; recolectan flores y hojas tiernas y verdes para adornar altares y ofrendas. También el monte provee tierra de hormiguero que usan como abono para huertas de humedad (Good, 2005b), miel de avispas, y cera de hormigueros para fabricar velas para las ofrendas de los muertos. Finalmente, las actividades de recolección en el cerro sirven de pretexto para encuentros románticos entre novios, esposos y amantes. Por

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

todos estos motivos, los cerros se consideran lugares de riqueza y abundancia, que se reflejan en numerosos cuentos y rituales que se refieren a ellos como almacenes de riquezas.

Desde la década de 1990, las demandas de la escuela sobre el tiempo de los niños y el decaimiento de la agricultura y la ganadería por las constantes sequías puso en peligro este uso intensivo generalizado del monte, sobre todo en las generaciones jóvenes.

Otro caso es el de Chalcatzingo, como en otros pueblos de la Tierra Caliente morelense, las tierras de cultivos comerciales se extendieron impulsadas por las políticas de gobierno sobre casi todo el territorio de autoabasto del monte, lo que redujo drásticamente el autoabasto de leña de las familias y los materiales para la construcción de sus casas, teniendo que recurrir al intercambio interregional. El intercambio es una actividad que se da en todas las comunidades. Hay que destacar que existe un intercambio entre los pueblos de ciertos elementos que adornan las iglesias, especialmente las fachadas en las fiestas patronales. Un ejemplo de esto es el *yahutli* o flor de pericón, que sólo crece en una franja reducida arriba de los 1 300 m s. n. m., la hoja de pino u *ocoxal* que se da en los bosques de la tierra fría y templada y la cucharilla, un agave de la tierra caliente de Morelos y Puebla.

Cuando el motivo de las colectas son las fiestas religiosas, los pueblos abren sus campos para que otros se lleven lo que necesiten sin tener que pagar nada por ello. No es raro ver en las fachadas y en los huertos de Semana Santa, elementos vegetales que no son de sus localidades, como es el caso de la población de Tetelcingo que cortan el *mastaro* en tierras de los pueblos de Santa Inés y Casasano; o los llamados “periconeros” de Anenecuilco que van a colectar flores de pericón a los cerros de la localidad de Yecapixtla el 28 de septiembre (comunicación personal con el historiador Dante Aguilar de Anenecuilco, 2012).

DEL VOLCÁN AL PATIO, UNA RUTA DE AUTOABASTO EN HUEYAPAN

Dentro de la diversidad de espacios en donde las familias realizan acciones de autoabasto, es decir, de obtener determinados recursos sin mediar relación comercial alguna sino la apropiación directa de éstos, o siendo ésta mínima, el patio, mencionado localmente como solar o *xolatlalli*, cumple un papel especial.

Los patios de las familias de Hueyapan son los espacios privilegiados de las acciones de autoabasto, ya que regularmente albergan una considerable variedad de recursos que la gente utiliza con distintos fines: alimentarios, medicinales, rituales, ornamentales, entre otros. El patio no es el único espacio de autoabasto, pero sí constituye un eje rector que articula otros lugares en donde se llevan a cabo acciones similares, aunque con características diferentes.

El poblado de Hueyapan, situado a 2 340 m s. n. m., y apostado literalmente sobre el volcán Popocatepetl, es un escalón entre las tierras frías cuesta arriba y las tierras cálidas de sus faldas, como pedregal intermedio brinda la posibilidad a su gente de aprovechar los recursos naturales de una diversidad de ecosistemas a los cuales se puede acceder en el mismo pueblo, pero también descendiendo o ascendiendo a distintos parajes que alberga este enorme coloso, o en sus faldas.

Para definir a los otros espacios de autoabasto que se encuentran fuera de los patios de la comunidad, retomamos el modelo propuesto por Julio Glockner (2011: 486), quien, para referirse a la región del Popocatepetl, sugiere la imagen de una serie de círculos concéntricos cuyo núcleo estaría formado por el cráter del volcán, a partir del cual los círculos se irían ensanchando a medida que descienden, los siguientes círculos serían los arenales del cono volcánico, los pastizales de alta montaña, los bosques de pinos y oyameles, las huertas y las milpas, hasta encontrar los pueblos campesinos y la red de caminos de tierra y pavimento que los conectan con el último círculo, que estaría formado por el inmenso cinturón urbano que los rodea.

Echando mano del modelo propuesto por Glockner, pero adaptándolo a nuestro caso, los círculos concéntricos o pisos ecológicos utilizados por los pobladores de Hueyapan como zonas de autoabasto comienzan aproximadamente a los 4 000 m s. n. m., en el área de arenales, en donde existieron los glaciares que hasta hace unas décadas desaparecieron, continuando las áreas de zacatonal, generalmente arriba de los 3 500 m s. n. m., posteriormente, diferentes tipos de bosques, a mayor altura el de coníferas y a menor, el bosque mixto de pino y encino, así como pequeños manchones de bosque mesófilo de montaña, y los fértiles valles a más de 2 000 m s. n. m., culminando en las

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

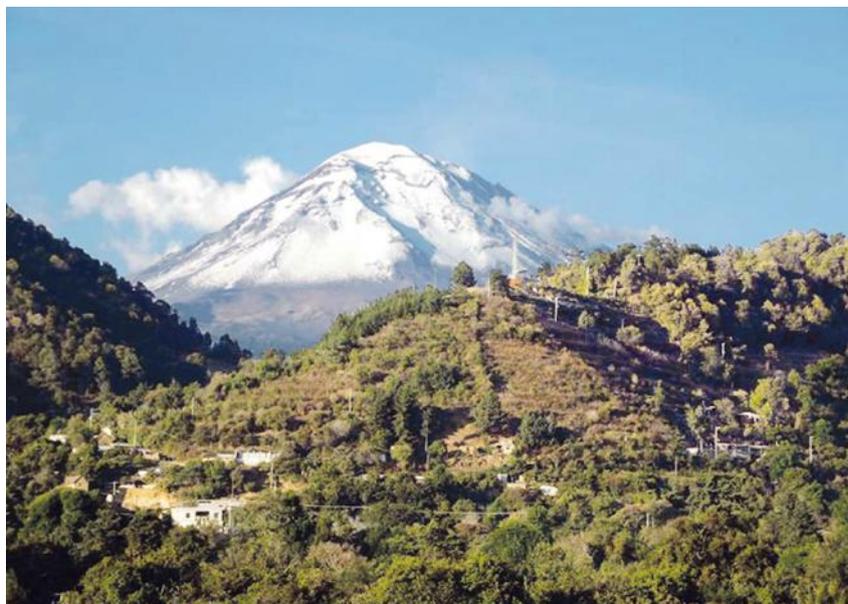


Figura 9. Hueyapan al frente, el Popocatépetl al fondo. Hueyapan, Morelos.
Fotografía: Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca, 2011.

tierras bajas en donde el ecosistema predominante es la selva baja caducifolia, la cual se ubica a los 1 800 metros.

El poblado de Hueyapan está en una zona ecotonal o de transición entre el bosque mixto y los fértiles valles, de hecho, se encuentra en un territorio cortado por barrancas en donde el pueblo y sus patios se combinan con remanentes de bosque, cuyo paisaje está tapizado de huertas, que comienzan a surgir en algunas elevaciones o montes cercanos al poblado, para irse incrementando hacia las partes bajas más cálidas, en la frontera con el poblado de Tlacotepec.

Una vez definido lo anterior y con el fin de abordar el estudio de las estrategias de autoabasto de las familias en Hueyapan en patios y otros espacios, así como las dinámicas de cambio cultural, con relación al uso de la biodiversidad y los recursos bioculturales, hemos decidido abordar un oficio y una práctica posiblemente muy antigua en la región del volcán, que es la del nevero y la recolección de hielo. Dicho oficio y dicha práctica nos permite observar el vínculo de autoabasto entre

distintos pisos ecológicos, la articulación entre éstos y el papel central del patio. Por otra parte, las dinámicas de cambio cultural que a lo largo de un breve lapso de tiempo se han experimentado con base en distintas causas, tanto naturales como antrópicas.

Para dar inicio al tema de los neveros, es necesario remontarnos tan sólo un par de décadas al pasado, entre tres y cinco, lapso en que este oficio experimentó dramáticos cambios, sin que por ello haya desaparecido, pero sí sufrido severas transformaciones, que aún nos permiten ver por una rendija el manejo tradicional de la territorialidad y sus recursos, pues hasta la década de los sesenta del siglo pasado, aún era común traer hielo del volcán y preparar nieve.

La preparación de nieve hasta esas fechas implicaba el autoabasto en diferentes pisos ecológicos y el uso de recursos específicos ligados a éstos como: el hielo, pastos o zacates, barba de pino (hojas), hojas, frutos y la sombra de los árboles de aguacate, y diversas frutas como el limón y la pitahaya.

Los glaciares de México son los únicos en la latitud 19° norte en el continente americano y deben su existencia a que las montañas que los alojan tienen altitudes mayores a 5 000 m s. n. m., (Alcocer, 2008), hasta hace unos años el Popocatepetl albergaba varios, sin embargo, el cambio climático y el clímax de la actividad eruptiva del volcán a finales de 1994 los redujo drásticamente hasta extinguirse en el año 2000.

Estos hielos por arriba de los 4 000 m s. n. m., fueron hasta su desaparición una fuente de abasto para los neveros, quienes subían hasta estas frías y desoladas tierras a recolectar hielo con el fin de trasladarlo al pueblo para elaborar nieve:

La recolección de hielo era realizada principalmente por hombres adultos que tenían un gran conocimiento del terreno, pues ir por hielo no era una tarea sencilla ya que era necesario recorrer grandes distancias, saber los parajes donde poder encontrar el recurso, cómo extraerlo, empacarlo y transportarlo. Dicho viaje siempre es descrito con emoción y gusto, pero no por ello como un hecho no riesgoso, ya que el recorrido era acompañado por animales de carga, a los cuales era necesario esperar, animales que eran indispensables para transportar las pesadas cargas, pero quienes exponían a los hombres por su lentitud a lo impredecible del clima, pues quien conoce de

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO



Figura 10. Don Melesio vendiendo en día de fiesta en el pueblo. Hueyapan, Morelos. Fotografía: Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca, 2011.



Figura 11. Don Tico preparando nieve. Hueyapan, Morelos. Fotografía: Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca, 2011.

REPRODUCCIÓN DE LOS PATIOS EN OTROS ESPACIOS

altas montañas sabe de las abruptas variaciones que se pueden suscitar de un momento a otro en ellas (Pacheco, 2011: 1).

Con el fin de conservar el recurso, y que el hielo al sacarlo del glaciar no perdiera sus propiedades de dureza y, por ende no se derretiera, al verse sujeto a un traslado de varias horas que implicaba descender a una altura donde la temperatura es más cálida, el hielo era colocado en costales, que eran envueltos con pastos que previamente eran recolectados más abajo en el área del zacatonal:

Se llenaban los costales y se compactaba con el palo de la pala, apretadito, bien apretadito y luego se envolvía con un pasto que hay allá en las faldas del volcán, un pasto muy fino, tipo así, pero muy fino, como zacate fino, entonces se cortaba y se le envolvía al costal y con lazo, bien protegido que no le diera el viento, llegábamos a casa (Fernando Domínguez Lavana, comunicación personal, Hueyapan 2011).



Figura 12. Tras la ruta de los neveros. Don Pepe en la zona de zacatonales. Hueyapan, Morelos. Fotografía: Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca, 2011.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

Una vez en Hueyapan, los neveros comenzaban la dura lucha por conservar el hielo bajado del glaciar, pues aún era necesario almacenarlo y propiciar las condiciones para que lo sólido no se convirtiera en líquido. En este proceso y según nos platicó la gente, no entraba en juego la conservación del hielo por medio de frigoríficos alimentados por energía eléctrica. Ésta se hacía por medio de almacenamiento y la disposición en el espacio del patio, para lo cual se cavaban fosas en algún lugar estratégico del patio, depósitos de cierta profundidad ubicados debajo de zonas sombreadas en donde el hielo permanecía sin deshacerse hasta varios días.

En el solar [patio] de la casa había otro aguacate [árbol de] como el que tenemos ahí [actualmente, en el centro del solar de la familia Lavana hay un árbol de enormes dimensiones, que muchos recuerdan conocer desde que eran niños], un aguacate que no le pasaba luz abajo [su follaje no dejaba penetrar mucha radiación solar], no era tan grande como el que está ahora,



Figura 13. Casa y solar entre los remanentes del bosque. Hueyapan, Morelos.
Fotografía: Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca, 2011.

pero era muy frondoso y debajo de él ahí se almacenaban los costales y se le agregaba hojas de árbol, bueno, lo que se podía, petates viejos, para cubrirlo de que no le diera el viento (Fernando Domínguez Lavana, comunicación personal, Hueyapan 2011).

La conservación era la mezcla de varios factores, crear un micro clima en el interior del depósito, proteger al hielo de la radiación solar y aislarlo del viento. Para ello la fosa se cavaba debajo de árboles de copas frondosas y previamente se recolectaba “barba de pino” en los bosques aledaños del poblado. Las “tiritas o la basura del ocote” como la gente llama también a las hojas de un pino, cumplía la misma función que el zacate con el que se envolvían los costales y a la vez era como una cama dentro de la fosa para evitar que el hielo se mezclara con tierra.

Una vez que el hielo era almacenado y estabilizado su derretimiento, éste podía ser aprovechado en cualquier momento, utilizándose días después. Contrario a lo que por mucho tiempo pensamos, el hielo no era una materia prima con la que se elaboraban las nieves, sino con la cual se producía frío. Una vez que los neveros se abocaban a preparar nieve, el hielo era sacado de la fosa del patio, picado y colocado entre un tambo de madera y uno de lámina. Dentro de este último se ponía el agua, el endulzante y el jugo o la pulpa de la fruta del sabor de la nieve que se deseaba producir.

Las nieves de sabores eran producidas principalmente con frutas provenientes de los patios y los huertos, como el limón y el aguacate, pero también se preparaban nieves con frutas de las tierras bajas, como la pitahaya, la cual se da en el área cálida de la selva baja caducifolia.

En la actualidad, el oficio de nevero es desempeñado por algunos lugareños, aunque el recurso primordial para su elaboración, “el frío”, ya no es el hielo proveniente del volcán, sino que éste se compra en fábricas de la ciudad de Cuautla y la localidad de Amayuca. Sin embargo, ocasionalmente se colecta nieve en la zona de arenales o grani-zo en los bosques, recursos estacionales que la temporada de lluvias y el inicio del invierno traen al volcán; “a veces la gente va al volcán y traen, pero ya nada más para ellos, ya no lo venden” (Rosa Castillo Flores, comunicación personal, Hueyapan, 2011).

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

De los distintos recursos tradicionalmente aprovechados para la elaboración de nieves, la utilización de frutas proveniente de patios, huertos y zonas bajas sigue vigente (limón, zarzamora y pitahaya) no así la mayoría de los demás recursos, los cuales, si bien ya no son aprovechados para producir nieve, sí siguen siendo utilizados de otras maneras, pues la mayoría son recursos con fines multipropósito, como son los casos del zacate y la barba de pino.

CUADRO 3
RECURSOS BIOCULTURALES MULTIPROPÓSITO IDENTIFICADOS EN HUEYAPAN

<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Categoría de uso</i>	<i>Subcategoría de uso</i>	<i>Parte(s) usada(s)</i>	<i>Uso y forma de empleo</i>	<i>Zona(s) de origen del recurso</i>
Limón		Alimenticias	Frutales	Fruto	El jugo de su fruta se utiliza para elaborar agua de sabor con la que posteriormente se elabora nieve	Solares y huertos
Zarzamora		Alimenticias	Frutales	Fruto	El fruto se come sin ningún tipo de preparación y a su vez con su pulpa se elabora agua de sabor con la que posteriormente se elabora nieve	Solares y huertos
Pitahaya		Alimenticias	Frutales	Fruto	La pulpa de su fruto se utiliza para elaborar agua de sabor con la que posteriormente se elabora nieve. El fruto se come solo sin ningún tipo de preparación	Selva baja caducifolia

CUADRO 3
RECURSOS BIOCULTURALES MULTIPROPÓSITO IDENTIFICADOS EN HUEYAPAN

<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Categoría de uso</i>	<i>Subcategoría de uso</i>	<i>Parte(s) usada(s)</i>	<i>Uso y forma de empleo</i>	<i>Zona(s) de origen del recurso</i>
Aguacate	Ahuacatl	Alimenticias, bioclimáticas, aislante, pigmento vegetal	Frutales	Hojas, frutos, semilla, corteza, follaje	La frondosa vegetación de las copas de estos árboles sirven para proveer de sombra a los solares y era común que debajo de estos se almacenara el hielo en fosas bajo tierra. Sus hojas servían para aislar del viento el hielo depositado en fosas. Se comen sus frutos. Con su corteza y hueso se elaboran pigmentos vegetales para teñir madejas de lana	Solares y huertos
Pino		Aislante, ornamental		Hojas	Sus hojas (barba de pino) sirven como aislante para envolver el hielo y protegerlo del viento para retardar su derretimiento. Con sus hojas se elaboran festones utilizados para decorar	Bosque

Zacate	Aislante, construcción	Pastos	Sus pastos se utilizaban como aislante para envolver el hielo y protegerlo del viento y así retardar su derretimiento. Se elaboraban manojos para construir los techos y también como alfombras dentro de los temazcales, para evitar que sus usuarios se ensucien, ya que los pisos son de tierra apisonada y con el agua se enlodan	Arenales
Hielo	Medicinal, generar frío	Hielo	Se utilizaba para combatir la tos y a su vez para producir nieves de sabores	Glaciares (hoy extintos)

CUADRO 3
RECURSOS BIOCULTURALES MULTIPROPÓSITO IDENTIFICADOS EN HUEYAPAN

<i>Nombre común</i>	<i>Nombre náhuatl</i>	<i>Categoría de uso</i>	<i>Subcategoría de uso</i>	<i>Parte(s) usada(s)</i>	<i>Uso y forma de empleo</i>	<i>Zona(s) de origen del recurso</i>
Nieve		Medicinal, generar frío		Nieve	Se utilizaba para combatir la tos y ocasionalmente se elabora nieves de sabores con ella	Arenales
Granizo	teciuitl	Medicinal, generar frío		granizo	Se utiliza para elaborar nieve. Como medicina servía para combatir la tos y combinado con vino tinto se ocupaba para curar la disentería	Bosque

REPRODUCCIÓN DE LOS PATIOS EN OTROS ESPACIOS

Éste es sólo uno de los ejemplos del patio como bisagra entre áreas y relaciones sociales. El patio, en términos espaciales, es contenedor y articulador de otros espacios, y en términos sociales vincula diversas actividades humanas, entre las que destacan la agricultura, de tal manera que un patio no sólo es un área en donde se vive, sino donde se producen alimentos que se cultivan, ya sea en parcelas, huertos o macetas, en un marco de relaciones sociales.



Esquema del manejo y aprovechamiento de recursos en pisos ecológicos por los antiguos neveros del pueblo de Hueyapan, en el estado de Morelos.

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Tlagoyohca</i> , fosa de lengua de glaciér extinta | 2. Veredas antiguas para subir al volcán |
| 3. Arenales | 4. Franja de zacatales o zacatonal |
| 5. Bosques (hojas o barba de pino) | 6. Mirador |
| 7. Huertos de frutales en terrazas de cultivo (limón, zarzamora y aguacate) | 8. Huertos en solares (limón, zarzamora y aguacate) |
| 9. Centro del pueblo | 10. Ruta al volcán |
| 11. Tierras bajas, selva baja caducifolia (pitahaya) | |

Figura 14. Esquema del manejo y aprovechamiento de recursos en pisos ecológicos por los antiguos neveros del pueblo de Hueyapan.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

EL CERRO COMO ESPACIO DE AUTOABASTO PARA LA POBLACIÓN INMIGRANTE EN TENEXTEPANGO

Aquí podemos mostrar la importancia que tiene el cerro como espacio de autoabasto para la población migrante mixteca de Guerrero y Oaxaca asentada en las colonias La Joya y Leopoldo Heredia en el municipio de Ayala, quienes complementan lo que obtienen en sus patios y huertos con aquello que encuentran a través de la recolección y la caza en los cerros.

El cerro y las lomas que rodean a Tenextepango eran “la farmacia, la tienda y otras cosas más”, dice un local para referirse a lo que ahí se podía encontrar. No obstante, ahora muy pocas veces se va al cerro, “mejor se compra lo que se necesita porque salir y buscar requiere mucho tiempo, si queremos un té, mejor lo compramos en el mercado, ya no tenemos que ir por cuachalalate”, dice un tenextepanguense. Dos de las tres últimas generaciones siguen contando con un conocimiento importante de lo que hay en esos espacios, pero las prácticas que implican su utilización son cada vez más escasas. Por ejemplo, antes existía un abasto de recursos de uso medicinal que incluía al cuatecomate que se preparaba en curado, es decir, con aguardiente; el cuachalalate, del que se utilizaba la corteza para eliminar las piedras renales; el granjel, para cualquier enfermedad relacionada con los riñones; el cuahuilote, para enfermedades de los pulmones o riñones; el palo dulce, del que se hervía la corteza para controlar “la azúcar en el cuerpo”; y el taray, para cualquier tipo de dolores y para los riñones. Se sabe que todos los recursos mencionados se encuentran en el cerro y que los padres iban por ellos para el consumo de toda la familia, sin embargo, los ahora profesores en activo y jubilados prefieren adquirirlos directamente en el mercado.

El cerro también era un proveedor significativo de animales con un uso alimentario, particularmente distintos tipos de pájaros como la barranquera, que toma su nombre por el lugar donde se puede ubicar; la cocolera; la cocota; y la codorniz. La caza de pájaros se realizaba en un principio con hondas tejidas por los propios cazadores con material localizado en los cerros, después se cambió a las resorteras. Los pájaros se comían fritos o hervidos. También existía una colecta importante de chapulines y gusanos como la cuetla; así como la caza de iguanas y tejones.

En el caso de los chapulines se “atrapaban” muy temprano en el día, pues sabían que en ese momento estaban “entumidos”. Se colectaban de un manotazo y se echaban en botellas de plástico, para después hervirlos y freírlos en aceite con limón. En un proceso similar se encontraba la cuetla, un gusano “atigrado” que se colectaba con la mano y se exprimía, quedando un pedazo de carne “parecido a los charales”, dice la gente. Las iguanas se cazaban en los tecorrales y barrancas, en un principio con piedras, después con resortera y escopeta.

La práctica de la recolección y caza de animales del cerro ha caído cada vez más en desuso por parte de la población local. Un profesor, hijo de campesino, comenta que todavía entre los cincuenta y sesenta, la gente se dedicaba a “pajarear”, pero después de que la población local tuvo otro tipo de preparación, refiriéndose a los estudios en las normales rurales, comenzaron a percibir que la caza de pájaros “no era algo responsable” y “tuvieron consciencia de que esas prácticas no eran buenas”, como la gente se refiere a ello.

En cambio, para los inmigrantes en la zona de Tenextepango, y para los mixtecos de Guerrero y Oaxaca, el cerro y los espacios entre huertas comerciales son todavía considerados como espacios de autoabasto, lo que ha contribuido a la ya de por sí mala imagen que la población local tiene de ellos.

La población mixteca analizada en este ensayo ha hecho de los linderos de las huertas comerciales de los productores locales su espacio de autoabasto. Ahí consiguen alaches; flor de colorín que se come en tortitas con huevo; verdolagas y zapote negro para uso alimentario. También consigue material para construcción, como madera de los amates, el carrizo y el acahual que crecen en las huertas que colindan con las barrancas.

Otro caso es el de los animales que se pueden cazar, entre los que se encuentra el conejo, cuando se quema la caña de azúcar, y la iguana, entre los árboles y tecorrales para uso alimentario. En cuanto al uso medicinal, se caza la iguana, por ejemplo, para los niños que están “ticicos”, cuando se ponen flacos y amarillos se les da la carne en caldo.

Además de los linderos de las huertas comerciales, el cerro constituye uno de los espacios más importantes donde los inmigrantes mix-

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

tecoc complementan lo que mantienen en los patios. Para uso alimentario, las familias mixtecas con las que trabajamos encontraban en el cerro alache; dos tipos de ciruela verde, una roja y una amarilla; fraile; pápalo; pipicha y quintoniles. En lo que respecta a la categoría medicinal, sábila; tamarindillo; cuachalalate; y hierba del golpe, que hervida en agua se coloca sobre algún golpe para aminorar el dolor o en la herida de la cesárea de alguna mujer que acaba de parir, pues también es cicatrizante.

En cuanto a plantas para uso *simbólico* se ubica el copal para colocarlo en las ofrendas. También existen árboles muy valorados por la madera del tronco, que es utilizada para la *construcción* de las primeras casas en el proceso de asentamiento y a veces para construir un cuarto anexo, como la cola de iguana y la cubata. También la cubata, junto con el huizache y el amate son buscados para usarlos como *combustible*, ya que los grupos de inmigrantes, sobretodo, las primeras generaciones siguen cocinando en *tlecuil* diariamente, evitando los altos costos del gas al proveerse de leña.

Los inmigrantes siguen cazando de manera significativa, a diferencia de la población local. Entre los pájaros que se comen como “pollitos” rostizados se encuentran la barranquera, la cocolera, la cocota y la codorniz. Además, se cazan iguana, tejones y tlacuaches para uso alimentario. Mientras que, para uso medicinal se busca la iguana, tlacuache y la víbora.

Los inmigrantes utilizan de manera más significativa los recursos que pueden obtener en los límites de las huertas y en el cerro, lo que ha causado distintos problemas con la población local. Por un lado, los inmigrantes consideran que los recursos se deben aprovechar “pues, entonces, ¿por qué están ahí?”, señalan. En esos espacios pueden encontrar satisfactores para distintas necesidades, particularmente las alimentarias, que de otra manera no podrían consumir ni comprar, por la falta de recursos que caracteriza a la mayor parte de esta población. Sin embargo, la población local poco se detiene a pensar en ello y los califican como “depredadores” y “abusivos” que tienen prácticas de “rapiña”, llegando en algunos momentos a confrontaciones fuertes.

Los miembros de un grupo mixteco de Oaxaca mencionan que son continuamente regañados por los productores locales cuando se meten

entre los surcos de hortalizas comerciales para arrancar verdolagas porque, según ellos, maltratan el producto que se comercializa en la Ciudad de México, por lo cual han optado por mandar a los niños de la familia a recolectarlas, pues son “más delicados” y hacen menos daño.

Otras confrontaciones se han dado cuando el dueño de una huerta con caña de azúcar ha encontrado a los inmigrantes en su espacio:

uno estaba ahí con su escopeta, le dije que no iba a cazar porque era mi lugar, que se fuera para otro lado, pero me contestó que, si le prohibía entonces que me pusiera enfrente, que me iba a tocar. Yo traía pistola y eché unos balazos al aire para espantarlo (Ramiro, comunicación personal, Tenextepango, 2011).

No obstante, pese a la situación ríspida que se vive entre la población local e inmigrante, se observan varios acuerdos que permiten el aprovechamiento de los recursos por ambos grupos, apaciguando conflictos. Se encontró, por ejemplo, préstamos de tierras por parte de la población local propietaria de animales, con el fin de que la población inmigrante siembre maíz y le entregue el zacate para alimentarlos. Es más común que la población local permita que los inmigrantes pastoreen sus borregos y chivos en sus tierras a cambio de que limpien los surcos o “echen un ojo” para evitar que otros roben.

LOS PATIOS, “CÉLULAS” DEL TERRITORIO: EL CASO DE XOXOCOTLA

Según la leyenda narrada por don Ricardo Alberto antes de fallecer, Xoxocotla nace en el cruce de dos caminos. Uno que salía de Xochimilco a Iguala y otro de Tenochtitlán a Acapulco. En el lugar donde hacen intersección alguien llegó a vivir y sembró unos ciruelos, al paso del tiempo sus hijos tomaron algunos sitios, construyeron sus casas, plantaron ciruelos y creció un caserío bonito. La gente, cuando pasaba por ahí, preguntaba ¿cómo se llama ese lugar?, ¿cómo se llama ese pueblito? Los que vivían ahí les contestaban que se llamaba Xoxogulan, es decir, “lugar donde hay ciruelos”:

Así se reconoció un espacio habitado por gente que tenía una forma de hacer la vida y, que de alguna manera fundaba a través de sembrar o plantar lo que lo define profundamente.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO



Figura 15. Chamacos junto al cuexcomate de ayer. Xoxocotla, Morelos.
Fotografía: Magdalena Soriano, 1939.

Se sembraba y se conservaba lo que se comía, lo que aliviaba, lo que se necesitaba y no sólo lo que nacería para abastecer las necesidades de la gente, sino que también se sembraba a la gente misma mediante la costumbre o el ritual de los ombligos. Tan grande y significativo era como comentó doña Susana Villegas, que, cuando la gente salía del pueblo a comerciar, a la promesa, a la fiesta o a resolver algún asunto, surgía la ocasión de preguntarles *¿Kanin tichanti?* (¿Dónde vives?). No se respondía: vivo en Xoxocotla, sino de una manera más arraigada: *nejua ni xokote* (yo soy un ciruelo), haciendo alusión a que, cuando nacieron, su ombligo se sembró en el lugar de los ciruelos.

De esta manera, podemos observar que el hecho de sembrar es un acto fundacional del territorio en varios planos y de los sujetos que, con el mismo acto, sellan el compromiso de mantener una relación estrecha y recíproca con el territorio.

Es importante señalar que, en el momento en el que se sembraron los primeros ciruelos, según la leyenda, se marca un punto de partida, un

punto de referencia desde el cual se verá el mundo, se construirá el mundo o se creará el mundo por la gente que habita ese lugar y que se constituye en un colectivo; los de Xoxocotla. Se les da significado a los paisajes, a los cerros, a los ríos, a las barrancas y a la orientación del sol. Se construye el pueblo llenando las necesidades que implica el vivir colectiva. Hay que ponerse de acuerdo, hay que producir para vivir, hay que celebrar la vida y la muerte.

Asimismo, con la siembra del ombligo se dota de punto de partida al individuo que crecerá y construirá la vida mirando desde el patio y con la protección de su árbol y para relacionarse con el espacio inmediato. También tendrá que producir, ponerse de acuerdo y celebrar la vida y la muerte.

La gente en Xoxocotla, como en los otros pueblos, tiene la costumbre de sembrar en sus patios, de convivir en sus patios, de platicar en sus patios. Como los patios no tienen la capacidad de autosuficiencia, se busca llenar las necesidades intercambiando, negociando, con lo que otros tienen en sus patios. O con quienes tienen patios, dependiendo de lo que apremie.

Si bien hay un espacio concreto, también se percibe un espacio abstracto, que es con el que cuentan, que no es de nadie, pero que todos saben que puede ser propio. Un espacio que brinda seguridad, como lo comentó Claudio Salamanca, en 1999:

cuando regresábamos de ir a Chalma, sentíamos que algo malo podía pasarnos, pero nomás entrábamos a los campos de Xoxocotla, hasta suspirábamos pensando "O'ra sí ya llegamos. ¡Bendito sea Dios!".

Los patios son parte importante del espacio concreto donde se va forjando en la cotidianidad y como una célula el territorio y la territorialidad de los individuos, que a su vez son granos de la mazorca pinta por la diversidad de la gente que conforma el pueblo. Los pueblos, como las personas, también tienen sus espacios concretos y abstractos, y comportamientos parecidos: producen en sus campos, llegan a acuerdos en sus espacios centrales, celebran o festejan y, cuando no tienen algo, intercambian y comercian en las ferias y tianguis lo que hay en otros campos. Generando de esta manera un espacio abstracto.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO



Fotografía 16. Del montículo sagrado a la ermita. Xoxocotla, Morelos.
Fotografía: Marco Antonio Tafolla Soriano, 2012.

Así es como se va a recoger la cucharilla a los cerros del estado de Puebla para los adornos en la fiesta.

Como se ha señalado, los patios son espacios de autoabasto, y con esa intención también se acude a otros espacios como alternativa para el abastecimiento. Por eso veremos que se acude a los campos, cerros, ríos y barrancas a recoger verdolagas, pápalos, pipiscas, chipiles, chapulines, flor de pericón, a cortar escoba grande y de la chica. A pescar mojarras, bagres y cuando había, hasta camarones de río. A recolectar guamúchil dulce y amargo, ciruela agria de la roja y la amarilla, anonas, mango criollo, etc. También se acude a cortar leña para cocinar y zacate para los burros y caballos que aún hay en el pueblo y se pastorea el ganado.

Algo muy común es cortar ramas de ciruelos para llevarlos a plantar a los patios. Al comer guamúchiles dulces, se guardan las semillas para sembrarlas en la casa. De igual manera pasa con flores

y plantas que se consideran medicinales. Así, se enriquecen y surten el huerto y el patio para el autoconsumo, se da un flujo del campo a las casas.

De este modo, se expresa una relación constante con las tierras y aguas que forman el territorio, ahí donde se manifiesta la vida. Y una lógica diferente con la que se comprende el mundo y se construye el gusto por vivir.

Este argumento fue una gran bandera en el discurso del Comité de Defensa de Tierras durante la defensa del ejido en contra del proyecto del aeropuerto en 1970. En las asambleas de la comunidad se decía, por ejemplo, que “la tierra nos da comida, el aeropuerto contamina”, o que “los toros mueren embistiendo y los bueyes bajo el yugo, ¿qué somos, pues?”..

Papá Juan decía que las costumbres del pueblo son leyes para nosotros. Que las leyes nos forman como cuando hacemos camas de acahual, los cortamos en el campo, les quitamos las ramas y hojas, los emparejamos y los amarramos para hacer la *tlakuatlapechtli* (mesa donde se pone la comida) para la ofrenda (Magdalena Soriano Jiménez, comunicación personal, Xoxocotla 2011).

Magdalena Soriano, nieta de don Juan, estaba junto con varios niños y niñas de la familia sacando la semilla de las calabazas que don Juan partía con el machete, mientras les contaba historias en el patio de su casa, ubicada en el centro de Xoxocotla.

Si bien no podemos negar la diversidad de pensamientos y las diferentes influencias de la vida moderna que han cambiado o influido en la forma de ser de la población, sí podemos decir que es muy frecuente que la gente retome esta forma de ver las cosas en algún momento de su vida. Podemos decir que esta lógica, está guardada ¿o sembrada? en alguna parte del ser y que se ha configurado a lo largo de la vida, que es parte del sustento que nutre la identidad y que mantiene vigente el *san ce*, una noción a la que se recurre cuando es necesario.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

ENTRE LOS PATIOS Y LOS CERROS: LOS HUERTOS DE HUMEDAD, NORTE DE GUERRERO

Los huertos de humedad en el Alto Balsas, Guerrero, se encuentran a lo largo del río donde se han asentado nahuas en pueblos desde Tlalcotitlán, en la unión del río Amacuzac y el río Poblano, donde nace el río Balsas, hasta el pueblo de Mezcala. Probablemente se practica esta forma de cultivo en otras partes de la cuenca y seguramente también en pueblos más abajo de Mezcala, pero la construcción de la presa Caracol inundó muchas comunidades y alteró de manera permanente los patrones de flujo del río, imposibilitando este tipo de producción. Hemos observado estos huertos en los pueblos de San Juan Tetelcingo, Analco, San Agustín Oapan, San Marcos Oacatzingo, Analco, San Miguel Tecuixiapan y Tula del Río.

Los grupos domésticos, conformados por familias multigeneracionales, construyen los huertos pegados unos con otros, en diferentes secciones de las orillas del río, empezando en diciembre o enero. Escogen lugares donde los sedimentos han sido depositados en orillas poco profundas, donde el agua se mueve lentamente, y donde desembocan en el río Balsas arroyos con agua que arrastra sedimentos en la época de lluvias. Cada grupo doméstico mantiene su propia unidad de producción, pero utilizan trabajo recíproco y colectivo entre “la gente de uno”.

Los huertos consisten en terrazas planas, rectangulares, construidas en serie desde la orilla del agua hacia arriba, en forma de pequeños escalones. Utilizan herramientas sencillas como palas, azadones, coas, machetes, cubetas y jícaras. Los recursos críticos son la mano de obra, el tiempo, y los conocimientos especializados adquiridos por medio de la experiencia con este tipo de agricultura. Hombres, mujeres y niños trabajan juntos, pero las mujeres realizan mucho del trabajo cotidiano: de hecho, ellas y los ancianos pueden atender los huertos solos, a diferencia de las milpas que usualmente requieren trabajo masculino para limpiar el terreno y manejar el arado. Van construyendo terrazas, conforme baja el nivel del río; las secciones más cercanas al agua se riegan naturalmente por filtración; mientras que los cultivos en los niveles más altos son regados con cubetas.

Los nahuas manipulan constantemente el agua y la tierra con diferentes nutrientes que agregan para mejorar la fertilidad del suelo

arenoso. También procuran controlar la cantidad de sol que reciben las plantas tiernas, y la temperatura de la tierra y la arena. Durante los días largos, el sol intenso puede quemar las plantas directamente, o bien el calor reflejado por la misma tierra puede “cocer” el nuevo crecimiento.

Para las plantas que se extienden sobre el suelo, como la calabaza, los bules o la sandía, ponen barras de órgano o rastrojo de ajonjolí sobre la tierra, y las guías tiernas crecen sobre el material vegetal, evitando contacto directo con la arena caliente. Obviamente estas prácticas requieren trabajo intensivo y una presencia y atención constante por parte de los dueños del huerto, quienes tienen que observar las condiciones de clima y el estado de las plantas en crecimiento todo el día.

Dentro de estos huertos, los nahuas cultivan un gran número de plantas, entre las que hemos registrado las hierbas de olor (como el cilantro, epazote, cebolla y hierbabuena); dos tipos de amaranto; camotes blancos, amarillos y morados; y diferentes quelites. A veces incluyen ejotes, frijol “chino” (*caxtiltzin*), chile, calabaza, tomates y jitomates. Otras plantas preferidas son las frutas y las flores: melón y sandía, *sempoaxochitl*, girasoles y flores de terciopelo. Todos los productos son un suplemento importante a la dieta familiar y se utilizan como regalos dentro de las redes sociales y de ayuda recíproca. Algunas familias venden parte de su producción en los pueblos vecinos que no tienen acceso al río. Una parte importante de los productos se canaliza a la activa vida ritual que sostienen los pueblos durante el periodo de cuaresma, se utilizan las flores, frutas y productos dentro de ritos agrícolas y ofrendas para diferentes santos relacionados con el ciclo del maíz.

Las familias pasan horas de cada día en los huertos, y en la temporada seca se convierten en lugares de vivienda temporal. Si las huertas quedan a más de media hora de camino del pueblo, los nahuas construyen techos provisionales para proveer sombra, y a veces duermen ahí donde en la noche es más fresca que en los pueblos.

Otras actividades son realizadas en esos espacios. Las mujeres lavan y secan la ropa; bañan a sus hijos; y cocinan o cuando menos calientan comida que traen del pueblo. Los hombres pescan en el río y es en los huertos donde limpian, salan y secan el pescado al sol.

Además, hombres, mujeres y niños aprovechan otros recursos cerca de las áreas donde colocan los huertos, recolectan leña y

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

diferentes frutas y semillas de árboles, como el guaje, el guamúchil y *xocote*, y deshidratan al sol parte de estos productos para almacenarlos y consumirlos todo el año. A veces los hombres cazan pequeñas especies.

Pasar tanto tiempo en esos huertos, que son extensiones de la vivienda permanente en el pueblo, tiene implicaciones sociales. La gente se reúne para conversar, especialmente en la noche cuentan historias y observan fenómenos naturales. Los niños del pueblo de San Agustín Oapan habían aprendido los nombres de ciertas estrellas y constelaciones en náhuatl al acompañar a los mayores en las huertas. Este sistema agrícola provee ocasiones para la transmisión de conocimientos, que se extiende más allá de la información detallada sobre el manejo de la ecología local. No podemos omitir el hecho de que esto ha cambiado en los últimos 15 o 20 años.

LOS PLATANALES DEL CEMENTERIO DE OCOTEPEC

Aunque podría sonar un tanto exagerado, el cementerio de Ocotepc podría verse como una extensión de la casa, particularmente, de los patios. Actividades rituales, sociales y productivas también se desarrollan en las tumbas. Las primeras actividades son un tanto obvias y han sido sondeadas por el equipo regional Morelos en otros ensayos. En cuanto a las actividades productivas que son un tanto involuntarias se puede mencionar la gran cantidad de platanales que cruzan este cementerio y que provienen de los patios. Su presencia se debe a la costumbre de colocar un platanal en cada esquina de la tumba cuando se trata de una “ofrenda nueva”, es decir, una muerte reciente.

Estos platanales se propagan por todas partes. Cualquiera es libre de llevarse los frutos. Algunas administraciones intentaron normar esta práctica ordenando que los platanales debieran tener botes en las puntas para evitar que enraizaran, sin embargo, pocos siguen esta regla. Estos platanales se transfieren de los patios de las familias al cementerio.

Precisamente en las ofrendas a los muertos, los frutos y flores de los patios y de otros espacios de autoabasto son utilizados, así por ejemplo, la “verdadera” flor de muerto crece en las áreas silvestres y a veces en algunos patios. Esta flor se ha venido usando para las ofrendas

REPRODUCCIÓN DE LOS PATIOS EN OTROS ESPACIOS

desde mucho tiempo atrás, antes que la de *sempoalxochitl* que llegó en el siglo xx. Con la flor de muerto, después de recolectada, la usan en ramilletes en las entradas de los patios, los portones, durante los días dedicados a los muertos en Tepoztlán y Santa Catarina, entre otras comunidades. Echando mano de la creatividad, la flor de pericón se utiliza para adornar las tumbas en varias poblaciones del estado.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Nos comprometimos a generar, respecto de la relación entre sociedad y naturaleza, un cuerpo de datos etnográficos que aportaran elementos a los propios y a los ajenos para la comprensión de la tradición cultural indígena y su relación con la naturaleza. Para los propios, aportamos un escenario de reflexión acerca de su tradición cultural, para que, en la medida que puedan, escapen de la vida “moderna” y las exigencias de las grandes empresas transnacionales al revalorizar sus propias formas de imaginar, entender, relacionarse y comprometerse con los recursos naturales que han sido el marco de su existencia. Es una aportación también para los ajenos, entre los que incluimos desde los simples visitantes y vecinos de los pueblos que aquí tratamos hasta funcionarios que tienen en sus manos diseñar políticas públicas y poner en marcha programas en las comunidades, que buscan mejorar la calidad de vida de la población de escasos recursos a partir de un uso “correcto” de los recursos naturales.

Haber tomado el patio como espacio privilegiado de investigación para entender las estrategias de autoabasto de los pueblos de tradición cultural indígena en Morelos, nos permitió dar cuenta de una importante riqueza biocultural que existe en diferentes comunidades, la cual va más allá de las técnicas y prácticas para la producción agropecuaria, incluyendo dimensiones como la social y la ritual, que tienen incidencia en el mantenimiento de las redes sociales.

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

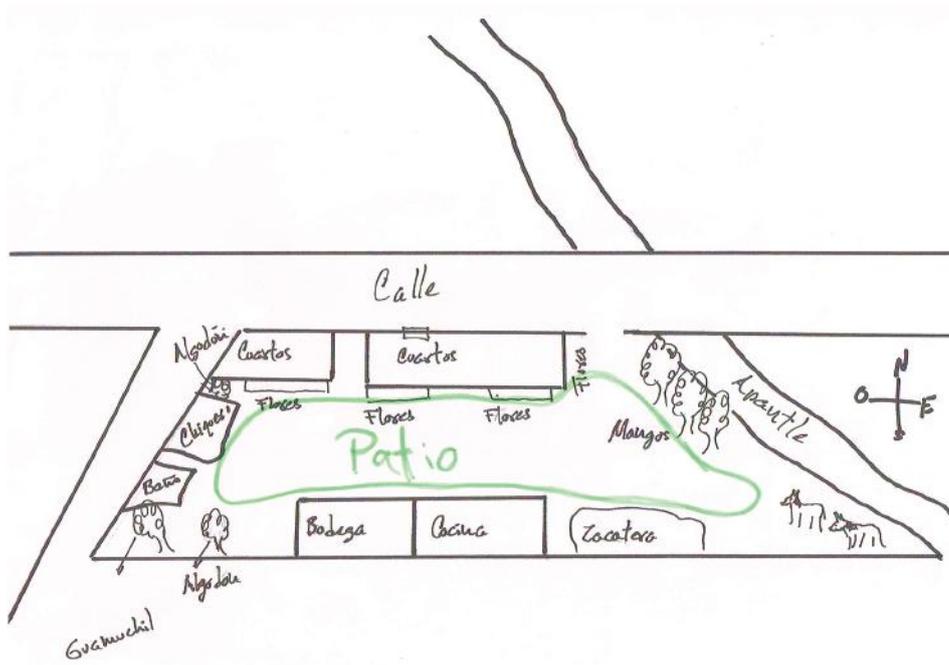
Recorrimos algunos momentos de rompimiento con valores, ideas y prácticas en la producción dentro de la tradición indígena del autoabasto, los puntos de quiebre. Recapitulando, éstos fueron, en primer lugar, el abandono de la agricultura por razones de viabilidad para sobrevivir con base en esta actividad. En esto concurrieron la manipulación de mercado, el encarecimiento de la vida y los precios deprimidos de los productos del campo; los tratados internacionales, como el GATT y el TLCAN, que lanzaron a los campesinos a una competencia desleal con los productores industriales, beneficiando a los intermediarios más poderosos, como al rey del ajo, secretario de agricultura en la administración de Vicente Fox, todo esto envuelto en la corrupción y en la apología del desarrollo y el progreso a ultranza. La tradición cultural indígena como se daba al final del siglo xx sufrió ciertos desgastes, como el de los principios éticos del bien común y el de la “gente de uno”. Por otro lado, la infiltración de valores y prácticas de la modernidad ha sido provocado en buena parte por la educación escolarizada. A lo cual ha contribuido este sistema y quienes lo aplican, salvo honrosas excepciones. En muchos casos los propios profesores de educación básica, superior media y superior y los sistemas que supuestamente los orientan han mantenido un desprecio a las culturas locales, especialmente la tradición cultural indígena, sus valores, sus historias particulares y sus maneras de ver y relacionarse con la naturaleza.

Los patios y las casas sufrieron grandes cambios, de ser fuentes de autoabasto se convirtieron en conglomerados de casas y planchas de cemento, pues muchas familias cedieron ante el aumento de población, la diversificación de las actividades económicas y la devaluación de las casas tradicionales, adaptándolas para que se vieran más modernas con jardines ordenados, si acaso tenían jardín, y poniendo en macetas las plantas que antes crecían libres en los patios. Otras plantas corrieron con más mala suerte, sobre todo las silvestres que antes proveían a las familias de alimentos, ornato, curación y elementos para sus rituales, ya que se empezaron a considerar como “basura” que debía sacarse de los patios. Todos estos puntos de quiebre tienen en común que fueron provocados por grupos y sistemas dominantes cuyas decisiones e imposiciones ideológicas no toman en cuenta las situaciones de los pueblos, sino sus propios intereses.

Al enunciar nuestros compromisos planteamos que este trabajo podría servir para revertir en algo el deterioro ecológico, a partir de dar cuenta de la complejidad de los espacios que estudiamos, el patio, el cerro, el volcán, entre otros, aportando datos que permitan mostrar las prácticas, los conocimientos y las creencias alrededor de ellos. Es muy probable que en alguna medida este ensayo sirva para ello, pero estamos convencidos de que motivar a familias y comunidades a revisar la historia de sus relaciones con la naturaleza en sus propios patios, y otros espacios de autoabasto, supone un reencuentro con su propia cultura, generando procesos de autorreflexión y patrimonialización de estos espacios. Lo cual se relaciona con lo que ya señalaban Toledo y Barrera-Bassols (2008: 57) sobre los hogares indígenas, y otros hogares rurales que mantienen una presencia de tradición cultural indígena, que tienden a sustentar una producción no especializada, basada en el principio de la diversidad de recursos y prácticas, utilizando al máximo todos los paisajes disponibles a través de diferentes prácticas, como la agricultura, la recolección, la pesca, la caza, entre otras. Como se observa en el desarrollo de este trabajo, se ha dado cuenta de la persistencia de estas prácticas en algunos grupos; mientras que en otros se han analizado los procesos que llevaron a su pérdida; así como un número significativo de grupos que las perdieron y las han retomado.

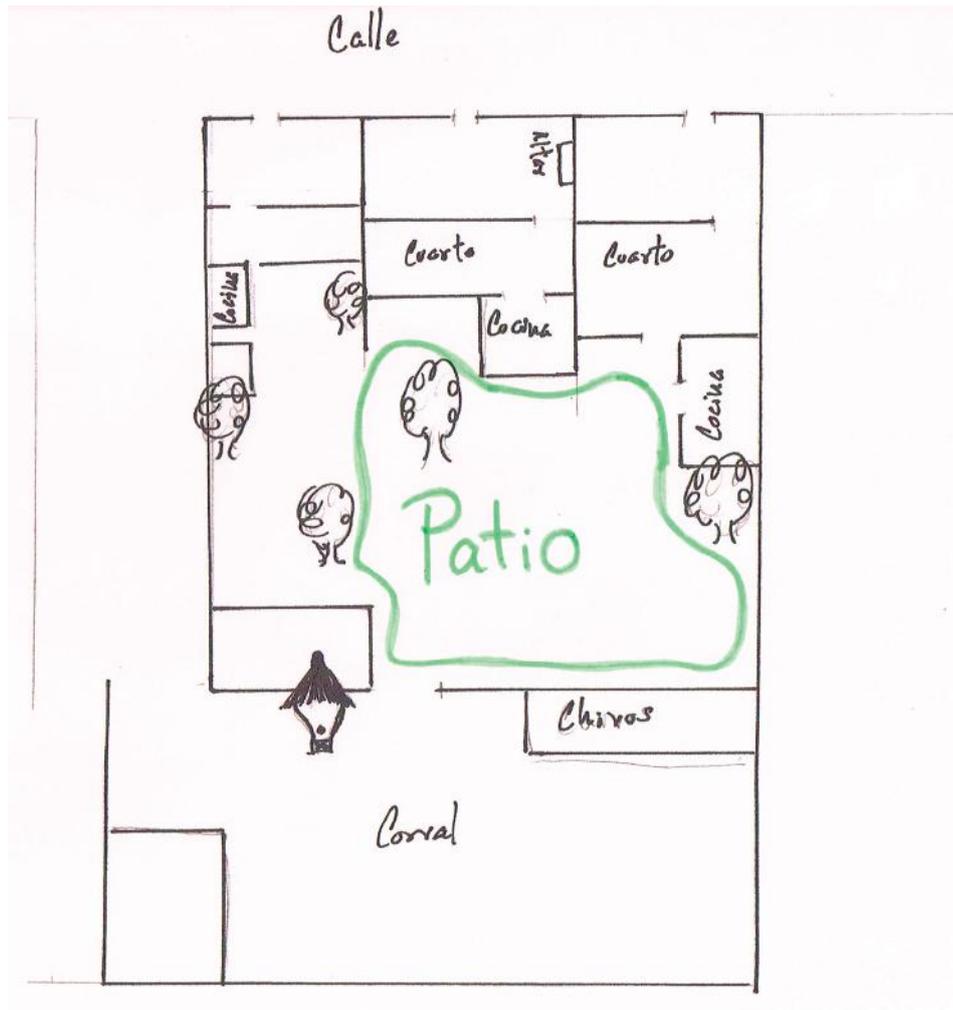
ANEXO 1

PATIOS DE XOXOCOTLA, MOR.

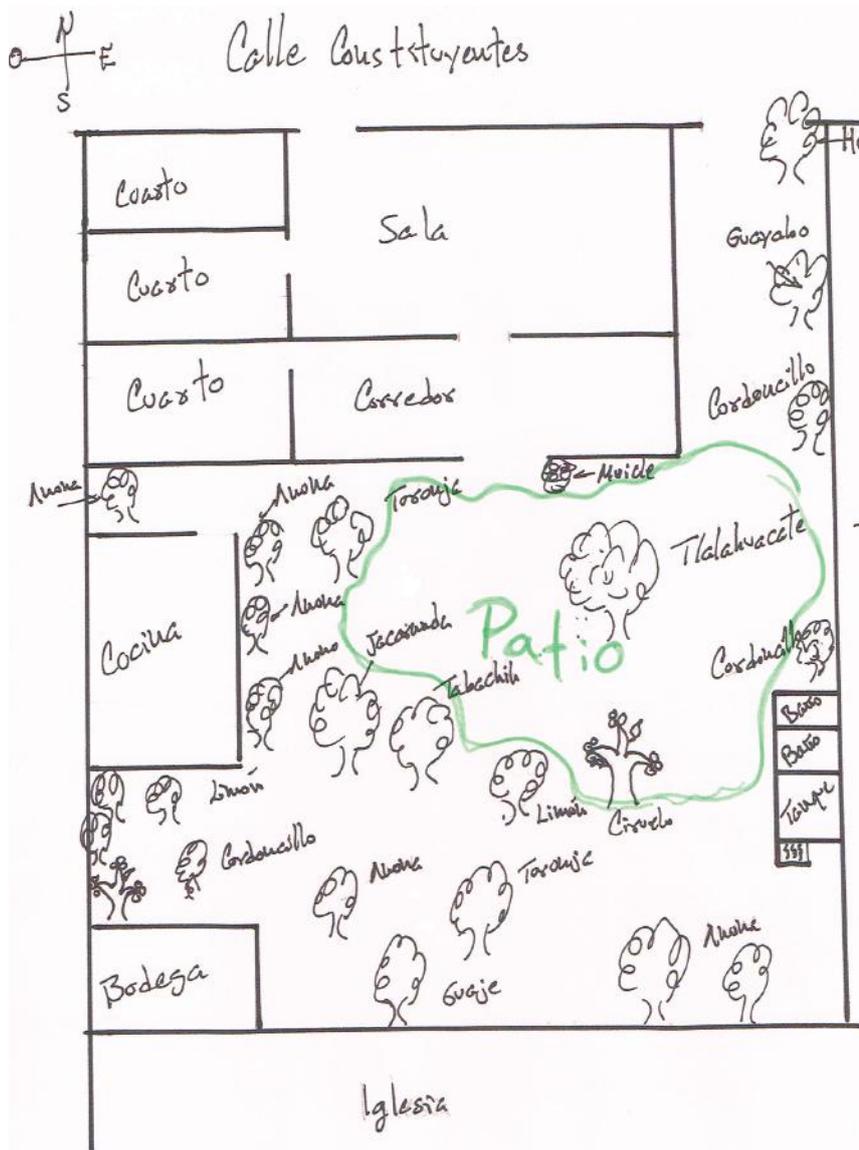


Croquis A

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO



Croquis B



Croquis C

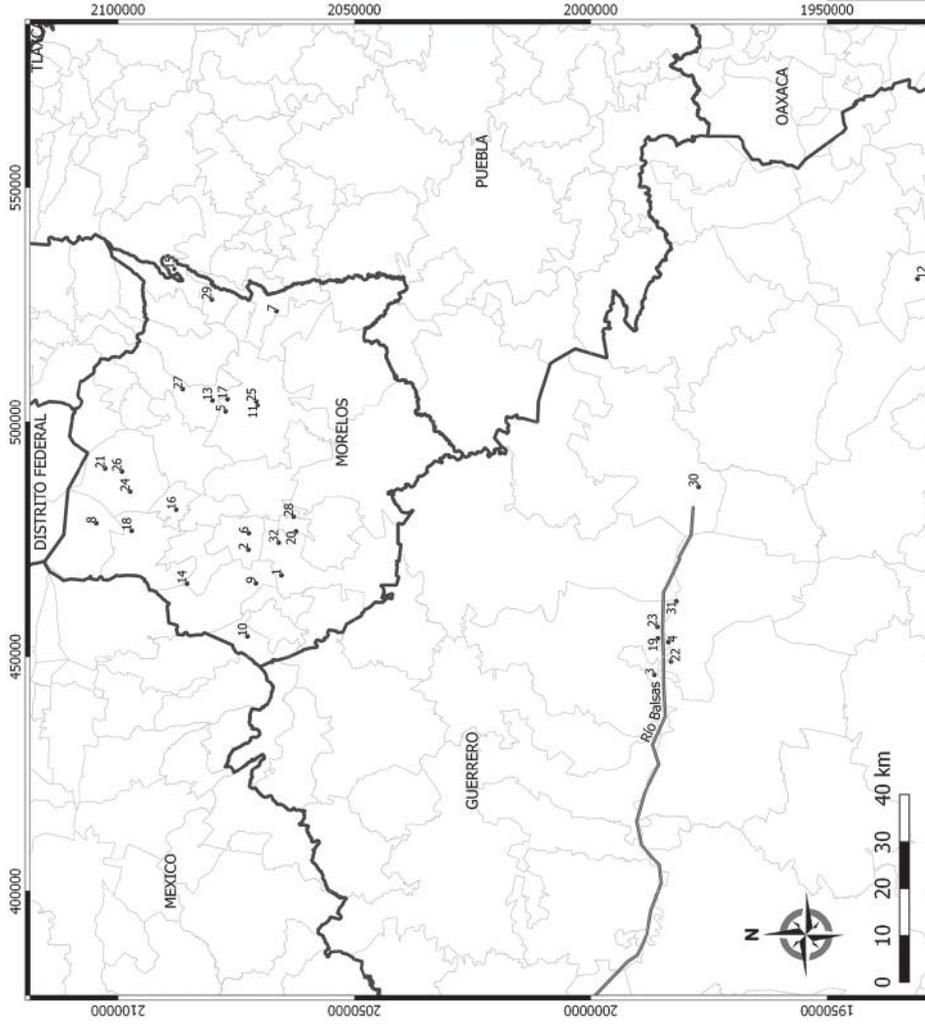
Comunidades mencionadas en investigación "Patios, huertos y otros espacios de autoabasto e tradición cultural indígena de Morelos y norte de Guerrero"

Leyenda

- Comunidades
- Límites Municipales
- Río Balsas
- Límites Estatales

№	Estado	Nombre del Municipio	Nombre de la Comunidad
1	Morelos	Puerto de Ixta	APUENETZINGO
2	Morelos	Xochitepec	APUTECA
3	Guerrero	Eduardo Neri	AMATEPEC
5	Morelos	Ayala	AMENECUILCO
6	Morelos	Xochitepec	ATLACHOLOLVA
7	Morelos	Xochitepec	CHALCATZINGO
8	Morelos	Huixtla	COAMOMILCO
9	Morelos	Mixtlalcingo	COATELCO
10	Morelos	Coatlán del Río	COATLAN DEL RIO
11	Morelos	Ayala	COLONIA LEOPOLDO MERE
12	Guerrero	Capanahyuc	COPANAHUYUC
13	Morelos	Cuauhtla	CUAUTLA
14	Morelos	Timucio	CUENTEREC
15	Morelos	Sierra del Volcán	HUEHARAN (SAN ANDRÉS)
16	Morelos	Uruapan	HUTEPEC
17	Morelos	Ayala	LA YOLA
18	Morelos	Cuernavaca	GOTEBEC
19	Guerrero	Tepeacac de Trujano	SAN AGUSTIN GORAN
20	Morelos	Zacatepec	SAN ANTONIO GREVERAS
21	Morelos	Tepeztlán	SAN JUAN TLACOTENCO
22	Guerrero	Mantle de Colligan	SAN MARCOS OCATZINGO
24	Morelos	Tepeztlán	SANTA CATARINA
25	Morelos	Ayala	TENATEPANGO
26	Morelos	Tepeztlán	TEPEZTLAN
27	Morelos	Cuauhtla	TEPELcingo
28	Morelos	Zacatepec	TETELPA
29	Morelos	Zacualpan	TLACOTEPEC
30	Guerrero	Capalá	TLALCOGOTTILAN
31	Guerrero	Mantle de Colligan	TULA DEL RIO
32	Morelos	Puerto de Ixta	XOXOCOTLA

TMEGI ©2016
Elaboración Propia
EPSG: 32614
WGS 84 / UTM

Comunidades mencionadas

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón-Cháires, Pablo, *Etnoecología de los indígenas p'urhépecha*, Morelia, UNAM, Centro de Investigaciones en Ecosistemas, Consejo Estatal de Ciencia y Tecnología, Morevallado Editores, 2010.
- Alcocer Martínez de Castro, Sergio, “Los glaciares de México: la resistencia a morir”, en *Gaceta UNAM*, núm. 4058, 24 de marzo de 2008.
- Argueta Villamar, Arturo, “El diálogo de saberes, una utopía realista”, en Arturo Argueta *et al.* (coords.), *Saberes colectivos y diálogo de saberes en México*, Cuernavaca, CRIM/UNAM, Universidad Iberoamericana, 2011.
- Barabas, Alicia M. y Bartolomé, Miguel A., “Los sucesos acontecidos en términos del año de 1909”, en *Historia del poblado de Tetelcingo, antes Xochimilcatzingo y Zumpango*, Morelos, INAH/Centro Regional Morelos, 1980.
- Boege, Eckart, *El Patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México, Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, INAH/CDI, 2010.
- Caballero, Javier, “Maya homegardens past, present, and future”, en *Etnoecología*, 1992, pp. 35-55.
- Caballero, Javier *et al.*, “El manejo de la biodiversidad en los huertos familiares”, en Víctor Toledo (coord.), *La biodiversidad de México. Inventarios, manejos, usos, informática, conservación e importancia cultural*, México, CFE/Conaculta, 2010. pp. 220-234, disponible en <<https://www.researchgate.net/profile/Andrea-Martinez-Balleste/>

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

- publication/331356865_El_manejo_de_la_biodiversidad_en_los_huertos_familiares/links/5c758307458515831f72900e/El-manejo-de-la-biodiversidad-en-los-huertos-familiares.pdf>.
- Contreras Mac-Beath, Topiltzin et al. (coords.), *La Diversidad Biológica en Morelos. Estudio del Estado*, México, conabio/uaem/Gobierno del Estado de Morelos, 2006, disponible en <<https://archive.org/details/Ladiversidadbio00Cont/mode/2up>>.
- Dirección General de Comunicación Social-unam, “Posible, desaparición de glaciares en el volcán Iztaccíhuatl en 2015”, en *Boletín UNAM-DGCS-064*, 31 de enero de 2011, disponible en <https://www.dgcs.unam.mx/boletin/bdboletin/2011_064.html>.
- Friedlander, Judith, *Ser indio en Hueyapan, un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, México, FCE, 1977.
- Glockner Rossainz, Julio, “Imaginario en torno al volcán Popocatepetl”, en: Arturo Argueta Villamar et al. (coords.), *Saberes colectivos y diálogos de saberes en México*, México, UNAM, 2011, pp. 485-494.
- González Chávez, Lilián y Paul Hersch Martínez, *Alimentación y cultura Nahuas de Guerrero*, Secretaría de Salud del Estado de Guerrero, INAH-Programa Actores Sociales de la Flora Medicinal en México, Serie Patrimonio Vivo, núm. 8, 2005.
- Good Eshelman, Catharine, “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, México, 2005a, pp. 87-113.
- , “Traditional Gardening Techniques among Nahuatl Indians, ‘Huertas de Humedad’ in the Balsas River Valley, Mexico”, en *Anales de Antropología*, vol. 39, núm. 1, 2005b, pp. 111-139.
- , “‘Trabajando juntos como uno’: conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona”, en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, UIA, 2005c.
- Gudynas, Eduardo, “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”, en *América Latina en Movimiento*, núm. 462, febrero de 2011, pp. 1-20, disponible en <<https://www.gudynas.com/publicaciones/articulos/GudynasBuenVivirGerminandoALAI11.pdf>>.

- Guzmán Gómez, Elsa, “Los productores campesinos de Morelos. Sobre estrategias y mercados”, en Kim Sánchez y Adriana Saldaña (coords.), *Buscando la vida. Productores y jornaleros migrantes en Morelos*, México, UAEM, Plaza y Valdés, 2009.
- Heyden, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, UNAM, 1983.
- , “Jardines botánicos prehispánicos”, en *Arqueología Mexicana*, núm. 57, 2002, pp. 18-23.
- Juan Pérez, José Isabel, *Los huertos familiares en una provincia del subtrópico mexicano. Análisis espacial, económico y sociocultural*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2013, disponible en <<https://www.eumed.net/libros-gratis/2013/1251/1251.pdf>>.
- Linares, Edelmira y Robert Bye, “Las plantas ornamentales en la obra de Francisco Hernández ‘El preguntador del rey’”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 78, mayo de 2006, pp. 48-57.
- Moctezuma Pérez, Sergio, “Una aproximación al estudio del sistema agrícola de huertos desde la antropología”, en *Ciencia y Sociedad*, vol. XXXV, núm. 1, enero-marzo de 2010, pp. 47-69, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/870/87014544003.pdf>>.
- Morales Tapia, Silvino, “Los huertos de una comunidad de la reserva de la biósfera Sierra de Huautla, Morelos”, en Elsa Guzmán *et al.*, *Gestión social y procesos productivos*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2011, pp. 131-154.
- , *Los huertos de traspatio campesinos, manejo, trabajo y organización familiar en Quilamula, una comunidad de la reserva de la biosfera Sierra de Huautla, Morelos*, Cuernavaca, tesis de maestría en Ciencias en Desarrollo Rural, 2007.
- Morayta Mendoza, L. Miguel, *Chalcatzingo, persistencia y cambio de un pueblo campesino*, México, INAH, 1980.
- Morayta Mendoza, L. Miguel *et al.*, “Chicahualistle, ‘La Fuerza’ en el Paisaje Sagrado de Morelos”, en Alicia M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio, simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos), 2003.
- , “La migración en la tradición indígena en Morelos”, en Margarita Nolasco y Miguel Ángel Rubio (coords.), *Movilidad migratoria*

III. PATIOS, HUERTOS Y OTROS ESPACIOS DE AUTOABASTO

- de la población indígena de México III. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social*, INAH (Etnografía de los Pueblos Indígenas de México), 2011.
- Nair, P. K., "Do tropical homegardens elude science, or is the other way around", en *Agroforestry Systems*, 2001, 53, pp. 239-245.
- Pacheco Bribiesca, Ricardo Claudio, "Los glaciares del Popocatepetl y la nieve de limón en Hueyapan, Morelos. Dos víctimas del cambio climático", en *La Jornada de Morelos. Suplemento cultural el Tlacuache*, núm. 480, agosto 14, pp. 1-3.
- Pérez Portilla, Emiliano y Artemio Cruz León, "Los huertos familiares en la zona Centro de Veracruz", en *Revista de Geografía Agrícola. Estudios de Agricultura Mexicana*, núm. 20, diciembre de 1994, pp. 89-107, disponible en <https://www.academia.edu/25167699/Los_huertos_familiares_en_la_zona_centro_de_Veracruz>.
- Peyre A., A. Guidal K. F. Wiersom y F. Bongers, "Dynamics of homegardens structures and function, in Kerela, India", en *Agroforestry Systems*, 2006, 101, pp. 101-115.
- Pulido, María T. *et al.*, "Home gardens as an alternative for sustainability: Challenges and perspectives in Latin America", *Current Topics in Ethnobotany*, 2008: 000-000, ISBN: 978-81-308-0243-5, Editors: Ulysses Paulino de Albuquerque and Marcelo Alves Ramos.
- Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo, "El pueblo y sus huertas, transformaciones en los territorios primordiales de la cultura campesina", en Elsa Guzmán Gómez *et al.* (coord.), *Gestión social y procesos productivos*, Cuernavaca, UAEM, 2011.
- Toledo, Víctor M. *et al.*, "Uso múltiple y biodiversidad entre los mayas yucatecos (México)", en *Interciencia*, vol. 33, núm. 5, mayo de 2008, pp. 345-352, disponible en <<https://www.redalyc.org/pdf/339/339333505.pdf>>.
- Toledo, Víctor M. y Narciso Barrera-Bassols, *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Barcelona, Consejería de Agricultura y Pesca-Junta de Andalucía/Icaria Editorial (Perspectivas Agroecológicas 3), 2008.
- Vavílov, Nikolai I., "1930. México y Centroamérica como centro básico de origen de las plantas cultivadas del Nuevo Mundo", en *Etnobiología*, vol. 10, núm. 4, suplemento 1, "Clásicos de la

BIBLIOGRAFÍA

- Etnobiología en México*”, 2012, pp. 28-43, disponible en <<https://revistaetnobiologia.mx/index.php/etno/article/view/322>>.
- Vázquez Toriz, Rosalía y Susana E. Rappo Miguez, “Los huertos familiares como una estrategia para construir formas de vida sustentables”, en Marie Claude Brunel Manse *et al.* (coords.), *Volumen III. Alternativas y transformaciones en el manejo de recursos naturales*, Puebla, Asociación Mexicana de Estudios Rurales/buap/El Colegio de la Frontera Sur (Campesinos y Procesos Rurales), 2014, pp. 63-86.
- Villa, Alberto y Javier Caballero, “Variación florística en los huertos familiares de Guerrero, México, ponencia presentada en el III Congreso de Etnobiología, Oaxaca, 1998.

*Etnografía del patrimonio biocultural de las regiones
y territorios indígenas de México*
Volumen II. Regiones bioculturales del Centro y Occidente de México
en su edición electrónica
se terminó en julio del 2024.

Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión
del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

COLECCIÓN
ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO
SERIE ENSAYOS

Los volúmenes de la serie “Etnografías del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y comunidades equiparables” forman parte del amplio Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, dirigido por la Coordinación Nacional de Antropología durante dos décadas. En ellos se exploran los conceptos de diversidad y patrimonio biocultural, situándolos en el contexto legal y de derechos humanos en México como país pluricultural. En cada uno de los capítulos, desarrollados por los equipos de investigación, se abordan aspectos específicos del vínculo indisoluble de los pueblos indígenas con su entorno. Los distintos componentes de los patrimonios bioculturales territorializados, se exploran desde preguntas comunes resueltas con enfoques analíticos distintos, como la etnoecología, el diálogo de saberes, la ecología política, el perspectivismo, de tal manera que las etnografías logran adentrarse en las múltiples dimensiones del patrimonio biocultural, que van desde las especies domesticadas en Mesoamérica, hasta las cosmovisiones situadas en el territorio.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



ETNOGRAFÍA DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS DE MÉXICO