



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Programa de Maestría y Doctorado en Música

Facultad de Música

Instituto de Ciencias Aplicadas y Tecnología

Instituto de Investigaciones Antropológicas

**MEMORIAS DEL DESENCUENTRO.
MÚSICA, DANZA Y RITUAL EN LA COSTA DE MICHOACÁN**

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MESTRO EN MÚSICA (Etnomusicología)

PRESENTA

DANIEL ERNESTO GUTIÉRREZ ROJAS

TUTOR PRINCIPAL

**DR. ENRIQUE FERNANDO NAVA LÓPEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

CIUDAD DE MÉXICO 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Para mis hijos amados, Santiago y Darío, quienes
me recuerdan todos los días a qué he venido a este
mundo**

Para Eliana.... Mi alma, mi cuerpo, la vida por ti

El origen siempre está presente. No es un comienzo, puesto que todo comienzo está ligado al tiempo. Y el presente no es el mero ahora, el hoy o el instante. No es una parte del tiempo, sino un resultado integral y, en consecuencia, siempre originario. Quien sea capaz de llevar a efecto y a la realidad el origen y el presente como integridad, quien sea capaz de concretarlos, superará el principio y el fin y el mero tiempo actual.

Jean Gebser, Origen y Presente

Si, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle, al muy distinguido, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, que en el fondo lo que no le perdona no es el crimen en sí, el crimen en contra del hombre, no es la humillación del hombre en sí, es el crimen contra el hombre blanco el haber aplicado a Europa los procedimientos colonialistas a los cuales, hasta entonces, sólo se sometía a los árabes, a los coolíes en la India y a los negros en África.

Aimé Césaire, Discurso sobre el colonialismo

He descubierto que, en todos estos lugares, la gente para la que he tocado es la misma. Si escuchas, quizá veas a alguien conocido en esta canción.

Rodríguez, A most disgusting song

Agradecimientos

Se cierra un largo ciclo y se abre otro. Todos los días la vida nos pone desafíos, esta tesis es resultado de un largo andar, aquí estoy para dar cuenta de lo ocurrido.

Primero la familia, quiero agradecer a mi compañera y esposa Eliana y a mis hijos Darío y Santiago por su amor, quienes han sido un impulso de vida para concluir esta tesis. Quiero dar las gracias también a mi madre, a mis hermanos, a la señora Ana Lourdes y a Tania por todo su apoyo y cariño incondicional.

Mi reconocimiento y admiración para Rolando Antonio Pérez Fernández, quien dirigió gran parte esta tesis, y por supuesto, a mi tutor Fernando Nava López por haber aceptado dirigirme y por hacer siempre comentarios precisos y oportunos a mi escrito, gracias infinitas por tu solidaridad y apoyo. Al resto del sínodo: Marina Alonso, Antonio Ruiz, Cecilia Reynoso y Mercedes Payan mi admiración y gratitud, de cada uno he aprendido mucho en este proceso.

Quiero hacer una mención especial para Yvette Jiménez de Báez, quien depositó su confianza en mi y de quien he recibido un apoyo incondicional en El Colegio de México como parte del Seminario de Tradiciones Populares.

Agradezco a mis amigos y colegas Camilo Camacho, Edgar Serralde, Rubén Luengas, Patricia García y Juan Frajoza, de quienes aprendo constantemente el oficio de la vida y de la investigación musical.

Por último, pero no menos importante, quiero dar mi más sincero reconocimiento a las personas de Cachán, Pómaro, San Pedro Naranjestil, Santa Cruz y Los Encinos, por haberme permitido ser parte de sus fiestas y celebraciones. Mi corazón para don Graciano y doña María, quienes me enseñaron algunos secretos de la vida.

ÍNDICE

Introducción	8
Antecedentes	9
Planteamiento del problema.....	15
Hipótesis	20
Objetivos.....	22
Relevancia del tema y pertinencia de los conceptos utilizados para esta investigación	23
Bosquejo de fundamentos y métodos utilizados en la investigación	26
Capítulo 1 El lugar y su gente.....	45
1.1 Delimitación de la zona de estudio, población y mapas	47
1.2 Descripción del lugar: la Costa Nahua de Michoacán.....	54
1.3 Actividades productivas.....	63

Capítulo 2 Origen y Presente.....	73
2.1 Una historia de naturales y <i>kixtianos</i>	75
2.2 Un nuevo sistema agrario: el rancho.....	83
2.3 La comunidad de Pómaro y la Encargatura de Cachán de San Antonio	93
2.3.1 Las dimensiones de la comunidad.....	93
2.3.2 La tierra: organización, acceso y control.....	98
2.3.3 El sistema agrario en la Encargatura del Orden de Cachán.....	109
Capítulo 3 El Tiempo de la Chicharra	120
3.1 El ciclo ritual agrícola <i>xupanda-tonalco</i>	122
3.2 <i>La Fiesta de Corpus y San Antonio</i>	132
3.2.1 La fiesta	132
3.2.2 Las danzas.....	147
3.2.3 La Danza de Corpus	150
2.2.4 <i>La Danza de Conquista, Danzón, Danza de Paloteo o de Hernán Cortés y Malinche</i>	166

3.3 La celebración de <i>Santos Difuntos: Danza de Xayacates y Juego de Toros</i> ...	181
3.3.1 <i>El Juego de Toros</i>	181
3.3.2 <i>La Danza de Xayacates</i>	195
Conclusiones	202

Introducción

Antecedentes

Aunque el paisaje se presenta abrumador durante el descenso a la costa, éste no deja de tener un cierto aire de familia: basureros informales, tala inmoderada que el mismo Estado ha permitido con su negligencia, emplazamientos provisionales, retenes militares, lotes invadidos, campos abandonados, pescadores paupérrimos que rondan los esteros y lagunas, construcciones a medio terminar, un campesinado castigado y una práctica pecuaria que ha dejado sus huellas por todo el territorio evocan las memorias del subdesarrollo.

A pesar de su relativa cercanía, la costa michoacana no deja de mostrarse fragosa al viajero; la proximidad con que nos encara no deja de hostigarnos, más aún, parece empeñarse en exhibir nuestras carencias, extraviándonos en territorios imaginados que nos ha inculcado la educación nacional a través de sus instituciones y de los mitos que allí mismo se han fraguado.

La costa de Michoacán¹ es un territorio hollado desde hace mucho tiempo por la desavenencia entre diferentes actores. No importa lo que ocurra, los derroteros costeros desembocan constantemente en los laberintos de la otredad y la confrontación. En estos coinciden campesinos y ganaderos, comunidades nahuas y mestizas, buscadores de tesoros, moneros², mercenarios a sueldo, narcotraficantes, caciques oportunistas, tropas militares, turistas, investigadores de centros educativos, comerciantes, funcionarios corruptos, intereses transnacionales y gavillas improvisadas. El lugar despierta un extraño sentimiento de cercanía y lejanía.

Los intereses económicos crecen cada vez más en la región a pesar de que la vertiente suroeste del estado es, todavía, un lugar relativamente poco poblado y con un alto grado de marginación. Abrupta desde la parte serrana hasta las caletas y abras, donde

¹ Cabe aclarar que cuando utilice el término Costa Nahua de Michoacán estaré aludiendo, básicamente, a las comunidades indígenas agrarias que actualmente ocupan gran parte del municipio de Aquila y una pequeña porción de Chichicuilá. La extensión de este territorio abarca zonas costeras y serranas. La decisión de utilizar esta locución -Costa Nahua de Michoacán- se fundamenta en la aceptación y uso generalizado que hacen de ésta los propios nahuas para hacer referencia a las tierras altas y bajas donde tienen sus asentamientos. Otros autores prefieren utilizar la expresión Sierra-Costa Nahua, sin embargo, para los fines que persigo me resulta más adecuada la primera.

² Se les endosa este término a aquellas personas que saquean sitios arqueológicos con el fin de obtener una ganancia de lo que sustraen.

puede verse la angosta carretera bordear los peñascos y lomeríos que se desparraman por la delgada franja del litoral, la zona muestra en la superficie las huellas que han dejado sobre su geografía las diferentes irrupciones y ocupaciones foráneas: miseria, saqueos, matanzas, emboscadas, desplazamientos, explotación, deterioro ambiental, usurpación, extorsión, clientelismo político, tala inmoderada y despojo. Los mapas a menudo ocultan estas cicatrices.

Desde la Conquista, las irrupciones de agentes externos a la actual costa de Michoacán han sido constantes en la ocupación de los territorios nativos, desde el arribo del capitán Juan Rodríguez de Villafuerte a la Mar del Sur para fundar la Villa de Nuestra Señora de la Concepción de Zacatula y construir los astilleros encomendados por Cortés para echar a andar las exploraciones marítimas en el litoral, hasta las incursiones del capital hotelero y minero de los últimos años.

La constante amenaza del exterior ha obligado a las comunidades indígenas de Aquila a construir y reelaborar sus estrategias de adaptación, así como sus modos de organización, esto con la finalidad de preservar sus territorios. Esta reconfiguración constante incluye medios expresivos por los que se transmite y conserva la memoria del grupo, pues ésta -la memoria- ha sido, a lo largo del tiempo, una herramienta que los nahuas han utilizado eficazmente para legitimar la posesión de sus tierras. No debe olvidarse que aquel que controla las representaciones del pasado puede hacer frente, de mejor manera, a situaciones presentes y futuras que amenacen con disolver el contrato social.

La transmisión en el tiempo de los embates arriba mencionados, cometidos por agentes foráneos en distintas épocas, exhibe, según los resultados de esta investigación, un uso continuo de medios expresivos a modo de dispositivos mnemotécnicos entre las poblaciones nahuas. Estos recursos de rememoración les han permitido fijar y comunicar, de una generación a otra, representaciones de sucesos pretéritos que consideran importantes mantener en la memoria de los miembros de la comunidad, con la finalidad de asegurar sus posesiones territoriales y su organización social, lo que les permite, a su vez, mantenerse como grupo.

Las consecuencias de las querellas con los fuereños son claramente palpables en época reciente. Para no ir muy lejos basta decir que los actuales emplazamientos nahuas, enclavados al pie del litoral, son de reciente creación, resultado de un largo proceso de invasiones mestizas a los territorios serranos que las comunidades nativas mantenían todavía hasta los últimos años de la primera mitad del siglo XX. A esto hay que agregar que el deterioro ambiental y la modificación del paisaje agrario se intensificaron considerablemente debido a la implantación de la ganadería extensiva, el aserradero y la propiedad privada, actividades que, se tiene documentado, introdujeron y difundieron con éxito los rancheros mestizos (Cochet, 1988, 1991). Es este conflicto vecinal, así como las consecuencias que de éste se derivaron, lo que me interesa analizar para determinar su impronta en algunas de las expresiones musicales y dancísticas.

Las invasiones mestizas y la implantación de la ganadería extensiva en toda la comarca trastocaron la vida comunitaria de los núcleos agrarios nahuas, propiciaron el desplazamiento violento de contingentes nativos hacia la costa, la expoliación de tierras de uso común, el cambio de uso de suelo y la transformación del paisaje. Estos sucesos han dejado hondas huellas en la memoria y el imaginario de los pobladores originarios.

Afirmo que esta experiencia y memoria del desencuentro, emanada de la invasión de tierras y de la implantación de medios productivos ajenos en terrenos de uso común, se expresa a menudo en los rituales, las danzas y la música que los acompañan como dispositivos de la memoria a través de los cuales se pueden transmitir y reelaborar en el tiempo representaciones del pasado capaces de evocar los cambios culturales y sociales que dieron como resultado la modificación del paisaje agrario, así como las normas de propiedad de la tierra. Pero al mismo tiempo esas tecnologías de la reminiscencia logran fijar en el devenir de la historia la representación de un agente disruptivo: el mestizo o *kixtiano*³ que arribó del noroeste de Michoacán e introdujo la ganadería extensiva, el aserradero y la propiedad privada traída.

³ Los nahuas utilizan esta palabra para designar a todo agente que no es miembro de su comunidad, pero sobre todo se les endosa este término a sus vecinos mestizos. La locución parece venir de *lakixtia*, que ha sido traducido por algunos de mis colaboradores como “ladrón” o “el que quita”. Queda para futuros trabajos realizar un estudio lingüístico de tal expresión.

Debo insistir en que el asedio y la persecución no sólo lograron alterar el paisaje de la comarca, las relaciones con el medio ambiente y la imagen que tenían las comunidades nahuas de lo que debía ser lo humano y sus dominios también se modificaron. El asedio y la expoliación que sufrieron los pueblos serranos y costeños tuvieron un impacto sobre las artes de la memoria y las formas expresivas por las que éstas se manifestaban. Aquí las pesquisas de Serge Gruzinski (2001) son especialmente reveladoras. La revolución que sufrieron los modos de expresión con la irrupción ibérica apunta este historiador, debió alterar las maneras de fijar y expresar el pasado, sin pasar por desapercibidas aquellas situaciones donde también debieron asociarse a formas tradicionales de expresión basadas en la imagen y el sonido.

Puedo imaginar con Gruzinski que, ante el advenimiento de un nuevo orden, así como de las sucesivas embestidas y revoluciones sociales, las poblaciones nativas debieron reelaborar y reproducir un medio óptimo capaz de dar credibilidad a sus miembros bajo semejantes condiciones donde los trastornos políticos, demográficos y ecológicos sobrepasaron los límites. Vivir en una sociedad asediada y atacada por fuerzas externas desde distintos flancos debió repercutir en las técnicas de la memoria, la imaginación, la conciencia histórica, los modos de expresión, reproducción, comunicación y transmisión de los conocimientos y prácticas sociales, así como en las maneras de percibir y relacionarse con la realidad (*Ibid.*: 9-10).

Esta posible alteración y mezcla de las formas expresivas me lleva a reflexionar no sólo sobre la reconfiguración que pudieron tener éstas, o la transformación de la percepción de la realidad, y en esto coincido nuevamente con Gruzinski, lleva a indagar y evaluar el manejo de las estrategias y recursos (visuales y sonoras) que los indígenas, en nuestro caso los nahuas de Michoacán, continúan aplicando para comunicar, transmitir y reproducir en el tiempo representaciones de acontecimientos considerados pretéritos (*Ibid.*: 10).

Lo dicho en líneas anteriores me hace inquirir sobre el uso de tácticas y herramientas (visuales y sonoras) que utilizan o utilizaron los nahuas de la costa para fijar y transmitir información en el tiempo sobre los acontecimientos derivados de la

incursión mestiza, la invasión de tierras y la implementación del sistema pecuario extensivo en la zona.

Este es el tema de la tesis que presento: la persistencia de la memoria del choque cultural y sus implicaciones a través de formas expresivas como el ritual, la fiesta, el juego, la música y la danza. Me centraré, pues, en esta memoria ritual del desencuentro, en el conocimiento que se tiene de ésta, en su organización, en sus discursos y prácticas, en las formas en que se expresa, se mantiene en el tiempo y se fija como hecho pretérito, así como en las técnicas de su transmisión, reproducción, circulación y aprendizaje.

Afirmo que esta memoria del desencuentro e imagen del otro invasor se expresa en, al menos, dos celebraciones que se correlacionan: *La Fiesta de Corpus Christi-San Antonio* y la Celebración de *Santos Difuntos*⁴. Las danzas, la música y el juego puestos en escena durante estas ocasiones del calendario agrícola-ritual atraen la atención por el hecho de que, propongo, develan en sus escenificaciones personajes, acciones, discursos e información (sonora y visual) concernientes a las relaciones interétnicas entre nahuas y mestizos, el despojo territorial y la transformación del paisaje.

Las escenificaciones rituales que examino, y sus respectivas músicas y danzas, son las siguientes: *Danza de Corpus*, *Danza de Conquista o de Paloteo (Fiesta de Corpus)*, *La Toreada o Juego de Toros* y la *Danza o Baile de Xayacates (Santos Difuntos o Día de Muertos)*. A través de su estudio mostraré cómo éstas son capaces de expresar una memoria y de extender una frontera cultural que logra enunciarse de manera eficaz en el ritual. La población que tomaré como referente para la investigación será Cachan de San Antonio, también conocida como Cachán de Echeverría⁵, municipio de Aquila, Michoacán.

⁴ Aunque a los eventos descritos en la tesis debiera sumarse algunas escenificaciones del mes de diciembre, marzo y abril, específicamente las pastorelas, las dancitas, la salida de los changos, la quema de Judas y el testamento del diablo, las dejaré de lado en este trabajo por considerar que se tratan de expresiones rituales que se alejan de aquellas otras que se realizan durante el tiempo de lluvias. Será en trabajos futuros donde articule todas las celebraciones para mostrar el ciclo ritual completo.

⁵ Para fines prácticos sólo utilizaré el nombre de Cachán de San Antonio.

En este punto se hace pertinente remarcar que las intuiciones que han impulsado mis pesquisas fueron construidas, primero, con datos etnográficos concernientes a otra investigación que comencé en 2002 y finalicé de 2005. En ese entonces mi interés se centraba en relacionar la música, la memoria y las identidades socioterritoriales. Trabajos ulteriores a este escrito y circunstancias laborales hicieron que retomara y extendiera aquellos primeros datos para convertirlos en el tema central de la tesis que ahora presento. Posteriormente, esos mismos incidentes provocaron que mis pesquisas corrieran hacia otro horizonte, virando mi enfoque analítico a una postura y a una bibliografía que explicaré y mostraré en el apartado correspondiente.

En 2008 comencé una nueva etapa de la investigación, a partir de este periodo tomé en consideración los trabajos de Carlo Severi (1996) y Steven Feld (2001), pues los datos de campo que registré coincidían con algunos de los principios enunciados en sus respectivas indagaciones. Los primeros avances los presenté en el Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio⁶, en el año 2009. Posteriormente tuve la oportunidad de exponer, entre 2011 y 2014, versiones extendidas de mi proyecto para una serie de pláticas que me invitaron a impartir en la Facultad de Música de la UNAM, y el Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma institución, Roberto Campos, Eliana Acosta y Marina Alonso.

Finalmente debo mencionar la relevancia que tuvieron, y aún mantienen en diferentes lugares del mundo hispánico, las *Danzas de Conquista* y las *Danzas de Cintas*. Éstas jugaron un papel de suma importancia en la evangelización de los pueblos originarios de América, desde el Sur de los Estados Unidos hasta la Argentina y Chile. Sin embargo, por motivos metodológicos, he decidido dejar de lado, por el momento, la historia que han tenido dichas expresiones dancística en el resto de México y del continente, y he favorecido los datos etnográficos y etnológicos articulándolos con problemáticas de la historia regional de la costa michoacana.

⁶ Mi agradecimiento para el Proyecto Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, al que pertencí como miembro del equipo Michoacán de 2008 a 2019. De igual manera mi reconocimiento y gratitud para Aída Castilleja, coordinadora del equipo y de quien he aprendido, en gran medida, el oficio de la etnografía.

Planteamiento del problema

Había dicho que las actuales poblaciones nahuas, emplazadas sobre las playas del litoral de Aquila, fueron creadas hasta muy entrado el siglo XX. La razón principal de esta ocupación, como ya esboqué en líneas anteriores, fue la invasión de los linderos comunales indígenas perpetrada por “gente blanca” proveniente del noroeste del estado de Michoacán a finales de la década de los cincuenta del siglo pasado. Sin embargo, este hecho forma parte de un proceso de desalojo que comienza, por lo menos, en 1871, año en que se concesionan las tierras comunales de los nahuas de Coalcomán a mestizos provenientes del municipio de Cotija. Este hecho disuelve políticamente la comunidad indígena y provoca su desplazamiento violento a poblaciones nahuas más cercanas a la costa como Pómaro y San Pedro Naranjestil. (Cochet, *op. cit.*, 1991: 15-16, 44-47, 50, 58). Años después, estos sucesos habrían de replicarse en las localidades de Aquila, Maquilí, Coire y el propio San Pedro. De esta última saldrían las gentes que fundarían, al correr de los años, los asentamientos al pie de la ribera, entre los que se cuenta Cachán de San Antonio.

Caben agregar otros factores importantes que indujeron el traslado de contingentes nahuas a la franja marina como: la construcción de la carretera nacional que atraviesa todo el litoral michoacano, desde la desembocadura del Río Coahuayana hasta el delta del Río Balsas, así como la implementación posterior de paradores turísticos. La obra vial aceleró el movimiento de contingentes nahuas debido a que aquella –la carretera– proporcionó fuentes de ingreso que los mestizos de la zona trataron de acaparar y disputar a los indígenas, esto precipitó el proceso de invasión hacia la costa. Los nahuas vieron en la carretera no sólo una amenaza del Estado mexicano, sino una oportunidad que los mestizos aprovecharían para adueñarse de las porciones costeñas.

Pero habría que hacer una precisión sobre lo dicho en este último párrafo: que el desalojo de las comunidades serranas, en ambas situaciones, no se originó sólo de una lucha por los recursos o por un choque entre ideologías, sino de la incompatibilidad, confrontación y competencia de dos sistemas de organización y aprovechamiento del medio y del espacio diferentes. Una, la mestiza, caracterizada por innovadoras formas de producción, técnicas agrícolas diferentes y un estilo de vida individual basado en la

aparcería, la ganadería, el aserradero y la propiedad privada, y la otra, referente a las comunidades indígenas, fundamentada en la propiedad comunal, la caza, la recolección, la siembra de temporal de largo plazo incorporada al ciclo ritual-agrícola *xupanda-tonalco* (lluvias-secas) y técnicas agrarias que en lo general prescindían del uso generalizado de la fuerza animal (Cochet, *Ibíd.*: 50, 75, 128-129).

Los datos estadísticos y etnográficos que levantó Hubert Cochet (1988, 1991) en Coalcomán y Aquila, referentes a los sistemas agrarios, parecen indicar que no sólo se trataba de una técnica diferente del aprovechamiento del medio, la utilizada por los indígenas, sino que ésta implicaba un mayor equilibrio con su entorno ecológico, una relación menos rapaz de las formas de producción con el espacio físico. De hecho, la introducción de la ganadería extensiva y de la propiedad privada por parte de los *kixtianos* provocó la tala generalizada en las zonas serranas, modificando el paisaje. Más adelante veremos cómo las formas de producción y de aprovechamiento foráneas se constituirán en variables importantes que impactarían en ciertos rituales indígenas de tipo agrícola.

De las líneas precedentes se derivan estas primeras preguntas generales:

1. ¿En qué medida las nuevas relaciones que se establecieron a raíz del advenimiento de mestizos a la costa, y del choque entre dos formas diferentes de concebir y aprovechar el medio ambiente modificaron no solo el paisaje sino las relaciones y concepciones que mantenían los nahuas con éste y su territorio?

En consecuencia, cabe preguntar, sabiendo de antemano que la ganadería extensiva fue una herramienta productiva llevada por los mestizos a la costa que sirvió como estrategia de colonización de los territorios comunales, y como un factor del deterioro ambiental, si:

2. ¿Estos hechos, aunados a otros que vinieron posteriormente como la implantación de políticas públicas y paradores turístico, repercutieron en algunas formas de expresión ritual de tipo agrícola vinculadas con el mantenimiento del orden ambiental y territorial nahua?

3. ¿Las invasiones mestizas, el despojo territorial y la transformación del paisaje propiciaron que los miembros de las comunidades lograran fijar en las escenificaciones rituales elementos sonoros y visuales que actuaran como dispositivos mnemónicos del conflicto territorial y ambiental que se desencadenó, de manera estrepitosa, después de 1871?
4. ¿Es posible que las escenificaciones rituales aquí examinadas, así como sus componentes visuales y sonoros, actúen como medios expresivos para representar los cambios sociales y ecológicos (paisaje agrario) emanados del conflicto entre nahuas y mestizos, logrando así transmitir en el tiempo una versión de la memoria del desencuentro cultural, legitimando con esto la imagen del indígena como el auténtico propietario de la tierra y estigmatizando al mestizo y al ganado como agentes disruptivos y peligrosos capaces de disolver los lazos comunitarios?

Aquí es necesario hacer otra acotación, recurriendo a los argumentos que presenta Carlo Severi al traer a colación las concepciones de Claude Lévi-Strauss cuando discierne entre sociedades frías y calientes, y es “[...] que no se trata de evaluar el grado de historicidad de tal o cual situación, sino más bien de estudiar la naturaleza de la imagen que ciertas sociedades se forjan de sí mismas” (Lévi-Strauss *apud* Severi, 1996: 18). En este sentido habrá que evaluar el estudio que presento y poner más atención a los proyectos sociales en los que se inmiscuyen las escenificaciones aquí examinadas que a la fidelidad histórica de los hechos que tratan de representar.

Hay que recordar que la modificación del paisaje de la costa ocurrió, sí, del choque entre dos estilos de producción diferentes, pero, y esto hay que subrayarlo, que tal situación se dio a partir de una transgresión violenta que (re)funda las nuevas relaciones entre nativos y advenedizos. Un mal principio para dos vecinos que hoy siguen conviviendo cotidianamente.

En este sentido me interesa el proyecto de Carlo Severi (*Ibid.*) sobre la memoria, su uso, mantenimiento y persistencia a través de las escenificaciones rituales. Pero a diferencia de Severi otorgaré igual importancia al recuerdo oral que relata los acontecimientos que resultaron de dos hechos que a mi juicio trastornaron toda la

región: a) la transgresión violenta de los territorios indígenas y b) la implementación de medios productivos fundamentados en la propiedad privada, llevados por agentes externos y empresas extranjeras a finales del siglo XIX y que se materializan, en mi caso, en la ganadería extensiva, la aparcería, la compraventa de terrenos comunales y el aserradero⁷.

De lo dicho en las líneas anteriores y de las preguntas generales planteadas he derivado las siguientes interrogantes:

5. ¿Cómo reproducen y transmiten en el tiempo información y representaciones consideradas pretéritas las comunidades nahuas de Aquila?
6. ¿Cuáles son los medios y técnicas que utilizan para representar hechos considerados históricos?
7. ¿Son las escenificaciones rituales denominadas *Danza de Corpus*, *Danza de Conquista*, *Danza de Xayacates* y *Juego de Toros* dispositivos sonoro-kinésicos capaces de fijar, reproducir, expresar y transmitir en el devenir del tiempo representaciones de hechos pasados como la ganaderización de la zona, el despojo territorial, el conflicto interétnico con los mestizos, la transformación del paisaje agrario y la implantación de la propiedad privada en la Costa Nahua?
8. ¿La danza y la música constituyen dispositivos culturales que ponen en escena una memoria ritual (representaciones parciales del pasado) y una representación de las relaciones actuales que los nahuas mantienen con su medio físico y social?

⁷ Aunque la modificación del paisaje y la forma de vida de las poblaciones nativas de la costa sufrieron alteraciones desde el arribo de los europeos, no es sino hasta finales del siglo XIX que la zona comienza a presentar cambios considerables en el paisaje. A partir de este momento da inicio una larga lucha entre nahuas y mestizos por el control del territorio. Esta es la razón por la que retomo como referentes históricos el último tercio del siglo XIX y la primera mitad del XX para analizar las posibles motivaciones que propiciaron la inserción de símbolos sonoros y visuales en las escenificaciones rituales que me he propuesto examinar.

9. Si la pregunta anterior es afirmativa entonces la danza y la música son dispositivos lábiles que comprimen información pasada y presente ¿Es este carácter lábil de las expresiones dancísticas y sonoras lo que permite que los nahuas de Cachán reelaboren o modifiquen continuamente la memoria que se tiene de los hechos históricos?

Hipótesis

1. La confrontación entre dos estilos productivos claramente diferenciados –el mestizo y el nahua-, produjeron conflictos territoriales entre ambos grupos, pero fue básicamente la implementación de la ganadería, la aparcería y la propiedad privada lo que provocó que se modificara el paisaje agrario y las relaciones y concepciones nativas en torno a éste.
2. El choque entre estos estilos de producción (pecuario y agrícola), las invasiones mestizas, el despojo territorial y el cambio de uso de suelo tuvieron repercusiones directas en rituales de tipo agrícola afines al mantenimiento del orden ambiental y territorial nahua.
3. Las invasiones mestizas, el despojo territorial y la transformación del paisaje agrario provocaron que se introdujeran elementos sonoros y visuales en las escenificaciones rituales aquí examinadas con la finalidad de que operaran como dispositivos mnemotécnicos del conflicto territorial y ambiental que provocaron la ganadería extensiva y la expoliación de tierras.
4. Los elementos sonoros y visuales, en el contexto de las escenificaciones rituales mencionadas, fungen como medios de la memoria y contribuyen a representar los cambios sociales y ecológicos derivados de las invasiones mestizas.
5. La *Danza de Corpus*, la *Danza de Conquista*, la *Danza de Xayacates* y el *Juego de Toros* constituyen sistemas de símbolos acústicos y visuales capaces de funcionar como medios de la memoria por los que se expresa una versión parcial del pasado, logrando transmitir y fijar en el tiempo representaciones e información de acontecimientos pretéritos, como el conflicto interétnico con los mestizos, el cambio en el uso de suelo, la modificación del paisaje agrario

derivado de la implementación de la ganadería extensiva y la expoliación de tierras de uso común.

6. Las escenificaciones aquí examinadas legitiman a los grupos nahuas como los auténticos propietarios de la tierra, y estigmatizan la figura del mestizo y del ganado como entidades peligrosas capaces de destruir los lazos comunitarios entre los miembros de un núcleo agrario.

Objetivos

Generales

1. Explorar las capacidades mnemotécnicas que tienen las escenificaciones rituales como la música, el juego y la danza para representar acontecimientos pasados.
2. Indagar cuáles son los tipos de relaciones que articulan los aparatos cognitivos de la memoria y las escenificaciones rituales para reproducir, transmitir y conservar en el tiempo representaciones e información sobre hechos pretéritos.

Particulares

1. Mostrar que las expresiones sonoras y dancísticas que analizo en la tesis pueden caracterizarse como formas expresivas capaces de funcionar como medios de la memoria por los que se logra transmitir y representar una versión parcial del pasado regional de las comunidades nahuas de Michoacán, así como las relaciones que han construido históricamente con su medio ambiente, sus vecinos mestizos, el Estado mexicano y el capital.
2. Demostrar que la *Danza de Corpus*, la *Danza de Conquista*, el *Juego de Toros* y la *Danza de Xayacates*, en conjunto con sus elementos sonoros, funcionan como mecanismos para simbolizar, fijar y transmitir en el tiempo información relativa a las invasiones mestizas, el despojo territorial, las relaciones interétnicas, la transformación del paisaje agrario y el cambio cultural derivado del intercambio constante entre nahuas y mestizos.

Relevancia del tema y pertinencia de los conceptos utilizados para esta investigación

El tema de estudio que presento se inserta dentro de un marco de investigación que ha tenido resonancia global en los últimos años. El boom de las investigaciones que abordan la memoria como un tópico ha causado un impacto considerable en ciertos círculos académicos. En las áreas de historia y antropología se ha vuelto una tendencia. A tal punto ha llegado la popularidad de la reminiscencia y la mnemotecnia que algunos autores como David Berliner (2005), Jay Winter (2007) y Carlo Severi (2012) han tenido que escribir sobre este boom y sobre el debate que han generado los estudios sobre la memoria en las ciencias sociales⁸.

Por otro lado, el tema aquí tratado se vuelve doblemente pertinente cuando revisamos las investigaciones en torno a la memoria biocultural, concepto propuesto por Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols (2008). Estos autores plantean que los conocimientos y las prácticas humanas son resultado de la coevolución entre ambiente y cultura. Por tanto, al alterarse el clima y el hábitat, debido a su sobreexplotación, se pierden conocimientos relativos a la especie humana y a la sabiduría que los pueblos tienen sobre su entorno físico. La desaparición de la memoria biocultural cobra relevancia hoy día en cuanto que ésta supone, al mismo tiempo, la pérdida de respuestas a posibles problemas que los humanos podríamos tener en el futuro.

El impulso que ha adquirido la memoria biocultural en las esferas académicas puede comprenderse a la luz de las recientes crisis mundiales económica, ambiental y alimentaria. Incluso su aparición y aceptación es posible interpretarla, al menos en parte, como una respuesta ante el embate del capital y ante el mal manejo que han hecho del medio los Estados y las empresas transnacionales (Castilleja, *et al.*: 2-5)⁹.

⁸ Algunos estudios que me parecen relevantes, publicados en los últimos años, son los de: Francisca Garretón Creft, *Políticas públicas de verdad y memoria en 7 países de América Latina* (2010), Anna Lisa Tota, *Routledge International Handbook of Memory Studies* (2015), Uli Linke “Anthropology of Collective Memory” (2015), Geoffrey White “Violent memories/memory violence” (2017), Ashley Greenwood “Memory, forgetting and the reconciliation process” (2018), Johanna Maksimainen “The Effect of Memory in Inducing Pleasant Emotions with Musical and Pictorial Stimuli” (2018), Jennie Gubner “The Music and Memory Project: understanding music and dementia through applied ethnomusicology and experiential filmmaking” (2018).

⁹ El texto citado de Aída Castilleja fue entregado al proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio para revisión y publicación en el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Quien suscribe esta tesis es coautor del trabajo mencionado.

Las políticas de conservación y sustentabilidad, así como los conceptos que han surgido con éstas, como el de memoria biocultural, se han visto acompañadas además de nuevos movimientos sociales y actores emergentes en defensa de los territorios y/o en defensa de la tierra y sus recursos. En términos de Aída Castilleja, algunas de estas propuestas surgen como “señales de alarma de la crisis ambiental” (*Ibid.*).

Con el antecedente del reconocimiento de la diversidad biológica (CDB, 1992), durante la década de 1990 va perfilándose lo biocultural como un nuevo campo de estudio que se distingue por el énfasis en la diversidad explicada en términos de una indisoluble relación entre la diversidad lingüística, la diversidad biológica y la diversidad cultural [...] (Castilleja, *Ibid.*, *apud* Maffi, 2005)

Además, el tema de la memoria y su relación con el medio ambiente pone a debate el uso indiscriminado que las corporaciones y el Estado hacen de los ecosistemas, lo que ha provocado el cambio climático a nivel global. Así mismo, pone de manifiesto las luchas que las organizaciones civiles, y diversos grupos indígenas, entre estos los nahuas de la costa de Michoacán, llevan a cabo actualmente en contra de empresas transnacionales o de gobiernos cuyas obras y políticas públicas alteran los territorios de los pueblos originarios o zonas relevantes para la sobrevivencia humana. El tema de la memoria y su relación con el hábitat da voz a aquellos grupos de la sociedad que exigen un cambio de paradigma en cuanto al aprovechamiento y distribución de los recursos naturales.

Por otro lado, aunque el tema que aquí retomo ha sido abordado desde diferentes perspectivas, han sido la antropología y la etnomusicología cognitiva las especialidades que, a mi juicio, han examinado de forma consistente el papel de la memoria en las sociedades de tradición oral. La aplicación de modelos emanados de las ciencias cognitivas a la antropología y a la etnomusicología son, al igual que el tema de la memoria, un fenómeno que va en aumento. Carlos Reynoso, en el segundo tomo de *Antropología de la Música*, no ha dudado en comentar que el cognitivismo es uno de los campos más amplios, ricos, difíciles y promisorios para la investigación musical (2006: 231, 236, 248). También es pertinente mencionar que son numerosos este tipo de estudios en la nueva escuela finlandesa de musicología.

En específico, destacan en la (etno)musicología cognitiva los estudios de Elizabeth Tolbert sobre los lamentos monofónicos (1990) y sobre la relación entre significado y cognición (1992). De igual manera los estudios realizados por James Kippen (1992) sobre el tamboreo de tabla resultan notables. Un caso interesante lo constituye el artículo de Lyle Davidson y Bruce Torff (1992) quienes sostienen que la cognición siempre se encuentra situada socialmente.

Por su parte, John Baily publicó en 1992 “Music performance, motor structure and cognitive models”, donde analiza el performance en términos de gramáticas motrices (Reynoso, *Ibid.*: 233). Otros textos que han llamado mi atención son: “Embodied mind, situated cognition, and expressive microtiming in African-american music” (Iyer, 2002), “Cognitive science and the cultural nature of music” (Cross, 2012), “An introduction to cognitive musicology: historical-scientific presuppositions in the psychology of music (Trusbak Haumann, 2015), “Evolution of tonal organization in music mirrors symbolic representation of perceptual reality” (Nikolsky, 2015), “The Effect of Memory in Inducing Pleasant Emotions with Musical and Pictorial Stimuli” (Maksimainen, 2018) y “The music and memory project: understanding music and dementia through applied ethnomusicology and experiential filmmaking” (Gubner, 2018).

En cuanto a las capacidades lingüísticas y musicales, desde un enfoque cognitivo, sobresalen los trabajos de John Sloboda (1998) y Mihailo Antovic (2005). Son notables, también, los estudios realizados por Gerhard Kubik (1999 y 2003). Aunado a estos estudios se encuentran los ya clásicos de Steven Feld *Sound and Sentiment* (1982), “Sound as a symbolic system: the kaluli drum” (1991) y “Una acustemología de la selva tropical” (2013).

Bosquejo de fundamentos y métodos utilizados en la investigación

He dicho que me avocaré al estudio de la memoria y del uso ritual que las comunidades nahuas de Cachán hacen de la imagen (sonora y visual) del otro como una herramienta que les permite, por un lado, situar en el tiempo, mediante la tradición, los distintos conflictos y relaciones derivados del cruce constante con alteridades y, por el otro, representar los cambios (culturales y ecológicos) emanados de dichos acontecimientos y desencuentros.

En una tradición dominada todavía por la oralidad, y subsumida en una cultura con registros escritos como la nacional, se torna preciso reflexionar sobre las maneras en que los miembros de Cachán adquieren una conciencia histórica y sobre las estrategias mnemónicas que les permiten transmitir conocimientos relativos a hechos pretéritos fundamentados, casi exclusivamente, en la tradición oral y gestual. Es precisamente ese saber histórico compartido que se conserva en el tiempo (saber tradicional) y sus estrategias de reproducción, conservación, transmisión y representación lo que me ha interesado estudiar (Severi *op. cit.*, 1996: 15).

Entonces no es la facultad de la memoria como dominio biológico lo que me ha llamado la atención en primera instancia, sino las restricciones y regulaciones que hacen los grupos de dicha facultad. Esta distinción estratégica es la que ha inclinado la balanza no tanto al estudio del funcionamiento orgánico de la memoria como al examen de su manipulación, reproducción y conflictos que subyacen a la reminiscencia misma (Candau, 2006:10).

Siendo la memoria una facultad universal que se manifiesta como regla en todo lugar, no ha sido esta norma global la que me ha interesado aprehender, al menos en primera instancia, sino aquélla otra que atañe a sus expresiones particulares y observables, tal como ha señalado Jöel Candau (*Ibid.*). En este tenor, y siguiendo al autor mencionado y a Carlo Severi, he optado por examinar únicamente aquellas manifestaciones de la memoria que se encuentran organizadas, ritualizadas o institucionalizadas; en otras palabras, me avocaré más a la memoria voluntaria que a sus expresiones espontáneas sobre todo porque aquéllas son más factibles de estudiar que las segundas (*Ibid.*: 35),

aunque no descarto utilizar datos relativos a las reminiscencias espontáneas como refuerzo de las primeras.

Siguiendo el orden de argumentación haré mención de las dos definiciones de memoria que servirán como piedra de toque para el estudio aquí mencionado; la primera refiere a la facultad biológica (universal), y la segunda, la memoria ritual, advierte 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) y conocimientos situados en ese devenir, este es el tipo de memoria que me interesa analizar.

En primer lugar, me adscribiré a la teoría de la selección de grupos neuronales (TSGN) de Gérald M. Edelman que 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 memorización 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” [...] (*Ibid.*: 12-13)

En este tenor resulta igualmente interesante reparar en la relación que advierte Candau entre la idea de facilitación de itinerarios neuronales particulares de cada individuo con la noción de modalidad de aprendizaje, concebida ésta como:

[...] facilitación, como un hábito que se convierte en una segunda naturaleza: Vives ahí dentro, por lo tanto, no tienes que reflexionar, se hace solo [...] En suma, la memoria es plástica, flexible, fluctuante, lábil, está dotada de ubicuidad, de una gran capacidad adaptativa y varía de un individuo a otro (*Ibid.*: 13).

Más adelante volveré sobre este vínculo (memoria-aprendizaje) lo único que mencionaré por ahora es que uno y otro dominio están estrechamente relacionados. Por el momento habrá que seguir el itinerario establecido y volver sobre el tópico principal para dar por descontada la distinción entre memoria a corto plazo y memoria a largo plazo.

[...] experimentos realizados en psicología, proporcionaron evidencia de una mejor reproducción de los hechos memorizados en el caso de la memoria a corto plazo, que el de la memoria a largo plazo. En el primero [...] el procesamiento de la información es rápido, fiel, pero la huella mnemónica es evanescente y, además, no favorece un posterior procesamiento profundo de la información, aún cuando la codificación semántica, que puede ser muy corta (menos de un segundo) no esté ausente. En el segundo, la información se procesa de manera profunda, la huella mnemónica está consolidada y es duradera lo que permite un verdadero “trabajo de memoria” y, en especial, la atribución de sentido producida por la categorización de las sensaciones y percepciones con el correr del tiempo. [...] Y veremos [...] que la comprensión de las conductas mnemónicas no puede hacerse si no se las vincula con las operaciones del pensamiento y con las nociones de simbolización, de experiencia subjetiva o fenoménica y, también, de intencionalidad, es decir una cierta manera que tiene la memoria de “apuntar” al hecho pasado [...] (*Ibid.*: 13-14)

Pero, 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. Esta 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, etcétera.; 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 (*Ibid.*: 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 basta), 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. [...] (*Ibid.*: 43)

Estas extensiones de la memoria de las que hablan Leroi-Gouhan y Candau 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 (*Ibid.*: 43-44). Esta prolongación atina claramente a manifestarse, como ya han señalado los autores mencionados, en prácticas sociales como el ritual, la danza y la música, objetos centrales de esta tesis. Será este, pues, el valor que habré de otorgarles a dichos objetos durante el trabajo realizado, definiéndolos como ampliaciones o manifestaciones de la memorización y categorización cuyo objetivo será preservar, producir y transmitir en el tiempo representaciones e información relativa a un saber compartido (tradicción, costumbre o hábito), reproduciéndolo y reelaborándolo continuamente dentro de un grupo y cuyos miembros mayores habrán de infundir a las nuevas generaciones.

Esta memoria artificial (conjunto de técnicas de memorización y rememorización), que cobra consistencia cultural cuando se habla de artes de la memoria en una determinada sociedad, no es exclusiva de éste o aquel pueblo, por el contrario, es recurrente en todo grupo no obstante su variabilidad o sus semejanzas culturales.

Esta preocupación por optimizar y administrar la memoria mediante aparatos culturales me ha encaminado a examinar el ritual, la música y la danza de los nahuas de Aquila como dispositivos que, además de todo, favorecen la conducta mnemónica y los actos de memoria, y donde las imágenes, las palabras, los sonidos y las acciones se encuentran orientadas y situadas en y por un espacio (lugar) y un tiempo (calendario). Serán entonces estas mismas ampliaciones, así como las técnicas de representación las que habré de estudiar en función de los conocimientos compartidos que se conservan en el tiempo y a los que usualmente se les llama tradición o costumbre.

Una de esas invenciones culturales donde se manifiesta un tipo específico de memoria ha sido lo que, usualmente, los antropólogos han definido como ritual. Es así como me serviré del concepto de memoria ritual propuesto por el antropólogo italiano Carlo Severi. Para este autor, aquélla consiste en una serie de acciones, enunciaciones y secuencias rituales cuya puesta en escena logra transcribir:

“[...] la experiencia común [,] una huella del pasado que nos parece más basada en la intensificación de ciertas imágenes (sobre las que se acumulan significados diversos) que en el registro lineal de los acontecimientos. La historicidad de una tradición, como la cuna es, mucho más parecida a la *mnemosyne* en que pensaba Aby Warburg que a una historicidad basada en la secuencia, cronológica o narrativa. [...] esta perspectiva sería demasiado vaga si [...] no se impusiese la obligación de las vías a través de las cuales se desarrolla el proceso concreto de transmisión de los conocimientos (Severi, *op. cit.*, 1996: 45-46).

En este sentido la memoria ritual es un concepto que sirve para explicar y dilucidar los mecanismos o dispositivos por los que algunas culturas logran conservar, transmitir e interiorizar individualmente los conocimientos orales y colectivos concernientes a acontecimientos pasados. Y aunque la memoria ritual, como una renovación del conflicto entre alteridades, no excluye cierta referencia al mito, como confirma el propio Severi, el ritual no se esfuerza ni por repetir un esquema originario ni por omitir la experiencia individual como lo hace el mito; su labor consiste, por el contrario, en elaborar una memoria histórica fundamentada en la experiencia personal

que sólo la acción ritual parece preservar y sacar a flote, memoria a la que Severi no duda en calificar de ritual (*Ibid.*: 19-23).

El rito, pues, establece relaciones con esos dos aspectos que el mito, como objeto abstracto, excluye: la representación de la experiencia individual y un tipo de memoria histórica. Lo que transmite el ritual no es entonces un esquema binario que alude a un origen anclado fuera del tiempo cronológico, sino una huella del pasado incrustada en el presente por la acción enunciativa del ritual (*Ibid.*: 19-23, 40-41).

Así pues, la memoria ritual interpreta la experiencia privada refiriéndola a la memoria del grupo y con ello conserva las huellas de lo que el mito no registra. (*Ibid.*: 23)

La “necesidad obsesiva” a que responde el rito no es, pues, en absoluto la de preservar “la continuidad de la experiencia vivida” frente a las exigencias del pensamiento, sino, por el contrario, una necesidad de recordar lo que el pensamiento mítico es incapaz de clasificar, ese recuerdo de un conflicto que sólo puede representarse en la representación de un sufrimiento. El canto ritual responde a esta necesidad con una evidencia y un arraigo en la experiencia que no existen en el mito o, mejor dicho, que los esquemas de oposiciones, los juegos analógicos y las series de equivalencias que los antropólogos construyen sobre la base de los relatos míticos no nos permiten por lo general captar (*Ibid.*: 44-45).

A diferencia del mito, el ritual no cuenta una historia concluida, por el contrario, éste siempre expone una historia inconclusa, que se renueva en cada realización. El simbolismo ritual funciona, en palabras de Severi, a la inversa del pensamiento levistrausiano, pues lo que le interesa al rito no es fijar la permanencia de una estructura sino poner de manifiesto una imagen del cambio, utilizando las relaciones establecidas con su medio social para conservar una memoria del conflicto histórico con los blancos (*Ibid.*: 44).

Y aquí nuevamente Severi es contundente cuando afirma que no basta con poner de manifiesto los cambios reales, sino que deben mostrarse los medios que utilizan los miembros de un grupo para representarlos.

La segunda consecuencia, igualmente importante, es que para pugnar esa visión de la historicidad de las sociedades primitivas no basta en absoluto con indicar la existencia, demasiado obvia, de cambios reales, de transiciones y pasajes de una época a otra. También hay que mostrar que dentro de la tradición –del proceso general de trasmisión de los conocimientos comunes de una de las sociedades consideradas “ajenas a la historia” existen técnicas y medios para representar el cambio (*Ibid.*: 17-18).

Pero la memoria ritual tiene soporte y eficacia en la acción misma, en la forma en que las interacciones se desarrollan entre quienes se encuentran presentes en el rito. Aquí, el comportamiento, los desplazamientos en el espacio, los gestos, las palabras, los sonidos, los objetos y la manipulación que se hace de éstos evidencia una serie de prescripciones sociales que, por un lado, consienten colegir la acción ritual misma y, por el otro, permiten transmitir representaciones de una generación a otra. La acción ritual la define Margarita Valdovinos, siguiendo a Carlo Severi, como:

[...] el cumplimiento de una serie de prescripciones dictadas por las divinidades a los ancestros y transmitidas de generación en generación hasta los especialistas rituales del presente. Esta concepción del *savoir faire* ritual hace que los especialistas rituales sean considerados por el resto de la población como los herederos de un conocimiento cuyo origen se atribuye a las divinidades y, por ello, como aquellos individuos que mantienen una relación particular con dichas entidades (Valdovinos, 2009: 65)

Sin embargo, entre los nahuas de Michoacán los especialistas rituales aunque gozan de una jerarquía que los distinguen del resto de la población, lo cierto es que aquellos que ejercen los cargos, civiles y religiosos, siempre están a prueba. Los especialistas no imponen las prescripciones rituales como si fueran los únicos que detentaran ese saber, por el contrario, este conocimiento se extiende a todos los miembros de la localidad, esta es la razón por la que se reconoce que son éstos -el común de la gente- los que avalan, o no, las indicaciones y las acciones de los especialistas. Si por alguna razón el especialista no llena las expectativas, éste es sancionado socialmente¹⁰ y

¹⁰ Cuando existen disensiones fuertes entre los miembros del grupo se acude muchas veces a un tipo de persona a la que se le denomina *yolo de pueblo* (corazón del pueblo). El término designa a aquella

viceversa, los especialistas pueden llamar la atención sobre las acciones realizadas por algunos miembros de la población que participan en una determinada situación.

Las acciones cumplidas, por los especialistas y por la gente “común”, tienen una intención, y por eso una manera determinada de llevarlas a cabo. Es la interacción entre estos dos tipos de participantes lo que permite una mutua vigilancia. Los asistentes al evento consienten la jerarquía del especialista en la medida que satisface los esquemas de comportamiento que se basan en la tradición, o en lo que denominan los nahuas como costumbre. Esta codependencia es una característica primordial de la acción ritual pues “[...] no se trata únicamente de la ejecución de una acción, sino de su puesta en escena en el seno de un dispositivo de interacción particular” (*Ibid.*: 68).

La acción ritual y la interpretación que hagan de ésta los involucrados, como apunta Severi (2002: 27), no pueden ser consideradas inequívocas. El carácter anfibológico de la acción es la que garantiza, en términos individuales, la eficacia del rito, su adaptación y transformación constante. Los actos ritualizados son, primero, aprehendidos y posteriormente significados (*ibid.*, Severi *apud* Humphrey y Laidlaw, 1995: 101), es en este sentido que me interesa la doble vocación de este tipo de comportamiento: por un lado, la interpretación individual de las acciones y, por el otro, los sentidos que podrían llegar a tener a un nivel colectivo.

Si bien estoy de acuerdo en que ya no se trata de descubrir lo que subyace al ritual, sino de aprehender lo que se expone en éste (Valdovinos *op. cit.*: 71, *apud* Houseman, Severi 1998; Houseman 2006: 413-428), debo insistir en que no sólo me interesan las acciones rituales del acto pragmático y los comentarios que derivan de las interrelaciones, sino que favorezco el análisis de aquellas situaciones en que éstas - acción e interpretación de la acción- convergen con las representaciones simbólicas generales. Esta intersección intensifica las imágenes (sonoras y visuales) puestas en escena logrando así la transmisión de ciertas representaciones colectivas que pueden considerarse vitales para los nahuas de la costa y que son las que, en mayor medida, me interesa identificar.

población de mayor edad que han cumplido con la normatividad de la comunidad. Sin embargo, su conocimiento también se somete a prueba y en no pocos casos puede cuestionarse o rechazarse.

Es en este sentido que el giro pragmático de Severi y Houseman (1998, 2002, 2006) puede combinarse con la antropología y la etnomusicología cognitiva: acción y símbolo se articulan para dar cuenta de las artes de la memoria (Severi, *op. cit.*: 2012) y de los dispositivos por los que se transmiten en el tiempo las representaciones de acontecimientos pasados que se consideran relevantes o trascendentales.

Esta combinación de enfoques me ha llevado a observar y a escuchar las correspondencias que se establecen entre la práctica y las representaciones, ligando de esta manera la conducta ritual a un conjunto de proposiciones simbólicas de carácter general que constituyen las ideas de un grupo y que pueden encontrarse en gran parte de una determinada población (Valdovinos *op. cit.*: 2009: 65). En esta línea argumentativa me adscribo a la idea de Pascal Boyer (1992:32, 35-36), quien plantea identificar proposiciones generales compartidas, definidas como representaciones causales, para vincularlas a acciones concretas dentro del rito.

Esta aseveración establece, además de otras relaciones, un vínculo causal entre los motivos que llevan a realizar un ritual, las acciones que se concretan en éste, las proposiciones y las representaciones. Debido a esto he retomado la noción de repertorio de representaciones de Boyer (*Ibid.*) como un concepto que permite instaurar un vínculo entre éstas y ciertas prácticas, por eso es importante analizar los motivos de la realización de un rito.

De los cuatro repertorios, el autor define el causal como un catálogo de ideas y suposiciones que establece conexiones causales entre seres humanos y extrahumanos, por un lado, y acontecimientos y situaciones observables, por el otro. De esta manera un repertorio causal puede incluir suposiciones como "los dioses se enojan si no se realiza ningún sacrificio, recitar esta fórmula garantizará buenas cosechas, Fulano de tal contrajo la enfermedad X porque no observó la prohibición Y, o "no tuvimos cultivos al final año a causa de tal o cual conjuro " (*Ibid.*: 35).

De momento he decidido dejar de lado el concepto de condensación de Severi y Houseman (1998) y en su lugar trabajar con los de crisis mimética y deseo mimético del antropólogo René Girad (2002, 2005, 2006) que a mi juicio se complementan mejor con los postulados de Gregory Bateson. En el ejemplo que propongo no hay

algo parecido a una “acumulación” de identidades contradictoras, lo que existe es un deseo de querer lo que el otro tiene o lo que el otro es. Este deseo desemboca en una rivalidad mimética a medida que crecen las semejanzas entre el sujeto que desea y el modelo a seguir (lo que se desea imitar). Posteriormente, esto puede desembocar en una crisis mimética debido a que no existe una diferencia clara entre modelo y el imitador, esta indiferenciación acarrea violencia y en ocasiones la muerte material o simbólica de alguno de los involucrados en el ciclo mimético (*ibíd.*). Cuando se da muerte al modelo, aquello que se ha imitado y deseado, se asimila y se reivindica como propio.

En cuanto al término expresión y forma expresiva, retomo las indagaciones de Giorgio Colli (2004) quien la asume como representación singular que se desvincula de la perspectiva de un sujeto particular y a la cual debe considerársele según el conjunto de perspectivas o representaciones singulares para juzgarla, posteriormente, como signo o información (datos) de otra cosa situada en un contexto (*Ibíd.*: 50).

Para Colli, la expresión fomenta la interpretación individual del objeto representado, pero sobre todo conserva y prolonga en el tiempo los datos o la información general latente y subyacente a todas las interpretaciones individuales. Es la memoria, entonces, la que justifica que se asuma la expresión particular como principio interpretativo y todas las interpretaciones individuales como aquello que se conserva y transmite en el tiempo (*Ibíd.*: 50-51). La interpretación o representación individual trasciende el mero ahora solo en virtud de que se extiende y comparte con el conjunto de interpretaciones individuales.

Dicho con otras palabras, la expresión como parte de una memoria y de un signo (información o datos) existe en la medida que se le considera parte de un conjunto más amplio de perspectivas. Es en ese conjunto de expresiones y representaciones de grupo, y no en una sola, que se debe buscar aquello que persiste en el tiempo y se transmite.

Esta definición trasciende lo meramente estético y lo sitúa por encima de éste, así como de lo propiamente humano (*Ibíd.*: 48). En estos términos, siguiendo a Colli, el ritual y sus acciones serían cifrados como información que se materializa en imágenes

y sonidos pero que indican algo más que la interpretación misma de los actos y que anuncian una representación común a un grupo.

[...] por expresión se entiende aquí, una representación a la que se ha sustraído la naturaleza perspectivística de un objeto según un sujeto, y que, en consecuencia, es considerada como algo simple; precisamente como el desvelarse de otra representación o de otra naturaleza (*Ibid.*: 50).

Es en esta línea de pensamiento que habré de considerar, al mismo tiempo, la *Danza de Corpus*, la *Danza de Conquista*, la *Danza de Xayacates* y el *Juego de Toros*, así como sus respectivas músicas, como formas expresivas y como representaciones simbólicas ligadas indiscutiblemente a una memoria.

Observando que las formas expresivas y las representaciones comunes trascienden la individualidad y prolongan algunas representaciones generales en el tiempo, es preciso apuntar que son éstas las que consideraré como parte de una tradición específica. Se hace pertinente, entonces, definir qué se entiende por tradición y posteriormente exponer el modelo de transmisión cultural que se usará como mecanismo explicativo.

Estoy de acuerdo con lo establecido por Carlos Herrejón cuando afirma que “[...] El sentido de la tradición está en la dimensión temporal de la cultura. La cultura no existe fuera del tiempo y por eso la cultura no existe sin tradición. [...]” (1994:140). Desde esta perspectiva, la tradición no es otra cosa sino una de las caras de la moneda que denominamos cultura. Así, la afirmación de Herrejón se complementa con la de Severi cuando éste asienta que la tradición no es otra cosa sino el¹¹ “[...] conjunto de los procesos de transmisión de los conocimientos [y acciones] compartidos en una sociedad [...]” (Severi *op. cit.*, 1996: 55, 231-252)

De esta manera, la posición de uno y otro autor encajarían con aquélla que Marcel Mauss expresó en su famoso artículo sobre técnicas corporales, donde afirma que no hay técnica ni transmisión cultural si no existe una tradición de fondo que la respalde

¹¹ Para más información sobre la memoria y la transmisión de conocimientos véase Pierre Déléage, “Epistemología del saber tradicional”, (2009).

(1979: 342) y donde lo transmitido se impone desde afuera por medio de estrategias pedagógicas o de enseñanza. De esto se infiere que el saber tradicional comprendería todos los aspectos de la cultura (conocimientos, técnicas, formas de hacer dentro de una sociedad, etcétera) que son compartidos y transmitidos y que tienen un soporte pedagógico y mnemotécnico que permite reproducirlos en el tiempo.

Para ahondar en los procesos de transmisión de los saberes tradicionales habré de tomar el concepto de epistemología del antropólogo Pierre Déléage. Este autor considera que dicho término lejos de restringirse al saber científico se muestra productivo para estudiar los procesos de conocimiento y los mecanismos por los que estos son transmitidos (2009: 70). Déléage afirma que, no obstante ser aceptada la idea de que buena parte del saber está restringido por principios cognitivos universales, y que por tanto pueden ser aprendidos sin ser enseñados, se admite que el conjunto de representaciones derivadas de estos principios no agota la riqueza de los conocimientos que podemos observar, ni los procedimientos, técnicas y dispositivos por los que se transmite y controla el conocimiento en las culturas (*Ibid.*). En este sentido menciona que:

Dan Sperber juzgó útil introducir el concepto de saber reflexivo que reagrupa el conjunto de saberes, que para ser comprendidos necesitan de un tratamiento meta-representativo. Se trata de representaciones que no coinciden de manera evidente con la intuición, pero deben estar insertas en representaciones ordinarias con el fin de que su memorización sea posible. De manera característica, la representación poco intuitiva – según la cual “los fantasmas se aparecen en la casa” debe ser adquirida bajo una forma reflexiva donde una representación ordinaria, por ejemplo “mamá dice la verdad”- vendría a encuadrar la primera representación y a conferirle un aspecto complejo, por ejemplo: mamá dice que los fantasmas se aparecen en la casa. (*Ibid.*)

Déléage considera factible retomar la definición de Sperber pero propone que se le llame epistemología a la meta-representación que hace posible la adquisición y reproducción del saber tradicional (*Ibid.*). El esquema de transmisión es el siguiente:



Figura 1 Déléage (2009). Elementos que incluye la transmisión del saber Tradicional, p. 72.

En este mismo tenor y antes de proseguir se habrá de mencionar que, aunque los conjuntos musicales y dancísticos nahuas pertenecen, originalmente, a “segmentos sociales ágrafos subsumidos en una sociedad con registros escritos” (Jáuregui, 2008: 25), lo que compete aquí no es situar a las comunidades nahuas en uno u otro extremo de las antípodas civilizatorias, otorgándoles algún grado en el termómetro de la historia de Lévi-Strauss, ni entablar un alegato entre sociedades con escritura y sin escritura (o con historia y sin historia)¹². Lo que realmente incumbe atender y exponer son las representaciones de la historia que urden los nahuas de Aquila sobre su devenir en el tiempo a través de registros orales y de descripciones etnográficas. En otras palabras, me interesa concentrarme en la tradición nahua no como una dicotomía entre oralidad y escritura, sino como un conjunto de relaciones mediante las cuales los usuarios logran establecer vínculos entre memoria y tradición (Severi, 1996: 17-18).

Es en estos términos que las narraciones reunidas en este trabajo han de adquirir algún cariz argumentativo. La música, el ritual, el juego, la danza, las acciones y el discurso serán concebidos como acciones y representaciones de la historia regional y como conocimientos compartidos y transmitidos de generación en generación, enmarcados dentro de sistemas mnemónicos donde la oralidad y la gestualidad tienen un peso considerable. Y cuyo valor historiográfico habrá que interpretarlo en conjunto con los datos etnohistóricos que el investigador pueda aportar.

Independientemente de haber tomado el concepto de memoria ritual de Carlo Severi es preciso definir el ámbito de acción de la noción genérica de ritual. Así, al margen de sus implicaciones argumentativas y de los múltiples debates que han ocasionado sus definiciones y aplicaciones, el ritual, como herramienta heurística, no ha dejado

¹² Véase al respecto Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 1997, pp. 355-390; *Antropología Estructural. Mito sociedad humanidades*, 1999, pp. 28-34, 302-303.

de ser, por otra parte, un locus desde el cual pensar y reelaborar constantemente nuestra disciplina, ni mucho menos un instrumento con el cual interpretar y comprender los datos obtenidos en campo¹³.

No es mi propósito colocar, en primera instancia, el trabajo que presento dentro de la vertiente que discute aspectos sobre la validación del ritual su uso y sus resultados, por el contrario, acudo primero a un conjunto de postulados con la finalidad de examinar e interpretar la información etnográfica recogida en campo (en el que se incluyen las propias interpretaciones nativas) admitiendo que el rito como un concepto creado históricamente por una disciplina permite explicar, interpretar o comprender, sea cual fuere el punto donde se sitúe el etnomusicólogo, un conjunto de prácticas significativas, asignando una determinada existencia y relación a los objetos conceptuales y materiales dentro de un campo determinado y donde el mismo concepto de ritual tiene que modificarse en función de los argumentos etnográficos; así los resultados dependerán en gran medida de esta elección y del proceso de trabajo. (Bunge, 2004: 21-49, 53-64)

Esta ha sido una de las razones que me han llevado a recurrir a una determinada definición de ritual partiendo, en primer término, de los argumentos obtenidos en campo que se encuentran a mi disposición, de la pregunta principal que deseo responder, así como de los objetivos y metas que he ido trazando y reelaborando durante el proceso de investigación. Tales han sido mis circunstancias y expectativas que he resuelto retomar, combinar y adecuar, de momento, dos aspectos relevantes de la definición de ritual que, dicho sea de paso, ya han sido señalados por distintos autores y que sintetiza claramente Rodrigo Díaz Cruz en un texto del año 2000 (59-74), tales vocaciones involucran, por un lado, la función social del ritual, y por el otro, su universo de significados como memoria de la cultura. Se ha asumido como dispositivo simbólico (carácter expresivo) o como institución que cumple una función, una y otra vocación constituyen, a juicio del mencionado antropólogo, dos de las principales aptitudes que la antropología le ha asignado al ritual relegando el problema de la ontología local.

¹³ Véase Rodrigo Díaz Cruz, Archipiélago de Rituales, 1996; Catharine Bell *Ritual Theory, Ritual Practice* 1992, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, 1997; Arjun Appadurai "Theory in Anthropology: Center and Periphery", 1986, pp. 356-361.

Acaso con una insistencia desmesurada, la antropología ha querido dotar a los rituales de dos vocaciones: la de cumplir con una función social —bien sea la de promover la integración, solidaridad y cohesión de una comunidad, la de reducir las ansiedades psicológicas de un grupo que padece pobreza en sus conocimientos científicos y técnicos, o bien la de generar catarsis emocionales que sirvan como válvulas de escape efímeras— y la de ser una fuente de significantes y significados valiosos, constitutivos de la cultura que los celebra —que expresan ya la tradición y memoria de los pueblos y sus singulares cosmovisiones, ya los códigos culturales subyacentes o la estructura inconsciente común a todos los hombres. Estas dos vocaciones tienen su propia historia en la tradición antropológica, pues se puede discernir un desplazamiento en el énfasis con que los rituales han sido aprehendidos por esta disciplina: de la función al significado. Esta frase en efecto sintetiza el movimiento de los modelos de argumentación y tramas conceptuales con que se ha investido y en la que está inserta la elucidación de los rituales (*Ibid.*: 59)¹⁴.

Son estas dos preferencias de los estudios del ritual las que me han interesado retomar, hasta aquí, como ejes de mi estudio: sus capacidades simbólicas como forma expresiva-comunicativa y su funcionalidad como institución social. Sin embargo, al margen de estas dos líneas de tensión que ya se subrayaron, me interesa, además, resaltar de tales facultades la capacidad del ritual para evocar acontecimientos pasados, así como sus propiedades para transmitir y fijar cierto tipo de conocimientos en el tiempo (*Ibid.*: 59) y hacer efectivas las relaciones que este proceso conlleva: creer y conceptualizar lo expuesto.

¹⁴ Aunque estas dos vocaciones han disimulado, según el mismo Díaz Cruz, otras vertientes en los estudios del ritual, la aplicación de ambas vocaciones, pienso, tampoco han agotado ni resuelto los problemas que las mismas proposiciones implican al momento de examinarlas a la luz de los datos etnográficos (gnoseológicos). Lejos de concebir al ritual como una mina plétórica de significados que el mismo ritual devela transparente, o como un objeto privilegiado que hace visible los contenidos y las relaciones, o como acceso al pensamiento, la memoria, la cosmovisión, las identidades, donde no hay que excavar demasiado para descubrir pronto toda la información necesaria que el antropólogo requiere para dar cuenta de la cultura, el ritual se constituye primero como un instrumento que define ciertas existencias y vínculos para el investigador y que debe someter a verificación y validación constantemente. Véase Rodrigo Díaz Cruz, *Ibid.*: 60. ¿Realmente podríamos afirmar que Emile Durkheim, Arnold van Gennep, Branislaw Malinowski, Mac Gluckmann, Victor Turner, Clifford Geertz, Edmund Lech, René Girard Maurice Bloch, no tuvieron que excavar demasiado para decir algo de las acciones puestas en los rituales que estudiaron? ¿Se puede afirmar que sus estudios sobre el ritual fueron, sencillamente, elementales? No lo creo.

Para comprender mejor las mediaciones que surgen entre la música, la danza y el medio ambiente me valdré del concepto de acustemología propuesto por el etnomusicólogo Steven Feld. El autor define el término de la siguiente manera:

[...] Con el uso del término acustemología quiero sugerir una unión de la acústica con la epistemología, e investigar la primacía del sonido como modalidad de conocimiento y de existencia en el mundo. [...] Así, la audición y la producción de sonido son competencias encarnadas o incorporadas (*embodied competences*) que sitúan a los actores y su capacidad de acción en mundos históricos determinados. (*Ibid.*, 2013: 222)

El mismo autor precisa:

[...] entiendo por acustemología la investigación de las relaciones reflexivas e históricas entre oír y hablar, entre escuchar y producir sonidos. [...] La escucha y el habla se encuentran en una relación de profunda reciprocidad, en un diálogo encarnado entre la producción de sonidos y las resonancias internas y externas que surgen de la historización de la experiencia. [...] (*Ibid.*)

En este tenor, me adscribo a la idea de Murray Schaffer, quien afirma en su libro de 1977, *The tuning of the world*, que todas las culturas hacen música, de alguna u otra manera, con sonidos de su medio ambiente. Vale recordar, retomando las posturas de Feld, Schaffer y Colli que las escenificaciones rituales aquí analizadas tienen una doble facultad: expresan y transmiten¹⁵.

Por otro lado, retomo la noción de cismogénesis de Gregory Bateson para explicar los procesos rituales en los que existe una transmutación de pautas de comportamiento, en la que los participantes, además de imitar la conducta de los miembros de otro grupo social o de animales, se disfrazan o se caracterizan como éstos. Bateson define la cismogénesis como “[...] un proceso de diferenciación en las normas del comportamiento individual resultante de la interacción acumulativa entre individuos” (1990: 198).

¹⁵ Respecto a la facultad simbólica y expresiva de las *Danzas de Conquista* véase Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli Coords., *Las Danzas de Conquista I. México contemporáneo*, 1996.

Ahora toca definir lo que entiendo por memoria biocultural. Toledo y Barrera Bassols 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. (2008: 15-16)

Finalmente debo hacer mención sucinta de las estrategias etnográficas que utilicé durante la elaboración de esta tesis. La etnografía, como herramienta primordial de la etnomusicología, lleva implícita toda una serie de procedimientos, algunos de estos espontáneos y otros, en cambio, diseñados en específico para obtener cierto tipo de información.

Al margen de explicitar los medios de registro que usé, debo precisar que llevo casi veinte años realizando trabajo de campo entre los nahuas de la costa de Michoacán. Hasta 2015 realicé entre 6 y 7 viajes por año, sumando casi un centenar de estancias en las localidades costeras y serranas del municipio de Aquila. Los periodos que pasaba sobre el terreno oscilaban entre los 10 y los 35 días. De 2016 a 2019 mis visitas disminuyeron, llegando a concretar, en promedio, tres estancias por año.

Opté por permanecer con una familia en cada uno de los pueblos que visité, esto permitió que me incorporara a las labores cotidianas de las localidades, propiciando un *rapport* con la gente del lugar. La confianza que surgió a raíz del contacto diario fomentó vínculos con un número considerable de personas. Debo mencionar que esta labor continua de convivencia me suministró mucha más información de la que yo me hubiera podido imaginar, pues en estas situaciones un gran número de mujeres y hombres nahuas, con los que tuve la fortuna de convivir, me compartieron información relevante que en la mayoría de los casos yo no solicitaba.

Con los datos obtenidos en la vida diaria de los nahuas construí cuestionarios y pequeñas encuestas para elicitación de la información conseguida o para ahondar en temas específicos. También efectué entrevistas etnográficas abiertas y cerradas con la finalidad de que los entrevistados dieran rienda suelta a sus puntos de vista o de que

respondieran de forma concreta; esto me consintió elaborar biografías de músicos y danzantes, genealogías y especificar tipos de relaciones entre personas.

De igual forma efectúe levantamientos etnográficos de todas las fiestas religiosas de Cachán y Pómaro, así como de las danzas y de los repertorios musicales de estas localidades. El levantamiento incluía la descripción de los eventos, la grabación de audio de los repertorios musicales, el registro audiovisual de las danzas, diagramas y mapas del pueblo, listas de términos en nahual, a más de otras cosas.

Practiqué el bimusicalismo para tratar de interiorizar algunos códigos musicales nahuas y poder obtener una mejor comprensión de esta práctica. Esto permitió de inmediato que identificara repertorios, contextos de ejecución, instrumentaciones, usos sociales de la música, motivos de la ejecución y categorías lingüísticas que apuntaban a una teoría nativa de la música.

Llevé a cabo trabajo colaborativo, tomando a mis interlocutores no como “objetos” de estudio sino como colaboradores del trabajo. Ambos lados sugerimos sobre qué trabajar y cómo. En mi caso, las propuestas se centraban en elicitación de información o en someter a experimento algunas de las ideas y categorías musicales que encontraba difundidas entre los músicos y danzantes nahuas. De parte de ellos, las propuestas se concentraron en fomentar algunas de sus tradiciones, por lo que creamos en 2004 el Comité para la Investigación y Difusión de la Música y Danza de la Costa de Michoacán, del que se desprendieron varios proyectos.

Además de practicar el bimusicalismo, llevé a cabo observación participante en otras esferas de la vida comunitaria. En 2009 me propusieron tomar el cargo del *Juego de Toros*, el cual acepté. El cargo me abrió puertas a conocimientos, prácticas y discursos que no había podido registrar anteriormente, por lo que resultó de gran utilidad participar como carguero de una celebración.

Sin duda un recurso relevante de la etnografía es el diario de campo y el cuaderno de notas. El primero me permitió detallar aspectos que consideraba relevantes del día, además de apuntar pensamientos subjetivos o describir emociones que emergían en la rutina de los días. El cuaderno, por otro lado, constituyó un instrumento que me

consintió apuntar de forma inmediata información significativa en el momento mismo de la interacción con los miembros del pueblo.

Elaboré mesas de discusión en las que pedía a músicos, danzantes y personas en general hablar sobre uno o varios temas, esto me ayudó a observar las discrepancias y los puntos en común que existían sobre una idea o una práctica. De igual forma, observé en estas situaciones las técnicas argumentativas de cada persona para defender o criticar una postura. En estas mesas de discusión sometí a crítica algunas ideas de la tesis, algunas fueron validadas y otras desechadas.

Llevé a cabo procedimientos para realizar una etnocartografía mínima de la Costa Nahau de Michoacán con la finalidad de obtener una idea de las representaciones del espacio agrario, del paisaje, de los lindes territoriales, de la localización de los mogotes, de las tierras expoliadas por los mestizos y de la organización de los potreros y de las milpas. Estos fueron algunos de los procedimientos que pude ejecutar durante mis estancias en campo.

Capítulo 1

El lugar y su gente



1.1 Delimitación de la zona de estudio, población y mapas

El suroeste de Michoacán apareció por mucho tiempo en crónicas e informes como una zona baldía, poco habitada y poco habitable, debido a la “insalubridad” de sus costas y quebradas serranías que atraviesan la comarca y que se precipitan justo hacia el Océano Pacífico formando pequeños acantilados de granito y basalto en las inmediaciones del mar, dejando solo una angosta faja de tierra que apenas da margen a la carretera y poblaciones ribereñas actuales.



Imagen 1 Carretera costera número 200.¹⁶

El macizo montañoso que la surca separa la región Sierra-Costa de la depresión del Tepalcatepec y de los llanos y valles de Apatzingán. La cordillera forma parte de una estructura montañosa mayor que corre desde el norte del país y se prolonga hasta el Istmo de Tehuantepec (Sierra Madre Occidental y Sierra Madre del Sur); en Michoacán toma diferentes nombres: Sierra de Coalcomán, Espinazo del Diablo, Sierra de San Antonio. Las características orográficas han contribuido, en mayor o menor medida, a delinear las comunicaciones y los intercambios sociales y comerciales en la región.

Pero al margen de sus implicaciones económicas y geográficas que logran caracterizar la comarca como un bloque más o menos homogéneo, ésta muestra, además, algunas afinidades culturales compartidas entre los distintos pueblos, desde Coahuayana hasta

¹⁶ Tomado de <https://www.playas.com.mx/articulo/mexico/16262/playas-de-michoacan,-una-opcion-para-viajar-en-pareja>

El Carrizal¹⁷. Sin embargo, como sucede con todo intento de regionalización, las representaciones que logran conectar y significar las continuidades y discontinuidades en amplios territorios dependen tanto de la jerarquización de las variables tomadas en cuenta como de los procesos históricos que se analizan.

Así, aunque existen diversas propuestas de regionalización¹⁸ he optado por tomar, para este trabajo, aquella que más ha convenido a los intereses que persigue la presente investigación¹⁹. La caracterización de la que hablo comprende siete municipios: Arteaga, Tumbiscatío, Coalcomán, Chinicuila, Coahuayana, Aquila y Lázaro Cárdenas. Éstas últimas tres entidades comprenden los 208 km de litoral que posee el estado, cuya apretada franja de tierra sólo se ve interrumpida por los lomeríos que circundan las poblaciones.



Imagen 2 Regiones de Michoacán. Al pie del mapa y en amarillo región Costa o Sierra-Costa²⁰

En estos términos, la región queda delimitada por la Boca de Apiza al noroeste de la vera costera, en las inmediaciones de Colima, y por el delta del Río Balsas en

¹⁷ Por supuesto, hay que enfatizar que cada subregión mantiene particularidades.
¹⁸ En mi caso, las regionalizaciones musicales que he examinado me han parecido poco operativas.
¹⁹ La regionalización que retomo agrupa aquellos municipios que, históricamente, han mantenido un intercambio musical y dancístico.
²⁰ Tomado de <https://algotlal.wordpress.com/2013/11/25/desaparicion-de-poderes-en-michoacan/#jp-carousel-1372>

colindancias con el estado de Guerrero, ubicado hacia el sur de la entidad. No es un dato baladí reparar en el hecho de que gran parte de esta zona perteneció a la antigua Provincia de Motines que comprendió primero dos alcaldías: Motines de Colima y Motines de Zacatula; después de 1560 se creó una tercera administración separada de la primera hacia el oeste, justo al norte de río Cachán, a la que se le llamó Motines de Oro. Ésta comprendió, en algún momento de su historia los corregimientos de Aquila, Coalcomán, Maquilí, Tlatictla, Maruata y Pómaro, antes dependientes de la provincia de Colima (Acuña, 1987: 127-128, 135-182, 439-462; Gerhard, 2000: 198-199). Después, la administración tomó diferentes causas hasta convertirse en municipio con la Ley Orgánica de División Territorial de Michoacán aprobada en 1909, un año antes de estallar la Revolución Mexicana. El novel municipio se creó con tenencias que habían pertenecido antaño a Coahuayana y Coalcomán (Arreola, 1980: 230-231, 271).

Actualmente, los pueblos nahuas se encuentran sujetos a cuatro polos económicos de importancia: Ciudad Guzmán, en el Sur de Jalisco, el puerto de Lázaro Cárdenas, así como a Colima y a Tecomán, estas dos entidades asentadas muy cerca del borde del litoral colimote. Hacia el suroeste, los municipios guerrerenses de Coyuca, La Unión, Atoyac, Zihuatanejo y Petatlán mantienen relaciones estrechas con la Sierra-Costa michoacana, siendo Petatlán, hoy día, un santuario de peregrinación donde confluyen contingentes humanos provenientes de distintos puntos de la región²¹, aunque, a mi juicio, no constituyen núcleos económicos relevantes que atraigan contingentes nahuas.

En términos totales la población regional asciende a 269,055 habitantes; la densidad demográfica es relativamente pequeña si la comparamos con otras zonas del estado. Por otro lado, las dimensiones municipales contrastan, a su vez, con los bajos niveles que muestra la tasa de población, pues muchos de estos municipios se encuentran entre los más grandes y deshabitados de Michoacán, de hecho, mantienen un alto grado de marginalidad y dispersión en sus asentamientos. Solamente Lázaro

²¹ El ciclo festivo local permite un constante intercambio entre comunidades nahuas y mestizas, y aunque el tránsito es mayor al interior del municipio las vías de peregrinación e intercambio se extienden, además, hacia los Santuarios de Talpa, en Jalisco, en el llano grande. Otro punto de peregrinación era Acahuato en la Tierra Caliente, pero las referencias encontradas nos hacen pensar que el tráfico hacia este punto de peregrinación es, en la actualidad, menor o incluso nulo.

Cárdenas²² presenta números demográficos relativamente altos; esta entidad condensa más de la mitad del porcentaje total de habitantes de la región debido a que la cabecera constituye el único foco económico urbano-industrial de importancia. Como mencioné en párrafos arriba, la antigua región de Motines nunca se caracterizó por ser un lugar con altos números de población.

Aquila	24536
Arteaga	22138
Chinicuila	5032
Coahuayana	14392
Coalcomán	18444
Lázaro Cárdenas	183185
Tumbiscatío	6947
Total	274674

Tabla 1 Datos demográficos por municipio, región Costa²³

A esta escala el porcentaje total de población indígena se vuelve invisible, debido a que la zona que he elegido tomar como marco regional incluye siete municipalidades, de las cuáles sólo las entidades administrativas localizadas en el litoral muestran un volumen de población indígena importante. En estos municipios, la población originaria se concentra, en mayor número, hacia el medio oeste, en Aquila, donde todavía los grupos de habla nahua mantienen el control de sus tierras bajo el régimen de comunidad agraria²⁴.

Aunque la cifra exacta se desconoce, se estima que alrededor de 500 localidades ocupan las laderas, las escasas planicies serranas y las orillas del litoral. La mayoría de estas mantienen una población pequeña, siendo muy pocas las que rebasan los 500 habitantes. Solo las cabeceras comunales, las Jefaturas de Tenencia y un puñado de

²² No sobra decir que esta entidad administrativa era, como las demás, un lugar extremadamente aislado y poco poblado hasta hace cincuenta años. Su posterior crecimiento de debió a los distintos proyectos que promovió el Estado, primero con el desarrollo de cuencas hidrológicas y después con el puerto industrial de Lázaro Cárdenas.

²³ <http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/mich/poblacion/>

²⁴ Anteriormente existieron, además, las comunidades indígenas de Coalcomán y Maquilí, pero estas fueron disueltas y fraccionadas a finales del siglo XIX y principios del XX.

Encargaturas²⁵, la mayoría localizadas en las playas, como Colola, Maruata y Tizupa, condensan una población considerable respecto del resto.

Numéricamente, Aquila alcanzaba en 2010 una población de 21,812 habitantes mayores de 3 años, de los cuales 7,153 hablaban lengua indígena y representaban el 32.8% de la tasa total, porcentaje nada desdeñable si se le compara con el padrón estatal que muestra números mucho menores de hablantes de lengua indígena. Véase a continuación la siguiente tabla.

Entidad Federativa	Población de 3 años y más	Condición de habla indígena			Población de 3 años y más porcentaje	Condición de habla indígena porcentajes		
		Habla lengua indígena	No habla lengua indígena	No especificado		Habla lengua indígena	No habla lengua indígena	No especificado
Michoacán de Ocampo	4,050,236	140,820	3,889,132	20,284	100.0	3.5	96.0	0.5
Hombres	1,949,779	67,763	1,871,906	10,110	100.0	3.5	96.0	0.5
Mujeres	2,100,457	73,057	2,017,226	10,174	100.0	3.5	96.0	0.5
Aquila	21,812	7,153	14,547	112	100.0	32.8	66.7	0.5
Hombres	11,032	3,583	7,397	52	100.0	32.5	67.0	0.5
Mujeres	10,780	3,570	7,150	60	100.0	33.1	66.3	0.6

Tabla 2 Datos estadísticos de hablantes de lengua nahual en el municipio de Aquila²⁶

Pero todavía resulta más significativo lo que muestran las estadísticas de autoadscripción que presenta el INEGI en su censo de 2010, pues de los 21,812 habitantes que se registran en el municipio 60.01% se considera indígena. Estamos hablando pues de una entidad estatal predominantemente nahua en su demografía.

²⁵ La Encargatura del Orden es una entidad político-administrativa que depende de la Presidencia Municipal. Según el Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo, hasta 2016, existían 88 Encargaturas en Aquila.

²⁶ INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010: Tabuladores del Cuestionario Básico. Fecha de elaboración: 17/02/2011

Entidad federativa	Municipio	Población de 3 años y más	Condición de autoadscripción étnica		
			Se considera indígena	No se considera indígena	No especificado
Michoacán de Ocampo	Total	4,092,041	14.59	84.85	0.56
Michoacán	Aguila	21,089	60.01	39.45	0.55

Tabla 3 Datos estadísticos del municipio de Aguila relativos a la autoadscripción étnica²⁷

Específicamente sobre la lengua indígena dominante, el Sistema de Integración Territorial del INEGI calculó en 2010 que la población hablante de lengua nahua o mexicano, en relación a la población total de cinco años y más, fue de 30.9%²⁸, respecto del porcentaje total de hablantes de lengua indígena en Aguila que fue de 33.67%.

Puede observarse que Aguila es por mucho la circunscripción con mayor presencia del grupo indígena nahua, debido a esto y a que las comunidades siguen manteniendo control sobre sus tierras bajo el régimen agrario de propiedad comunal centraré mi trabajo en dicha entidad.

Las comunidades agrarias que todavía se mantienen bajo este régimen de propiedad son cinco: San Miguel Aguila, Santa María de Ostula, Coire, Santos Reyes Pómaro y San Juan Huizontla. En conjunto ocupan una superficie de más de 165,000 hectáreas, sumando en total 130 Km. de litoral (Marín, 2002: 333). Sólo Huizontla se encuentra afuera de los terrenos de Aguila, localizándose dentro del perímetro de Chinicuila, al norte de la región.

²⁷ INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010: Tabulados del Cuestionario Ampliado. Fecha de elaboración: 21/09/2011.

²⁸ Fuente: INEGI. Sistema de Integración Territorial. ITER, 2010. Dato estimado a partir del porcentaje de población nahua de 2002. Es importante señalar que entre el conteo de 2005 y de 2010 se suscitó un aumento considerable en el dato que da cuenta del número de población indígena en el municipio, pues prácticamente lo duplicó. Quizá esto se deba, entre otras cosas a los procesos de reivindicación indígena, a las luchas por los territorios comunales, así como a los programas de gobierno y por la movilidad interna debido al sistema de rancherías.

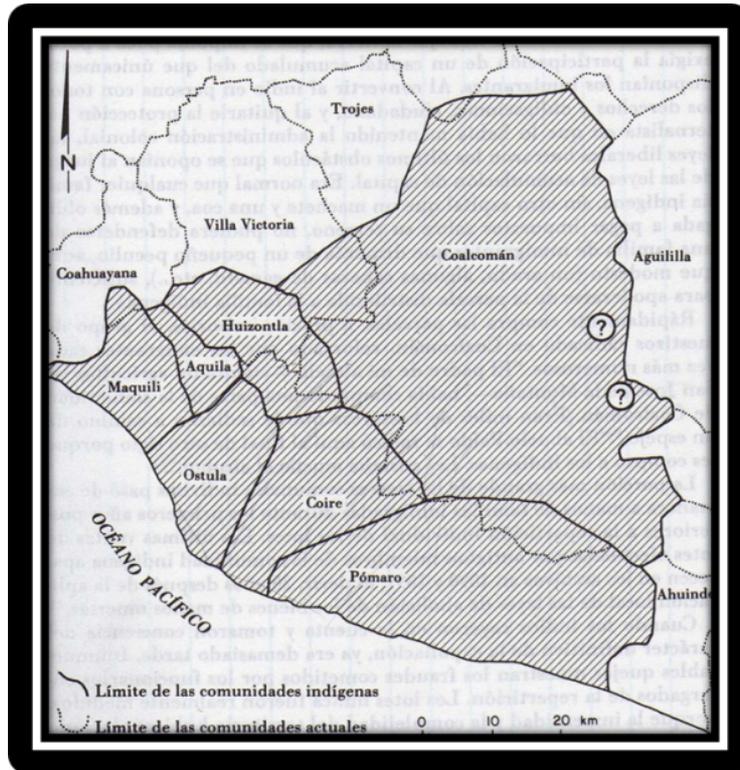


Imagen 3 Cochet, 1991, p. 47. Comunidades indígenas antes del fraccionamiento de los territorios indivisos

La constante interacción entre las cinco unidades agrarias ha logrado establecer una serie de vínculos familiares, tanto sanguíneos como rituales, que resultan imprescindibles al momento de realizar cualquier tipo de estudio. No obstante, la importancia que puede tener el conjunto de las comunidades, me concentré únicamente en Pómaro, y de ésta me circunscribí a la localidad de Cachán de San Antonio, localizada en la parte baja del municipio. Cachán es Encargatura del Orden emplazada a la orilla del mar, en las inmediaciones de la desembocadura del río que lleva el mismo nombre.



Imagen 4 Municipio de Aguila, Michoacán. Cachán al centro del mapa²⁹

1.2 Descripción del lugar: la Costa Nahua de Michoacán

El clima templado y el bosque de pinos y de encinos de las partes altas del municipio de Aguila, más cercanos al de Coalcomán, hacen de los pueblos serranos³⁰, nahuas y mestizos, lugares más frescos y húmedos que contrastan con el paisaje y clima cálido de las poblaciones costeras, situadas en el litoral michoacano apenas a unos kilómetros de distancia de los primeros.

Los picos más altos cercanos a la costa se localizan a unos 30 Km., después se precipitan hacia el mar (Cochet *op. cit.*: 1991: 75). En el litoral los oteros y collados ceden un poco sus espacios para dar lugar a pequeñas planicies donde pueden advertirse lagunas y esteros anegados durante la época de lluvias por las afluentes del municipio. Esta contigüidad tan evidente ha permitido a los lugareños hacer una diferenciación local de las comunidades basada en la altura, el clima y el suelo.

²⁹ Mapa hecho en la Coordinación Nacional de Antropología para el Programa Nacional de Etnografía de las Regiones Indígenas en el Nuevo Milenio.

³⁰ Las Poblaciones serranas como San Pedro Naranjestil, La parota, La Cuirla o Los Encinos muestran un clima menos cálido.

Las características ecogeográficas de la región permiten a los nahuas habitar terrenos que se encuentran a 2000 m s. n. m. y tierras a ras de playa³¹, donde se encuentran asentamientos emplazados en las ensenadas y abras. Ambos pisos ecológicos se conectan por redes sociales y políticas que movilizan contingentes humanos y dinamizan la comarca de Coalcomán a la costa y de Tecomán, Colima, hasta Petatlán, en el vecino estado de Guerrero³².

Las dos porciones geográficas (sierra y costa) permiten todavía cierta diversificación del sistema de producción basado en el aprovechamiento de estos niveles ecológicos en los planos agrícola, cinegético, recolección y pecuario. Cochet plantea que la combinación de ambos pisos ecológicos insinúa una organización vertical del trabajo, desde la costa hasta las partes serranas (1988: 291).

El intercambio de productos entre sierra y costa ha contribuido a crear una valoración y una distinción de las dos porciones, fundamentadas, en gran medida, en características como altura, clima, fauna y suelo. La estimación y distinción de estas unidades geográficas sigue permeando las relaciones sociales, económicas y productivas.

La diversificación de los modos de producción costeños (nueve según Cochet) como la siembra de humedad, llevada a cabo en los márgenes o en las desembocaduras de los ríos, el cultivo de ciertos productos como el ajonjolí, el chico, el coco, la papaya, la jamaica, el melón y la sandía, además de la pesca y la recolección en playa (cangrejos, huevos de tortuga, caracoles, etcétera) distinguen a los asentamientos costeños de aquellos otros localizados en las partes más altas donde, de entrada, la precipitación pluvial es mayor y permite usar la tierra de otra manera. Por otro lado, entre los 500 y 800 m s. n. m. no se sembraban las mismas variedades de maíz, los productores preferían sembrar variedades precoces (*Ibid.*: 322).

Además, en la sierra se encuentran recursos forestales que difícilmente se hallan en la costa, en especial los cedros blanco, rojo y amarillo son muy apreciados por los

³¹ <http://pacificosur.ciesas.edu.mx/fichas/opcion36.html>

³² Peregrinaciones, santuarios, fiestas, política, organización social.

carpinteros costeños. Frutos como a ‘cabeza³³’ y el limoncillo son recibidos por los pobladores del litoral con gusto cuando sus parientes serranos los visitan. El intercambio Sierra-Costa ha contribuido poco a poco a construir una visión particular de ambos niveles ecológicos. Los mismos términos Sierra y Costa sirven, también, a los pobladores nativos para clasificar y nombrar estilos en las prácticas musicales.

Los aguaceros del periodo de lluvias o *xupanda*³⁴, que comienzan en el mes de junio, son más numerosos en la vertiente serrana que en el litoral. Éstas últimas se ven menos favorecidas por la precipitación pluvial que llega a los 1000 mm en el municipio. Llueve poco en la franja costera, pero ocasionalmente llegan algunas borrascas o ‘culebras de agua³⁵’ que pueden acabar con una parte de las plantaciones. Aquí, la siembra de temporal se complementa con el llamado cultivo de humedad y de riego, así como con la recolección.

Los chubascos o chaparrones hacen más difícil el descenso en esta época. Conforme se baja por las delgadas brechas de terracería y caminos reales, el bosque va cediendo el paso a la selva baja caducifolia, cuyos árboles y arbustos pierden su follaje durante la temporada de secas o *tonalco*³⁶. Los grandes árboles de la sierra, más altos, son sustituidos por otros de menores dimensiones (Díaz, 2001: 16). La vegetación va cambiando durante el descenso, pinos, cedros y encinos son sustituidos por otro tipo de floresta.

Entre los árboles que se localizan en la región se encuentran: el cacahuanance, iguanero, copal, coral, vainillo, bonete, papelillo, uvalán, cuero de vaca, cueramo, pacueco, tepehuaje, ciruelo, palo de Brasil, ubicados en la selva baja. Una de las características principales de los árboles que crecen en este ambiente es la pérdida de sus hojas durante la temporada de secas que dura de seis a ocho meses. El promedio de altura de éstos fluctúa entre ocho y doce metros. Las superficies donde crecen son suelos superficiales y pedregosos (Díaz, 2003: 16-30).

³³ La cabeza o cabeza de negro es un fruto esférico dulce con salientes en forma de garfio.

³⁴ Voz nahua que se utiliza para designar el periodo de lluvias.

³⁵ Con este nombre se conoce a un fenómeno meteorológico que aparece en tiempo de lluvias, y que llega a afectar los sembradíos debido a la fuerza que presenta el viento y a la cantidad de agua que cae en tierra.

³⁶ Con este término los nahuas de la costa designan en su idioma la temporada de secas, en contraste con *xupanda*: temporada de lluvias.

El cacahuanance, por otro lado, es medicinal, sus hojas curan el salpullido e irritación, además fortalece el cabello y es utilizado también como combustible. El iguanero se utiliza para la fabricación de herramientas de campo. Del copal se extrae una resina que sirve para sahumar imágenes religiosas, antiguamente esa resina también servía como sustituto de la cera para los arcos del violín. Del vainillo se utilizan las hojas para curar heridas y diarrea; el fruto del bonete es comestible y se usa para la elaboración de guisados. Hasta hace unos años se extraía el corazón de este árbol para hacer una especie de nixtamal, es considerado también un árbol sagrado³⁷ (*Ibid.*).

El ciruelo aparte de dar un fruto comestible se cree que haciendo una rajada en su tronco ayuda a cicatrizar el ombligo del recién nacido al tiempo que se cierra la rajada de la corteza³⁸. También se piensa que si se corta el pelo debajo de un ciruelo el cabello crece más hermoso. La corteza del llorasangre se utiliza para elaborar los aros para los equipales; el pochote es considerado también un árbol “sagrado” porque se cree simboliza la mujer (*Ibid.*).

Otros árboles son: rosamorada, primavera, guacima, cedro blanco, rojo y amarillo, cóbano, parota, llorasangre y huje enclavados en la selva mediana subperennifolia. Según Daniel Díaz Rodríguez este tipo de vegetación se localiza en barrancas con poca insolación y humedad alta; en suelos arenosos y profundos. Se encuentra sobre todo en altitudes que van de 0 a los 1500 m s .n. m. La altura de los árboles va de los quince a los cuarenta metros. La media del diámetro de los troncos es de treinta y ochenta centímetros, aunque hay algunos que rebasan los dos metros de diámetro (*Ibid.*: 31-38).

El ahuijote, la higuera, el pochote y el pinzan se pueden encontrar dentro del llamado bosque de galería. En este tipo de ambiente los árboles crecen a lo largo de las corrientes de los ríos, con una altura que va de los cuatro a los treinta metros. En las barrancas de las afluentes se encuentran áreas planas, cubiertas en sus márgenes con este tipo de vegetación (*Ibid.*: 39-43).

³⁷ Graciano Jiménez Mendoza, María Reyes Tolentino, Julián García Tolentino, Petra García, Juana Domínguez Alba.

³⁸ He encontrado una versión un tanto diferente, la cual se expondrá en los próximos capítulos.

En la zona prevalece el clima cálido subhúmedo, con abundantes matorrales, éstos se acentúan cada vez más hasta llegar a las playas de la ribera nahua donde la media anual oscila entre los 26 y los 29°C. El trayecto hacia el Océano Pacífico deja ver una topografía escarpada con pocas planicies y muchos más pastizales, desmontes y hatos que sirven para la cría de ganado. Son escasas las mesetas y superficies planas de importancia (Coche *op. cit.*, 1988: 213).

Cochet encuentra que, en la costa, antes de los 1000 m s.n. m., la selva se vuelve más espesa pero también más desmontada, pasando esta altura la sierra aparece toda talada (*Ibid.*). A medida que se acerca a las cumbres de las montañas se pueden ver claramente, y en abundancia, las alambradas; los desmontes y pastizales se vuelven más extensos. El paisaje muestra, a su vez, objetos, artefactos y maquinarias que han servido como medio para la transformación del paisaje agrario y que ahora forman parte de la vida cotidiana de los habitantes de la Sierra-Costa michoacana.

Las herramientas y estrategias de producción traídas por grupos mestizos desde finales del siglo XIX, como la ganadería extensiva, la aparcería, el aserradero, las alambradas la propiedad privada se convirtieron en estrategias de producción que contribuyeron a la transformación de los ecosistemas y costumbres de los pueblos indígenas de Aquila, de hecho, se han convertido en símbolos que denotan aspectos de la vida mestiza. En este sentido la sierra no sólo es caracterizada por sus factores climáticos y ecológicos, también se le confiere un valor social fundamentado en las relaciones que han mantenido con sus vecinos mestizos y en las transformaciones que estos han provocado tanto en el paisaje agrario como en las costumbres nativas.

Esto que se percibe hoy es resultado de un proceso de larga duración que se aceleró de manera estrepitosa durante el siglo pasado. En ninguna medida se puede pensar que el paisaje que se presenta, ni la organización de sus espacios, se corresponde con aquel otro al que tuvo que enfrentarse, en 1522, el capitán Juan Rodríguez de Villafuerte en su viaje rumbo a la Mar del Sur; ni al que un año más tarde realizara Gonzalo de Sandoval en el extremo noroeste de la desembocadura del Río Coahuayana para instaurar una villa de españoles cerca del Valle de Caxistlán.

El paisaje siempre dio de qué hablar. Así, más de tres siglos después el canónigo José Guadalupe Romero y el Ingeniero Luis Híjar y Haro coincidirían en sus misivas con aquellas otras enviadas por clérigos, exploradores, visitantes y encomenderos del siglo XVI, donde daban cuenta de las riquezas e inclemencias geográficas de lo que fuera, durante la Colonia, la provincia de Motines. En aquellas cartas narraban las dificultades a que se enfrentaban por lo abrupto y poca benevolencia del terreno, lo que les impedía transitar con facilidad el territorio y hacía difícil promover sus empresas. No faltaron los calificativos que destacaran la belleza “casi prístina” de los lugares y sus riquezas en materia prima, así como sus posibilidades de explotación o, por el contrario, la insalubridad de la región, llegando a afirmar que ciertos lugares eran inhabitables. De cualquier manera, se urgía constantemente a las autoridades a que se ocuparan de aquella provincia olvidada³⁹.

Cuando los ingenieros, los canónigos, los exploradores, las autoridades del Estado y demás reporteros de la geografía del lugar describían, aun hoy lo hacen, esa región como un lugar “casi prístino”, no es que sólo pasaran por alto el deterioro y los cambios ecológicos que se habían sucedido desde hace largo tiempo, no distinguían que aquella floresta encerraba percepciones y formas diferentes de aprovechar, ordenar y consumir el territorio. Lo que avistaban en su horizonte social eran las posibilidades que el paisaje les ofrecía a su mirada y a sus intereses.

Todavía François Chevalier y Ernesto de la Torre Villar quedaron asombrados de aquella zona “tan apartada”. Ambos historiadores visitaron la comarca entre 1947 y 1948. El paisaje todavía les parecía inhóspito y con poca población; a tal grado llegaba su entusiasmo que Chevalier exclamo que por fin había conocido la sociedad del antiguo régimen colonial que hasta el momento sólo conocía por los archivos (Chevalier, 1945: 431). Quizá le pareció que el tiempo transcurría más lentamente en aquellas latitudes pues aseveró que las actividades socioeconómicas no parecían muy diferentes de las de los siglos pasados (*Ibid.*: 432). Ambos historiadores atestiguaron todavía un paisaje, humano y geográfico, y unas prácticas que les parecían, en esencia, cercanas a las de la Colonia.

³⁹ Véase Ochoa y Sánchez, *Ibid.*; “Relación de la provincia de Motines”, 1987, pp.123-182; José Guadalupe Romero, “Noticias estadísticas sobre el partido de Coalcomán y condiciones favorables del mismo para la organización regnícola y extranjera 1863”, 1984, pp. 311-332; Luis Híjar y Haro, “El Distrito de Coalcomán y los criaderos de fierro al noreste de la cabecera, 1921,” 1984, pp. 419-426.

Para 1947, la zona baja del municipio era descrita, por el amigo de Chevalier, Ernesto de la Torre Villar, como una zona insalubre, llena de caimanes, mosquitos, animales de ponzoña y de uña; la región se encontraba completamente “deshabitada” salvo por el guardián del faro de San Telmo que residía permanentemente en su puesto (De la Torre, 1984: 469). El mismo Chevalier destaca, en este viaje, la querrela entre el grupo mayoritario en aquel momento, los nahuas, y aquel otro que comenzaba a disputarle al primero sus posesiones: los mestizos.

El paisaje humano y forestal, que todavía alcanzaron a mostrar los dos historiadores contrasta con la imagen actual de la costa, pues ahora estos lugares se han poblado considerablemente, estableciéndose núcleos socioeconómicos importantes como Maruata, Colola y La Ticla. Durante el descenso pueden verse ahora rancherías y chamizos cada vez más cercanos al mar donde se mezclan con pastizales, potreros y sembradíos. La parte costera no deja de ser abrupta e irregular, lo que no ha impedido tampoco que se vaya habitando con el transcurrir del tiempo. La angostura de las bahías hace que, prácticamente, sierra y costa se encuentren contiguas. Ésta última constituye una angosta franja que bordea acantilados y pequeñas caletas en las que se descubren parajes, ranchos, esteros y lagunas, creadas por las desembocaduras de ríos, donde puede verse a algunos pescadores locales, con sus atarrayas, bordear en bote los estuarios de los ríos o haciendo navegación de cabotaje.

Las planicies costeras, diseminadas sobre el litoral y circundadas por algunos lomeríos, no muestran, como en las partes más altas, la presencia significativa de la ganadería extensiva. Y aunque en las partes ribereñas del municipio ésta parece todavía no estar bien fincada, las alambradas y los instrumentos y maquinarias agrícolas y forestales siguen formando parte del paisaje agrario. Pueden encontrarse hatos y cría de ganado, pero éstos todavía no causan los estragos que pueden percibirse en las partes más altas.

Los ríos que desembocan en el litoral, formando lagunas y acequias, proporcionan a los pobladores pescado, chacales, cardomo, chololos entre otras especies propias del ecosistema, con lo que logran compensar la falta de otros alimentos. Algunos de los ríos citados son: Río de Maquili, Río Ostula, Río de Motín, Río de Colola y Río Cachán.

Las gentes de Pómaro, San Pedro, Ostula y Coire tenían casa en la sierra a 500-800 m s. n. m. (Cochet *op. cit.*: 290) y se desplazaban hacia las partes bajas del municipio para aprovechar los recursos que el clima costero favorecía en cuanto a flora, fauna y pesca⁴⁰. Después regresaban a la sierra, pues en ese entonces la costa tenía un valor “negativo”, se concebía como un lugar poco propicio para habitar. Por el contrario, ahora la percepción ha cambiado debido a las invasiones mestizas y a las políticas y obras públicas que se han llevado a cabo en el litoral.

En los últimos años el potencial turístico ha sido uno de los factores que ha favorecido que las tierras poco habitables y poco deseadas hasta antes de 1950, sean vistas hoy con potencial económico y sean codiciadas y contendidas tanto por nahuas como por agentes mestizos y empresas privadas quienes tratan de apropiarse de espacios potencialmente redituables.

Al bajar a la costa las familias nahuas tuvieron que adaptarse a un medio distinto, más difícil que la sierra en cuanto a condiciones climatológicas, pues, aunque permitía el cultivo de maíz a gran escala las condiciones climáticas hacían riesgosa la producción. Esto causó una diferenciación en los sistemas de producción, un sistema básicamente “costeño” (desmonte, tierras planas, tierras de humedad y riego) con un número muy limitado de unidades de producción que les permitía desarrollarse poco y donde la pastura tendía a sustituir al maíz. Se desarrolló el cultivo de riego y las plantaciones frutales. Este nuevo sistema de producción emanó de la colonización de la costa (*Ibíd.*: 340-341).

Pero como se verá más adelante, la movilización hacia la franja marina no sólo propicio nuevas maneras de relacionarse con el entorno, la creación de obras viales, la injerencia de población mestiza, las políticas públicas y los resabios de la revolución verde incentivaron el cambio de uso de suelo, la tala del bosque tropical y el deterioro ambiental, todo esto dejó huella tanto en la geografía y paisaje como en la memoria e imaginario de los lugareños.

⁴⁰ Aun hoy, durante la temporada de lluvias se ve a las familias costeñas y serranas recolectando cangrejos y alguna que otra especie que sale del mar.

Esto último da pauta para hablar de cómo el medio físico, en que tienen sus asientos las actuales comunidades nahuas, guarda vínculos con la memoria y la historia regional. También algunos elementos geográficos han adquirido significaciones precisas para los nahuas al momento de interpretar la historia social y natural de la región, convirtiéndose, algunos de estos, en (geo)símbolos que evocan versiones locales de la historia o que denotan límites y fronteras culturales y territoriales, como veremos más adelante.

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 Coacomán. Aquél demarca, simultáneamente, las tierras de uso común de los nahuas de aquéllas 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.

Lejos de parecer datos aislados, o desarticulados, los 1410 metros de altura del Cerro del Horcón y la transgresión de los linderos comunales se muestran pertinentes siempre que se les piense y relacione desde la etnografía; en particular si apostamos a que el medio físico se presta como un espacio óptimo para la memoria.

En estos términos el paisaje costero y su orientación ocupan un sitio relevante para la rememoración. Aparecen como signos diacríticos, ya sea como huella de una acción pasada o como accidente geológico cuya aparición puede llegar a funcionar como aparato mnemónico del que pueden imaginarse o inferirse juicios relativos a hechos acaecidos en la antigüedad.

Así, el Cerro del Horcón, su altitud y orientación es capaz de canalizar información en, al menos, tres rubros de la cultura local: 1) como su nombre lo indica, esta elevación montañosa se originó como una columna para contener sobre su cumbre el espacio celeste, impidiendo que este colisionara con la tierra, 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 del municipio), representaba la frontera con el “mundo” exterior.

De esta forma, el espacio vivido, el paisaje, su orientación, sus coordenadas histórico-culturales pueden llegar a almacenar algunas imágenes (sonoras y visuales) capaces de avivar reflexiones sobre acontecimientos pasados, motivando discursos y deliberaciones sobre hechos apartados del tiempo presente.

1.3 Actividades productivas

Tradicionalmente las poblaciones nahuas se han dedicado a la agricultura, la caza, la recolección, la pesca ribereña y el pastoreo libre a pequeña escala. Todas estas actividades productivas se encuentran articuladas, en alguna medida, con el ciclo ritual agrícola *xupanda-tonalco* (lluvias–secas) que rige todavía parte de la vida comunitaria. No obstante, su importancia, esto tampoco ha impedido que contingentes numéricamente importantes migren temporalmente a poblaciones como Tecomán, El Ranchito y La Placita para emplearse como jornaleros en las plantaciones de limón y otros cultivos o para enrolarse en actividades que tienen que ver con servicios y comercio.

He atestiguado casos en los que se incluyen trabajos como agentes de tránsito, mecánicos, servidoras domésticas, afanadores y empleados en tiendas y locales de venta⁴¹. Lo anterior no ha impedido tampoco, aun siendo la costa una zona de extrema marginalidad, que un alto porcentaje regrese o se quede a trabajar la tierra comunal con parientes, amigos o conocidos, ya sea como medieros o como *mozos*, lo que también estimula el mercado de trabajo local. De esta manera se puede observar cómo los jóvenes acuden a trabajar la tierra en sus respectivas localidades o en pueblos vecinos manteniéndose una serie de relaciones que exponen los lazos de parentesco sanguíneo y ritual.

⁴¹ La migración hacia el exterior de las comunidades generalmente es temporal. Los principales destinos son El Ranchito, Cerro de Ortega, Manzanillo, Colima, Tecomán, Coalcomán, La Placita, Lázaro Cárdenas, Zamora y Ciudad Guzmán. Otros destinos menos frecuentes son Guadalajara, Sinaloa, Ciudad de México y los Estados Unidos.

Por otro lado, el temporal sigue siendo, por las condiciones históricas y sociales de la zona, un factor relevante en las actividades productivas, un mecanismo por el que se articulan las relaciones socioculturales de la costa nahua de Michoacán. De hecho, el medio sigue proveyendo a las familias indígenas de productos que de otro modo les serían difíciles de conseguir. La caza y la recolección también continúan siendo actividades vinculadas al modo de vida nahua, sin dejar de lado, por supuesto, que las poblaciones se encuentran inmiscuidas en un mercado capitalista que cada vez los copta más.

Hasta fechas recientes la siembra de maíz, calabaza, ajonjolí, palma, jamaica, frijol y otros esquilmos dominaban los campos de labranza, pero de unos años para acá la introducción de nuevos productos como el chico, la sandía y la papaya han aumentado considerablemente. La siembra de “subsistencia” y “autoconsumo” se sigue practicando, pero cada vez más campesinos ven con buenos ojos la siembra de productos comerciales que les dejan mejores dividendos. Aun así, la actividad agrícola sigue manteniendo a la familia como una unidad productiva importante.

Y aunque no existen propiamente mercados o tianguis donde se concentren y comercialicen los distintos productos, la venta y distribución de productos logra concretarse a través de, por lo menos, dos circuitos de intercambio y/o venta. Uno interno, donde los bienes son vendidos o intercambiados al interior de las poblaciones o entre las distintas Encargaturas. Por lo general la venta de mercancías, en este circuito, corre a cargo de mujeres, niños y jóvenes.

Es muy común que la venta de productos entre los miembros de una misma localidad suela concentrarse hacia el atardecer, justo cuando el sol se está poniendo. A esas horas se puede observar la marcha lenta de niños y mujeres con canastas y bolsas de plástico ofreciendo en las casas pescado, pan, fruta, verdura, semillas, huevos de tortuga, carne de venado, de pollo y de res a más de otros productos. Es la hora en que la gente comienza a recogerse para realizar las actividades vespertinas. Hombres y mujeres efectúan su aseo personal en el río o en las piletas caseras y mudan sus ropas de labor por prendas limpias de vestir que utilizarán todavía la mañana del día siguiente.

El otro medio por el cual los campesinos aseguran la venta de sus mercancías, y que podría calificarlo, tentativamente, como un mercado externo, consiste en asegurar la salida de la producción a través de convenios, normalmente desfavorables para el labriego, con intermediarios mestizos quienes se encargan de trasladarlos a localidades como Lázaro Cárdenas, La Placita, El Ranchito, Coalcomán, Tecomán y Colima; y donde algunas de estas cargas pueden ser reenviadas a ciudades más grandes como Guadalajara y la Ciudad de México.

De las ciudades y poblaciones mestizas cercanas arriban camionetas para la compra y venta de productos. Compran papaya, copra, sandía, puercos, langosta, ostión y distintos tipos de pescado y langostinos, también adquieren maderas y una variedad considerable de frutos. Pero a la vez que éstos adquieren mercancías locales también hay otros actores externos que llegan a vender sus productos como: palmitos, queso, agua de garrafón, licor, frutas, vegetales, pan, helados y utensilios domésticos.

No está por demás mencionar que en los últimos años los miembros de las comunidades nahuas han adquirido el hábito de comprar estufas, refrigeradores, camas, comedores, salas y tazas de baño; lo que ha creado un sistema de abonos con tiendas que se dedican a vender productos para el hogar y que regularmente pueden localizarse en Tecomán, El Ranchito y La Placita.

Las nuevas vías de comunicación y la economía nacional crearon una nueva dinámica regional, esta percepción es más clara cuando contrastamos el momento actual con épocas anteriores. Esta nueva dinámica aceleró los cambios en la organización comunitaria, el sistema de autoconsumo, la recolección, la pesca y las relaciones de trabajo. Así, los productores locales han tenido que implementar una serie de estrategias para comercializar e intercambiar sus bienes, aunque algunas de éstas han resultado desfavorables. El contexto económico actual ha incentivado la diversificación de los modos de subsistencia en dos grandes dominios y ha llevado a los campesinos nahuas a buscar tácticas eficaces para mantenerse a flote en las relaciones de intercambio.

Regularmente los comuneros mantienen dos áreas para el cultivo: las milpas y el huerto familiar. Las primeras se localizan en la periferia de los pueblos, en las laderas

de los cerros y en los humedales y acequias de los ríos, lugares relativamente apartados del perímetro del centro de las poblaciones, que regularmente lo constituye una cancha de básquet bol y en menor número de casos un kiosco con su respectiva plazuela.

Cabe anotar que algunos ancianos recuerdan que el orden actual de los asentamientos no siempre fue así, la disposición de las calles que hoy podemos observar como algo natural es muy reciente, pues en tiempos pasados las localidades no tenían propiamente un centro, estaban trazados por calles de terraplén entreveradas que lo mismo podían subir y bajar por lomeríos y collados, sin un aparente orden, que formar retículas más o menos delineadas.

Parte de los cambios llegaron después de la construcción de la carretera federal número 200. Tanto la vestimenta, las casas, la traza de los pueblos, la lengua y hasta el paisaje, afirman algunos comuneros de Cachán, se modificaron con los nuevos vientos; lo que si no pareció cambiar mucho fue la ubicación de las milpas y huertos que siguieron manteniéndose en los márgenes de las localidades y en el interior de los solares familiares. Los huertos, no obstante, sus reducidas dimensiones, constituyen un complemento significativo para el consumo y producción doméstica. En estos suelen sembrarse frutos y hortalizas además de algunas yerbas medicinales. Algunos de los esquilmos que se producen en esos espacios son repartidos entre familiares y amigos al final de la celebración de Santos Difuntos, en los primeros días del mes de noviembre.

Ahora las vegas y campos de labranza pueden divisarse claramente desde el borde de la carretera, dominando el paisaje agrario. Puede verse también a los campesinos deambular durante las frías horas del día con la maquinaria y herramientas propias del oficio; al atardecer se les puede advertir casi como sombras llevar a cuestas los enseres de la jornada, acarreado a los animales rumbo al potrero para dejarlos sestear.

En cuanto a la actividad cinegética, el venado sigue siendo uno de los animales más apreciados. La cacería de este animal todavía da algunos dividendos a las personas que la practican. Como otras actividades la cacería también puede irse a medias, pues

la escasez de recursos conlleva una serie de ecuaciones sociales que culminan, a menudo, en una colaboración entre quienes carecen de recursos y quienes los poseen. Otros animales que suelen formar parte de la actividad cinegética son: el jabalí, la iguana y algunas aves cuya carne es apreciada por su sabor. Aunque la gente reniega del primero de los animales mencionados, su consumo puede darse por distintas razones, una de estas es que se considera que su carne y su grasa son medicinales.

La recolección todavía se practica entre los lugareños, dicha actividad recae principalmente en mujeres y niños. Frutos, semillas, ‘chololos⁴²’, ‘cardomo⁴³’, cangrejos, yerbas curativas, caracoles, huevos de tortuga, maderas y resinas que se utilizan como combustible siguen abasteciendo a las familias de productos que de otra forma serían difíciles de conseguir para la dieta o para las actividades cotidianas de la vida doméstica. Cada uno de estos recursos tiene su periodo y su tiempo de recolección dentro del ciclo lluvias-secas; por ejemplo, los cangrejos se colectan con las primeras lluvias, el cardomo en noviembre, para ser más precisos en luna llena, los huevos de tortuga se recogen entre los meses de octubre y noviembre, el limoncillo en tiempo de secas que no está de más mencionar constituye el momento más crítico de escasez de recursos.

La pesca, por su parte, ha desempeñado un papel considerable en los años recientes. Durante la década de los setenta el gobierno mexicano impulsó la actividad pesquera en todo el país mediante paraestatales como Propemex (Productos Pesqueros Mexicanos). A partir de ese periodo surgieron en la costa algunas cooperativas como las de Morrochino en Cachán y la de Maruata. Y aunque la pesca es una actividad que se ha practicado desde tiempos antiguos, los nahuas de Aquila la ejercían regularmente en ríos y lagunas o en las orillas del mar. La pesca en mar abierto tiene poco tiempo de haberse implementado. No obstante que ésta se ha mantenido como una opción de vida para el sustento de algunas familias los nahuas siguen siendo más agricultores que pescadores.

⁴² Especie de caracol que se pega en las rocas de los márgenes de los ríos. Regularmente se utilizan como fuente de alimento.

⁴³ Hueva de pescado.

En cuanto al sector pecuario, este también ha sido impulsado por los gobiernos mexicanos, aunque sin mucho éxito entre los pueblos nahuas, debido a la corrupción que ha prevalecido en los programas de apoyo y a que las tierras bajas no son del todo aptas para la práctica ganadera a escala extensiva. Sin embargo, pueden verse hatos de bovinos, aunque ninguno como los que aparecen en las partes serranas.

Estas mismas características topográficas que han dificultado la actividad pecuaria, aunado a variables como la demografía y los conflictos territoriales, han motivado al mismo tiempo cierto patrón de asentamiento semidisperso en donde las localidades pequeñas (ranchos)⁴⁴ constituyen una pieza fundamental dentro del ordenamiento y consumo de los espacios comunales. Estos se encuentran diseminados por toda la sierra y las playas, ocupando laderas, cañadas y las escasas planicies serranas. Regularmente este tipo de propiedades se encuentran constituidos por dos o tres familias las cuales se organizan en unidades de trabajo y cuya distribución laboral establecen un orden y una jerarquía que insinúan las relaciones sociales entre el grupo que compone la unidad. El aspecto de tales asentamientos guarda un mayor parecido a las descripciones que algunas personas mayores nos han hecho de las antiguas trazas de los pueblos nahuas.

El efecto que puede llegar a causar la organización social y el aspecto de dichos ranchos es el de un espejismo y el de un anacronismo histórico, tal como le sucedió a François Chevalier a finales de los años cuarenta del siglo XX. Puede dar la impresión de que en esos lugares el tiempo ha pasado más lentamente, tal efecto no deja de sorprender ni de parecerme inquietante. Algunos de los ranchos que he visitado en la sierra y en ribera costera nos recuerdan por momentos las descripciones de cronistas y clérigos de los siglos pasados donde se hacía énfasis en la soledad que dominaba aquellos lugares, en su escasa población y en el abandono en que se tenían los recintos del culto, cuyos techos de agua estaban fabricados con palmas y cuyas tapias de barro y carrizo mostraban socavones por donde se colaba el viento y algunos animales.

Pero, aunque pueda dar la impresión de que el tiempo transcurre de forma más lenta

⁴⁴ Tomaré tentativamente el nombre de rancho, pues es como los nahuas de Aquila designan este tipo de asentamientos, aunque no funcionen exactamente como los ranchos mestizos.

por la poca actividad que pueden percibir los ojos fuereños, lo cierto es que existe un movimiento constante entre los ranchos, las Encargaturas y las Jefaturas de Tenencia que dinamiza las relaciones sociales todos los días, de un extremo a otro de la comarca los contingentes humanos se mueven a un ritmo fluido.

Aunque estos sitios apartados de los centros de población más grandes resultan interesantísimos, lamentablemente de unos años para acá el acceso y tránsito hacia este tipo de localidades, sobre todo en las porciones serranas del municipio, se ha vuelto un tema delicado para quienes no formamos parte de las dinámicas locales. Los grupos paramilitares, el *narco* y el surgimiento de policías comunitarias han puesto en situación crítica a la región. Han aumentado los secuestros, las vendettas entre grupos, los asaltos carreteros y los conflictos por los linderos territoriales, aspectos que hacen todavía más dificultoso el trajín de una población a otra.

Para tener acceso a una serie de servicios que van desde la salud, la compra-venta de productos y la educación media superior y superior los nahuas acuden a las localidades aledañas más grandes como La placita, El Ranchito, Lázaro Cárdenas, Coalcomán o Tecomán donde realizan actividades de distinta índole, entre las que se encuentra la compra de material agrícola, el tratamiento médico, la reparación o adquisición de herramientas relacionados con el agro, el estudio y la compra de bastimento para las tiendas de abarrotes, tlapalerías, ferreterías e incluso para el uso doméstico. Específicamente para cuestiones de compra y reparación de maquinaria del agro se acude a Tecomán y Lázaro Cárdenas, aunque, como ya he mencionado, existen otros lugares como opciones.

En cuanto a educación, Colola, El Faro de Bucerías, Cerro de Ortega, Tecomán, Colima, Cherán, Morelia y Coalcomán se mantienen como los principales puntos a los que se dirigen los jóvenes para realizar estudios de nivel medio superior y superior. En el primer caso los jóvenes encuentran opciones en localidades cercanas como Colola, La Placita y recientemente Cachán. Fuera de la zona Cerro de Ortega y Colacomán se presentan también como opciones. Para realizar estudios de nivel superior las opciones son El Faro de Bucerías donde se localizan instalaciones tanto de la Universidad Pedagógica Nacional como de la Universidad Indígena Intercultural

de Michoacán. Un lugar que se ha convertido en una opción importante en los últimos años es la Normal de Cherán.

Los servicios médicos también son un factor que estimula las relaciones de la región. En cuanto a salud pública, Maruata, Lázaro Cárdenas, Coalcomán, El Ranchito, Tecomán, Colima, Guadalajara y Cihuatlán se presentan como opciones, siendo Tecomán y Coalcomán las más socorridas. Regularmente los médicos de Maruata envían a sus pacientes a estos dos lugares, de hecho, algunas personas que tienen parientes en Tecomán prefieren sacar su seguro popular del lado de Colima que del de Michoacán. Paralelamente los pobladores acuden a sobadores hueseros, yerberos y otros especialistas tradicionales locales.

Otras actividades que han venido a modificar las dinámicas sociales son el turismo y la minería. Una y otra han incidido para que agentes externos lleguen a instalarse a los territorios costeros. Ambas han propiciado que se creen una serie de intereses y grupos de poder al interior de las poblaciones, lo que ha dado como resultado el incremento de querellas.

El turismo ha sido impulsado fuertemente desde el gobierno de Michoacán, en especial se ha apoyado el ecoturismo a través de una serie de paradores como los de La Tícla, La Manzanillera, Colola, Maruata, Faro de Bucerías, Palma Sola e Ixtapilla a donde arriban caravanas turísticas. Algunas de estas han sido auspiciadas por el Centro Fox, no olvidemos que el primer presidente panista mantiene propiedades en esa zona.

Así, poco a poco los nahuas de la costa de Michoacán han ido acoplándose a los nuevos contextos económicos y políticos nacionales y mundiales, incorporando nuevos oficios y prácticas a su vida cotidiana. Esta nueva dinámica regional ha implicado el desplazamiento o disminución de actividades productivas tradicionales.

Podemos observar como las comunidades nahuas y mestizas del municipio de Aquila viven desde hace poco más de un siglo un proceso de transformación vertiginoso en sus dinámicas sociales debido, entre otras cosas, a la ganaderización de la zona y a las políticas nacionales e internacionales que comenzaron a implementarse a finales del

siglo XIX y principios del XX y que tuvieron un impacto considerable en el área de estudio después de la segunda mitad de esta última centuria.

Posiblemente los cambios mencionados se perciban con mayor nitidez a la distancia, especialmente si se repara en el hecho de que las comunidades de Aquila han organizado, desde hace mucho tiempo, su forma de vida en función de un régimen agrario que les ha permitido reproducir sus relaciones alrededor de la tenencia colectiva de la tierra, el autoconsumo⁴⁵ y el ciclo agrícola *xupanda-tonalco* (lluvias-secas) que privilegia un sistema económico estacional que alterna la siembra con la caza y la recolección. Organización que, como se verá a continuación, se vio afectada considerablemente por las nuevas dinámicas sociales que se han venido sucediendo, principalmente, desde finales del siglo XIX.

Tales hechos no sólo reconfiguraron las prácticas sociales, sino que transformaron el paisaje agrario, su organización y consumo; motivando con esto, nuevos vínculos y relaciones entre las comunidades y su hábitat. A grandes rasgos puedo mencionar, y sólo tentativamente, seis circunstancias que han modificado la vida comunitaria en la comarca:

1. Las migraciones mestizas. Han provocado una reorganización en las relaciones vecinales y han puesto a competir dos sistemas productivos claramente contrastables, el mestizo, basado en la propiedad privada, la ganadería y el aserradero, y el indígena, fundamentado en la agricultura de tumba, roza y quema, el ciclo ritual *xupanda-tonalco*, la caza, la recolección y la pesca.
2. Las políticas emanadas de las *Leyes de Reforma* y del proceso posrevolucionario de la Reforma Agraria. Éstas han alterado los sistemas de gobierno, pero sobre todo la posesión sobre la tierra, lo que ha obligado constantemente a las comunidades a negociar con el Estado.
3. La construcción de la carretera costera que atraviesa todo el litoral y que deriva de la “modernización” del país, aspecto que incluía la edificación de vías de comunicación para el traslado de productos. Este punto de inflexión se

⁴⁵ Aunque la agricultura fue por mucho tiempo la actividad predominante en la zona, existieron junto a ésta otras formas económicas como la ganadería y la arriería.

enmarca, también, en un nuevo escenario de la economía mundial. Comienzan a llegar a la zona servicios y proyectos que tratan de incorporar a las comunidades a nuevos contextos económicos.

4. El narcotráfico. Comienza a tener impacto en los años setenta del siglo XX y se prolonga hasta nuestros días. Esta actividad, en sus distintas facetas, ha modificado valores y hábitos entre la población y ha alterado considerablemente la vida cotidiana y ritual.
5. La minería. Ésta cobra cada vez más fuerza en la zona. En este rubro destacan las fricciones que ha tenido la comunidad indígena de Aquila con la minera italoargentina Ternium.
6. El turismo. El creciente interés del Estado por fomentar esta actividad en la zona costera a promovido la creación de organizaciones y cooperativas nahuas para introducir paradores turísticos. Estas nuevas formas para captar dinero y fomentar el trabajo no han estado exentas de conflictos entre los miembros de las comunidades.

Como se ha podido percibir en el capítulo, en las últimas décadas la presencia de grupos humanos no nahuas, así como la intervención de Estado mexicano, ha ido en aumento en toda la zona. Esto ha alterado el paisaje agrario, de la misma manera que ha avivado fricciones entre el grupo originario y los recién vecindados. A continuación, expondré de forma más detallada el origen del conflicto territorial y mostraré el proceso histórico por el que los grupos mestizos lograron arrebatar parte de las tierras comunales a los nahuas.

Capítulo 2

Origen y Presente⁴⁶

⁴⁶ He tomado prestado el título del libro de Jean Gebser, *Origen y Presente*, Girona, Atalanta, 2011.



2.1 Una historia de naturales y *kixtianos*

¿Por qué se fundan hasta muy entrado el siglo XX los asentamientos indígenas en la franja costera del municipio de Aquila? Sólo habitado permanentemente, hasta antes de doblar el siglo XX, por el guardián del faro de San Telmo. ¿Por qué mudarse tan precipitadamente a aquellos confines del territorio? Si como los mismos indígenas y algunos viajeros, historiadores y antropólogos que pasaron por ahí a mitad de siglo la consideraban una zona insalubre, llena de caimanes, mosquitos, animales de ponzoña y de uña. ¿Por qué se produce una movilización masiva de indígenas a las playas y ensenadas después de 1959, cuando estas tierras solo eran ocupadas por algunas familias para la agricultura?

La principal razón fue la invasión de los linderos comunales indígenas por parte de “gente blanca” provenientes del noroeste del estado de Michoacán⁴⁷. Sin embargo, este hecho forma parte de un proceso de desalojo que comienza por lo menos desde 1871, año en que se concesionan las tierras comunales de los nahuas de Coalcomán a mestizos originarios del municipio de Cotija. Este hecho desintegra completamente a la comunidad indígena y provoca el desplazamiento violento de ésta hacia poblaciones nahuas más cercanas a la costa, como San Pedro Naranjestil y Pómaro (Cochet, 1991: 15-16, 44-47, 50, 58). Años después, estos hechos habrían de repetirse en las comunidades de Aquila, Maquilí y San Pedro Naranjestil. De esta última saldrían las gentes que fundarían los asentamientos de Cachán de San Antonio, Santa Cruz y Tizupa al pie de la ribera del municipio.

Otro factor importante que propició el movimiento poblacional hacía las playas y ensenadas fue la construcción de la carretera nacional que atraviesa todo el litoral michoacano. La construcción de la vía de comunicación aceleró el desplazamiento de contingentes nahuas debido a que ésta proporcionó, en su momento, recursos económicos y políticos que los *kixtianos* intentaron coptar y contender a los grupos originarios. Previendo las intenciones de expansión hacia la vertiente costera por parte

⁴⁷ La oralidad y las disputas actuales por el territorio han permitido que el recuerdo de estas incursiones viva todavía entre nahuas y mestizos de aquella comarca. Entre los viejos mestizos de la zona tanto de Aquila, como de Coalcomán, Villa Victoria y Aguililla queda el recuerdo de que sus padres y abuelos vinieron de Cotija.

de los advenedizos, las comunidades indígenas comenzaron a trasladarse hacia las playas con el fin de asegurar sus territorios, de esta manera, los asentamientos antes temporales y poco numerosos localizados al pie de la costa se convirtieron en permanentes⁴⁸.

Pero habría que precisar una cosa más: que la expulsión que sufrieron las comunidades serranas de sus territorios se debió a la incompatibilidad y competencia de dos sistemas de aprovechamiento del medio y del espacio claramente contrastantes. La nahua, por un lado, que promovía un consumo de los recursos y de la tierra fundamentado en la propiedad comunal, la cinegética, la recolección, el pastoreo libre, el arado de madera, el sistema de cultivo de roza, tumba y quema de largo plazo y la rotación de cultivos, todos enmarcados dentro el ciclo ritual; y la mestiza, que se caracterizaba por formas de producción diferentes, un modo de vida individual basado en la aparcería, la ganadería, el aserradero y la propiedad privada, además de que recurría técnicas agrícolas que incorporaban la vertedera de acero y los fertilizantes industrializados (*Ibid.:* 47, 50, 75, 128-129).

La información referente al origen y fundación de los pueblos costeros de Aquila señalan que, a pesar del origen muy antiguo de éstos, las aldeas que hoy podemos ver a la orilla del mar son asentamientos de reciente creación. Mis datos etnográficos coinciden con aquéllos recogidos por Cochet (*op. cit.*, 1991: 3) quien sostiene que los indígenas que hoy pueblan la franja costera de Michoacán tuvieron sus asentamientos originales en el corazón de la sierra desde tiempos muy remotos. Sin embargo, estos hechos forman parte de un proceso de desalojo mucho más antiguo que comienza en las postrimerías del siglo XVIII, en la parte occidental del país, concretamente en la región de los Altos de Jalisco y del bajo Lerma (en pleno Bajío). De ahí comenzó un deslizamiento de familias hasta lo que hoy es el municipio de Cotija en el actual estado de Michoacán, debido a la crisis agrícola que azotaba aquella región. Esta puede considerarse la primera fase de la ola migratoria.

⁴⁸ Otros factores que obligaron a los indígenas de la sierra a llevar sus asentamientos al pie de playa fueron: la escasez de tierras de cultivo en las localidades serranas y el sobrepoblamiento de las cabeceras comunales. El arribo de familias nahuas a la franja marina también se debió a la venta de terrenos de uso común a mestizos, así como a tácticas coercitivas de estos que provocaron la expoliación de terrenos de uso común.

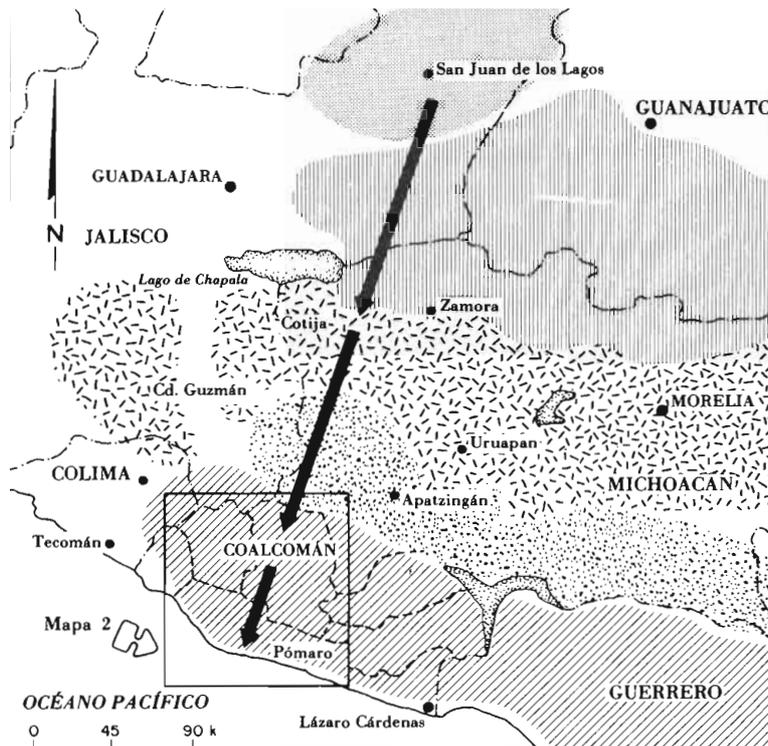


Imagen 5 Cochet *op. cit.*, 1991, p. 17. Movimiento migratorio de contingentes mestizos de los Altos de Jalisco a Coahuila y la costa

Para el siglo XIX hay una segunda onda de familias que se desplaza, pero ahora de Cotija a la Sierra Madre del Sur, llegan concretamente a lo que hoy es Coahuila y Aguililla. No hay que perder de vista que éstos migrantes que arriban de manera inesperada a la región fueron en su mayoría agentes que carecían de propiedad antes de llegar a la comarca (Cochet *op. cit.*, 1988: 229).

Muchos testimonios evocan la ingenuidad de los indios para explicar la facilidad de los negocios. ¿Acaso bastaba regalar un espejo o un barril de vino para apoderarse de un terreno inmenso?

[...] el grupo de los 65 -los nuevos propietarios- justificarían su situación diciendo que los indios vendieron libremente [...] “Los indios se fueron por el lado de la costa. Se corrieron solos”, ¿o alguien los corrió? En realidad, los funcionarios encargados del reparto eran mandados por el gobierno liberal pero poco escrupulosos (*Ibid.*, 1988: 223-225).

Esta segunda etapa concluye, por un lado, con la concesión de las tierras de uso común, en 1871, a los mestizos provenientes de Cotija, y por otro, con el desplazamiento violento de las comunidades nahuas de Coalcomán hacia los pueblos más cercanos a la costa. Finalmente, la matanza de Camichines, donde se da muerte a los últimos comuneros, representa, en este punto, un momento crucial para comprender el proceso (Coche *op. cit.*, 1991: 15-16, 44-47, 50-58).

Años más tarde estos hechos habrían de repetirse en las comunidades de Aquila, Maquilí, Coire y San Pedro Naranjestil. De estas, y otras poblaciones, saldrían las gentes que fundarían los asentamientos ubicados al pie del litoral. El homicidio y la usurpación de las tierras fundan las nuevas relaciones entre nahuas y mestizos. Los hechos sucedidos se evidenciarán en los rituales, sobre todo en aquellas escenificaciones relativas a la celebración de *Santos Difuntos*. Durante estos días, los comuneros muertos regresaran a reclamar sus posesiones. Así, el *Juego de Toros*, se verá más adelante, se convierte en un acto de defensa de la tierra.

Una tercera ola de migrantes a finales del siglo XIX y principios del XX permitió a los rancheros de la primera generación (1870-1890) adquirir grandes terrenos rumbo a la costa, debido, en parte, a que los contingentes recién llegados compraron predios a los primeros, pero en esta ocasión a muy buenos precios. Las ganancias obtenidas sirvieron o para hacerse de más ganado o para agenciarse más tierras pues las contribuciones catastrales forzaban a muchos comuneros a arrendar, hipotecar o vender sus terrenos (Cochet *op. cit.*, 1988: 226).

Para el siglo XX se intensifican los desalojos y el hostigamiento hacia las poblaciones nahuas, aunque con algunos reveses para los mestizos, como el sucedido en Coire en 1936 cuyo saldo fue la expulsión violenta del pueblo de ‘gentes de razón’. No obstante, al doblar el siglo regresan nuevamente las intrusiones a los terrenos indígenas. San Pedro se convertirá en punta de lanza para abrir el camino hacia el litoral.

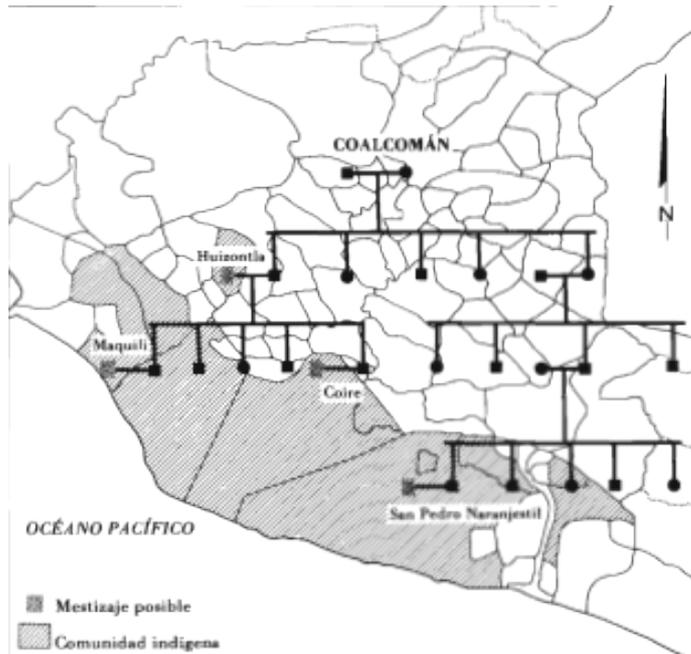


Imagen 7 *Ibid.*, 54. Avance de las familias mestizas hacia las las comunidades indígenas de la costa

Hoy día ya puede observarse, en algunos pueblos costeros, la presencia de población mestiza como en Tizupa, La Huahua y La Placita. El recuerdo de esta última etapa de las invasiones mestizas está todavía muy presente entre los nahuas por su relativa cercanía temporal. En los casos de Cachán, Tizupa y Santa Cruz, gran parte de la población que oscila entre los cincuenta y ochenta años son oriundas de pueblos y rancherías serranas.

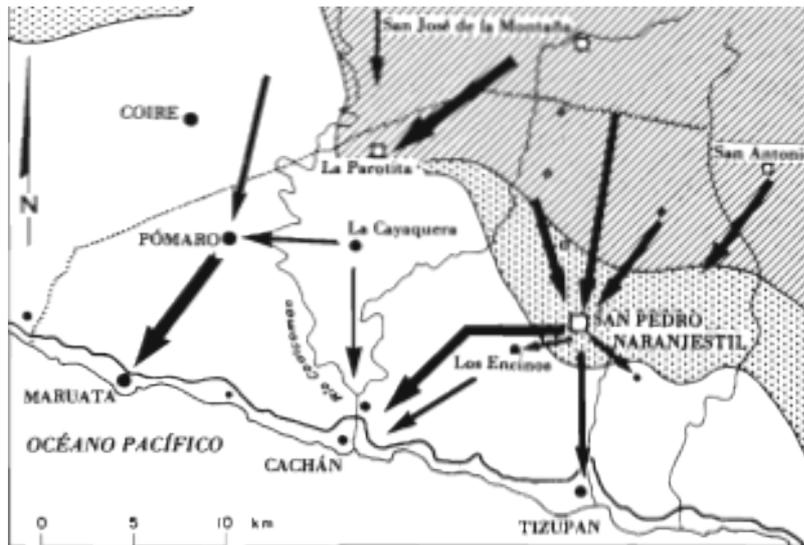


Imagen 8 *Ibid.*, 213. Migraciones de la comunidad indígena de Pómaro a la parte costera del municipio, 1960-1980

Las narraciones respecto de este proceso de desalojo comienzan contando que los mestizos primero bajaban a las poblaciones como San Pedro sólo para el oficio religioso, pero como pasó en otras localidades como Aquila y Maquilí, el cura los invitaba a quedarse y a establecerse definitivamente. Después la “gente blanca” pidió permiso a las autoridades comunales para asentarse en el pueblo, estos les dieron entonces la venia a algunas familias, pero a los que dejaron que se establecieran después trajeron a sus parientes y esos parientes a otros parientes.

El arribo de rancheros, primero a Coalcomán y después a Aquila no fue, en ninguna medida, un hecho de ocupación pacífica; la llegada de éstos instauro un nuevo proceso de colonización que derivó en una confrontación violenta entre indígenas y mestizos dando como resultado una fuerte diferenciación étnica. Los modos de organización y consumo que trajeron éstos últimos alteraron considerablemente el paisaje. La ganadería en específico ha jugado en este proceso de desalojo y desequilibrio ambiental un papel decisivo, constituyéndose en un arma eficaz de los mestizos para la apropiación de los terrenos comunales.

Además, las gentes de razón, ya propietarios, empezaron a introducir ganado lo que pronto originó conflictos entre ganaderos y agricultores, debido a que los ganados pronto invadieron las tierras cultivadas por los comuneros. Los indígenas tenían poco ganado. Eran agricultores-cazadores, descansando ambas actividades por [sic] el bosque (el sistema de cultivo de tumba, roza y quema) y no había cercas para

defenderse. Por si fuera poco, los puñales y los balazos acabaron de limpiar el terreno. El comunero Manuel Jiménez fue muerto a puñaladas porque defendía sus siembras de una vaca que se las talaba. [...] (*Ibid.* 1988: 225-226).

De la misma manera, el sistema pecuario ha sido un factor importante por el que se ha llevado a cabo la transformación del paisaje agrario de la sierra y la costa. El ganado se convirtió en un frente de enajenación, colonización y confrontación entre dos sistemas de aprovechamiento. De hecho, afirma Cochet, que el ganado siempre precedía a su propietario en la conquista de los espacios comunales (*Ibid.*, 1988: 214; *op. cit.* 1991: 133). No es raro entonces encontrar entre las comunidades la imagen del ganado asociado al diablo, al mal, a la calamidad. Se ha creado todo un imaginario en torno a esta actividad. La ganadería es caracterizada, bajo ciertas circunstancias, por los nahuas de la costa como un símbolo negativo vinculado al mestizo y a su condición de advenedizo.

El arribo y presencia permanente de *kixtianos* a territorio nahua ha logrado poco a poco estigmatizar a éstos como seres que provocan la degradación ambiental y social de la región. Las atribuciones van desde el alejamiento del mar, la escasez de animales para la caza, la ausencia cada vez más frecuente de las lluvias, la deforestación de los bosques, la contaminación de ríos, la extinción de ciertos peces, la pérdida de la lengua y de las costumbres nahuas entre otros *sambenitos*. En específico, tres símbolos están vinculados al mestizo: la figura del charro, el mariachi y el ganado, que podría sintetizarse en la del diablo, el mal, lo negativo, la amenaza o simplemente en la del choque de alteridades.

La usurpación, la escasez de tierra, el cambio del uso del suelo y la construcción de la carretera costera obligó a los nahuas a bajar cada vez más hasta llegar a la costa. Sin embargo, todas las variantes están ligadas a un proceso de larga duración, de lucha territorial entre comunidades indígenas y poblaciones mestizas por los recursos materiales y simbólicos de los espacios que cohabitan.

Las invasiones mestizas cambiaron completamente el panorama productivo. La compra de terrenos colectivos, la especialización de la zona de Coalcomán y del norte de Aquila en la cría de ganado, las políticas del agro mexicano y el aserradero

terminaron no sólo por modificar el paisaje agrario sino las mismas técnicas agropecuarias de los indígenas. Grandes extensiones de bosque fueron taladas y transformadas en praderas para utilizarlas como tierra de agostadero. (*Ibid.*, 1988: 320).

También se popularizaron los fertilizantes químicos, el tractor y la semilla híbrida. El paisaje fue dominado por extensos pastizales, hatos ganaderos, así como por cercas de madera y de púa que fungían como hitos materiales y simbólicos de dos mundos y de dos formas de vida contrastantes. Esta imagen de la cerca, ya sea de púa o de madera, habrá que examinarla a detalle pues juega un papel relevante en el imaginario nahua. Casi se abandonó el cultivo de plantas como el algodón, el frijol, el camote, el tabaco y la caña, reduciéndose al mínimo. La fauna comenzó a mermar. En otras palabras, el ambiente y la percepción misma de éste cambiaron.

El paso del tiempo haría más complejas las relaciones sociales, pues, aunque en un principio la confrontación derivó en el rechazo de las maneras mestizas, lo cierto es que con el correr de los años prácticas y objetos considerados foráneos habrían de ser adoptados y adecuados por los miembros de la comunidad, llegando incluso a ser considerados, después de un tiempo, como propios, tal fue el caso del mariachi.

2.2 Un nuevo sistema agrario: el rancho⁴⁹

Fuera de los escasos intercambios que se sucedieron con algunas compañías madereras antes de 1870, la zona de Coalcomán no figuraba, en aquél entonces, como un lugar atractivo para la inversión, no obstante, los vanos intentos del gobierno mexicano por incentivar la economía de la comarca a través de criaderos de fierro o implementando leyes de colonización que otorgaban facilidades de compra de terrenos, supuestamente baldíos, a compañías y a particulares (*Ibid.*, 1988: 217-220; 1991; de Vos⁵⁰). Esta estrategia de colonización comenzó a pocos años de la

⁴⁹ Debo de mencionar que este apartado se basa fundamentalmente en los estudios realizados por Huber Cochet en Coalcomán y Aquila. Los cuadros y los datos sobre los sistemas agrarios son tomados en su mayoría de sus trabajos, por lo que mi estudio guarda una deuda con el autor mencionado.

⁵⁰ Texto disponible en http://bibliocodex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21_1/apache_media/NNL8G2D4YNUT97NDEHISM1X6NVMTXJ.pdf

fundación del país; las leyes subsiguientes que decretaron la enajenación de terrenos baldíos tuvieron consecuencias graves para las comunidades indígenas del suroeste michoacano. Éstas favorecieron, entre otras cosas, la venta de lotes, la usurpación de tierras comunales y la posterior desintegración de la unidad agraria sobre la que descansaban los pueblos indígenas.

Y aunque el suroeste del actual estado estuvo flanqueado por haciendas cañeras y ganaderas de la Tierra Caliente durante el periodo colonial, éstas, a juicio de Cochet, nunca llegaron hasta los terrenos de Coalcomán, con excepción de la zona de Trojes, localizada hacia el noroeste. La escasa población y lo quebrado del terreno impidieron por largo tiempo la estancia permanente de grandes contingentes humanos. Incluso hacia 1826 se contabilizaba tan solo 1071 habitantes (Mata *apud* Arreola: 167), números que descenderían al doblar la centuria, pues el padrón de 1850 registraba apenas el millar de personas (Ruiz *apud* Arreola 160, Cochet *Ibid.*, 1988: 219).

Las pesquisas realizadas por el investigador galo muestran cómo los documentos del siglo XVIII, y aquéllos otros referidos a la primera mitad del siglo XIX, no hacían mención de ningún tipo de propiedad privada en la zona central de Coalcomán (*Ibid.*). Incluso, afirma el mismo autor, que las escasas unidades de producción diseminadas por las escarpadas serranías, que podrían parecer a primera vista ranchos, no eran sino un conjunto de alquerías o fincas independientes entre sí y que no constituían verdaderos recursos privados.

Es hasta el último tercio del siglo XIX que las estancias muestran, no sólo un incremento en cuanto al número de pobladores, sino que empiezan a manifestar algunos indicios que avizoran una nueva forma de tenencia de la tierra y una nueva manera de organización, consumo y control de los espacios: el rancho. (*Ibid.*, 1988: 221-230) Los contingentes humanos recién avecindados llevaron consigo las formas productivas de sus lugares de origen. La propiedad privada, la ganadería y la mediería pronto se difunden y se implantan como estilos de producción hegemónicos, desplazando poco a poco al sistema anterior: la agricultura de largo plazo, la caza, la recolección, el pastoreo libre y la propiedad comunal.

La presencia de estas formas productivas modificó por completo las estructuras sociales y el paisaje de toda la comarca, propiciando la disolución de la comunidad indígena Coalcomán y posteriormente de otras como la de Maquilí. Por si fuera poco, estos eventos motivaron el asesinato de comuneros nativos. (*Ibid.*: 213-216, 223-228, 297, 303-304). Pronto los bosques se convirtieron en tierra de agostadero, se optó por privilegiar el sistema forrajero en detrimento del antiguo modo agrícola que tenía como base la milpa. La pequeña propiedad había nacido: medieros, dueños de tierra y ranchos serían los nuevos protagonistas regionales.

Ambos flujos de migrantes transformaron totalmente la estructura agraria de la región de Coalcomán, constituyendo a la pequeña propiedad como fundamento jurídico de una nueva unidad de producción agropecuaria: el rancho. Los mestizos acabaron con los indígenas de Coalcomán y sus terrenos comunales. Se fueron comprando tierras más allá de los linderos actuales del municipio de Aguila, quitando a las comunidades de la costa parte de sus terrenos. [...] (Cochet, 1988: 228)

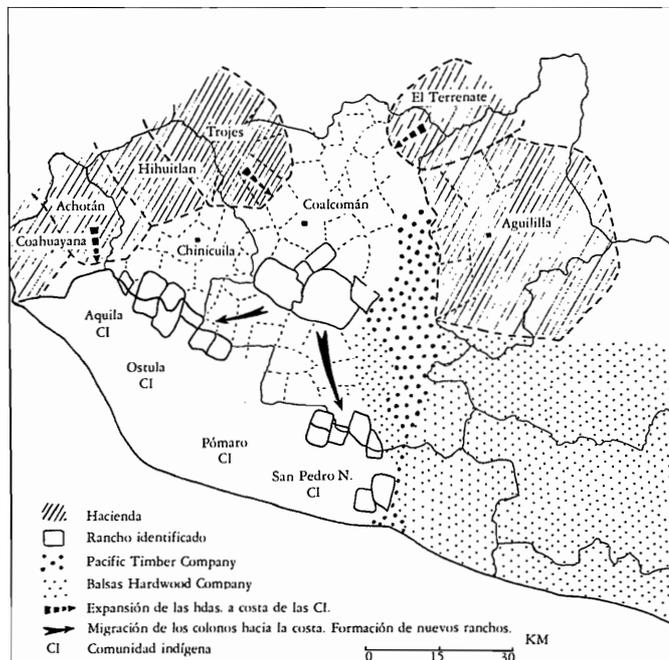


Imagen 9 Cochet *o.p cit.*, 1988, p. 227. Tenencia de la tierra y formación de los ranchos en la sierra de Coalcomán 1870-1920

A las irrupciones mestizas habría de sumarse al despojo de enormes terrenos boscosos por parte de dos latifundios madereros: la Balsas Hardwood Company y la Pacific

Timber Company. La primera poseía alrededor de 350,000 hectáreas y abarcaba municipios de Coalcomán, Aquila, Tumbiscatio, Arteaga y Lázaro Cárdenas, en cambio, la segunda poseía 40,000 hectáreas que iban del valle de Coalcomán a las playas de Huahua (Cochet, 1988: 228). El rancho como unidad productiva privada y el aserradero transformarían por completo el paisaje serrano.

Cuando surge el rancho, a finales del siglo XIX, el bosque domina todavía, casi exclusivamente, el paisaje agrario. Fuera del valle de Coalcomán ya desmontado y destroncado varias decenas antes, la encineras y las pineras cubrían la mayoría de los cerros circunvecinos, mientras que el bosque tropical cubría las barrancas calientes rumbo al sur. A los cincuenta años, salvo las zonas altas, todavía cubierta de pinos y encinos y la costa árida del pacífico, el paisaje estaba humanizado, transformado. No quedaba prácticamente ningún área que no hubiera sido desmontada recientemente (*Ibid.*: 231-232).

Por si fuera poco, el rancho trajo otras consecuencias. El barbecho que se hacía con arado de palo y yunta de bueyes fue sustituido por el arado extranjero de vertedera. Este arruinó los suelos debido a que removía toda la superficie refregando muy hondo en la tierra (*Ibid.*, 1988: 255). La escasa producción de caña creció al igual que los molinos.

Con la llegada de mestizos las mojoneras, que antes delimitaban los terrenos ocupados, fueron sustituidas por las cercas de alambre. Cochet supone que para 1940 todas las propiedades se encontraban cercadas hasta los alrededores de Aquila. Y aún más significativo, apunta que con la formación de la hacienda de Coahuayula (1905), en la periferia de la comunidad de Ostula, se levantó la primera cerca de filamento de púas en los linderos de los pueblos nahuas.

El dato mencionado no es trivial, tampoco puede pasar desapercibido para este trabajo, sobre todo cuando pueden articularse estos hechos históricos con narraciones contemporáneas que detallan las relaciones entre la ganadería, la hacienda de Coahuayula, la figura del diablo y el origen mítico de la laguna que da nombre a la hacienda. La trama entre estos elementos no es fácil de seguir, sobre todo porque el

huso con el que fue urdida no muestra hoy signos completos que nos den pistas del conjunto de hechos.

La hacienda de Coahuayula fue la primera en asentarse en zona nahua de Aquila y en erigir una cerca de alambre que mostraba a los nativos de quién era en realidad aquella tierra circundada. Sin siquiera imaginarlo, los nuevos dueños levantaron la hacienda sobre lo que había sido, a juicio de los lugareños, el hogar de una de las entidades míticas más temidas en la zona costera: la serpiente de la laguna de Coahuayula. La fundación de aquella propiedad tendría sus consecuencias. Que la hacienda fuera construida cerca de la laguna no hizo sino reforzar la idea que asociaba la imagen de la serpiente al peligro que implicaban agentes no nahuas y no humanos. Incluso hoy día la figura del mestizo suele estar más cerca de las propiedades animales que de las humanas. Mito e historia fraguaban a espaldas de los advenedizos la renovación del *locus* del peligro del otro.



Imagen 10 Laguna de Coahuayula.⁵¹

El origen de la laguna es atribuido a una serpiente de grandes dimensiones de la que dicen, algunas personas, que en la antigüedad hacía que se le ofrecieran niños como ofrendas para devorarlos. Esto concuerda con la plática que tuve con Mauricio Villalobos y Silvina Mora Francisco, oriundos de la comunidad de Ostula, en la que me narraron cómo el tío abuelo de Silvina les contó a su vez a ellos cómo en su

⁵¹ Imagen tomada de <http://villavictoriamich.blogspot.mx/2008/02/laguna-de-coahuayula.html>

infancia un señor lo tomó bruscamente del brazo y lo llevó, contra su voluntad, a la laguna de Coahuayula, ahí lo envolvió en sábanas y lo aventó al centro de la masa de agua. Afortunadamente el niño pudo salir ileso y el señor tuvo que huir debido a las consecuencias de su acto.

Tanto Silvina como Mauricio, a más de otros colaboradores que me han confirmado los datos, declaran que la víbora tenía cascabeles de oro en su cola. Uno de los objetivos de estos sacrificios de infantes era tomar uno de esos cascabeles mientras la serpiente devoraba a su víctima. Cuentan que mientras esta engullía levantaba la cola de tal manera que ésta quedaba a una distancia considerable para poder tomar algún cascabel y posteriormente huir. Dicho comentario tiene puntos de coincidencia con una narración de la zona que aparece en las crónicas del siglo XVI.

No hay en esta provi[nci]a lagunas, ni grutas ni volcanes de qué hacer caso, más de que este río q[u]e tengo tratado de *Tlactitcla*, q[ue e]s donde tengo mi sitio y morada, tiene su principal nacimi[ent]o en un lugar q[ue] llaman lo naturales Guahuayutla, q[ue] [e]stá distante de la mar seis leguas, que es su entrada en la mar en *Tlactitcla*, como tengo d[icho]. En el nacimi[ent]o de este río, que está debajo de una peña grande, hace un estanq[ue] hondable o, como dicen, “ojo de agua”. Y los naturales de este d[ich]o río, y sus moradores, dicen q[ue] muy ordinariam[en]te oían decir a sus p[adr]es y abuelos q[ue], en t[iem]pos de su gentilidad, había allí una gran sierpe o dragón, que salía del ojo de aq[ue]l agua, cuyo cuerpo tenía muy grande y, las alas, de plumas tenía muy ricas y doradas, y, en partes del cuerpo, de escamas grandes de conchas. Y [dicen] que le sacrificaban y daban a comer algu[na]s veces indios *jilotes*, porque de aquestos comí y demandaba, mejor que los otros que no eran *jilotes*; y que esto hacían con ayunos y abstinencias, porq[ue] el dragón les diese de las plumas ricas que tenía, y qué, en reconocimiento deste sacrificio que se le hacía, se consentía, volviendo las espaldas y cola, [par]a que le quitasen algu[n]as plumas que, después, s[er]vían a los principales de plumajes para sus fiestas y areitos. Y [dicen] q[ue] este dragón murió, o desapareció, un poco antes de que los españoles viniesen a esta t[ie]rra. La narración y cuento deste h[ec]ho es muy general en esta provin[ci]a, y aún fuera della, como cosa q[ue] pasó en h[ec]ho de verdad, lo cual oí contar muchas veces a muchos indios, y

aún desde mi niñez. Y ahora, de nuevo, para escribirlo aq[ui], repreguntándolo, se afirman en ello. (Acuña, 1987: 176)

Más adelante se podrá constatar cómo la ganadería, la figura de la víbora y la alambrada de púas se convertirían en símbolos del mundo mestizo y del peligro que este representaba para las comunidades.

Por otro lado, la hacienda levantada trajo como resultado que a la laguna ya no sólo se le vinculara con la víbora gigante, sino con la imagen del diablo y la figura del mestizo. Con el correr del tiempo algunas características de los sistemas productivos, propias de la hacienda y de los ranchos, como la ganadería y las cercas, fueron forjándose en el imaginario nahua como emblemas del mundo *kixtiano*. No es raro que la ganadería encarne en la vida cotidiana, sobre todo en narraciones y cuentos, la figura del satanás y del mestizo, cuya fuerza radica en la posesión de numerosas cabezas de ganado. Qué un nahua tenga potestad sobre hatos ganaderos supone, muchas veces, a *vox populi*, que existe una intermediación entre este y seres extrahumanos como el diablo o los chanes.

Tal es el caso de don Julián Tolentino, de quien se afirma fue el primer habitante de Cachán. De él se dice que tenía pacto con el diablo y que este le había dado, a cambio de su alma, muchas cabezas de ganado. Dicha actividad le generó muchos dividendos, de tal forma que acumuló gran cantidad monedas de oro que enterró en diferentes lugares. A la muerte de este, las reses desaparecieron y no se volvió a saber más de éstas ni del oro que ocultó⁵².

Pero volviendo al tema central, la ganadería no sólo trastocó el paisaje y el ecosistema, produjo fricciones y conflictos entre agricultores (principalmente indígenas) y ganaderos, pues las vacas invadían continuamente las tierras de labranza de los primeros convirtiéndose en un arma eficaz para la colonización de las tierras comunales de Coalcomán y de Aquila. Con el movimiento del ganado hacia el litoral,

⁵² La cantidad de relatos que encontramos sobre este tema es abundante en toda la región. La relación diablo-mestizo-ganado es un tema constante que encontramos en la vida cotidiana de los nahuas de la costa.

los lienzos de los recién avecindados también eran movidos, ocupando espacios cada vez más amplios.

La alambrada, el ganado, el aserradero, la propiedad privada, el contrato de compra como documento que probaba la posesión individual de la tierra, el contrato de mediería y la desmedida monetarización de los intercambios entre miembros de la comunidad se convirtieron en moneda de uso común con el arribo de los mestizos (Cochet *op. cit.*: 239). Las relaciones sociales de producción se modificaron y se implantó una *reciprocidad negativa*⁵³ entre naturales y *kixtianos*, entendida esta como

[...] un tipo de intercambio en el que la coerción se emplea para inaugurar una relación de dominación que posteriormente se encuadra a través del don, tal y como si estuviera basada en la reciprocidad positiva, salvo por el hecho de que los bienes fluyen en proporción asimétrica del sirviente al amo (Lomnitz, 2005: 334).

El contrato de mediería⁵⁴ (Cochet, *op. cit.*, 1988: 239-240), no fue sino la implementación de una reciprocidad negativa que engañaba al labriego, pues, aunque la cosecha se repartía en partes iguales y proporcionaba excedentes a los dueños de la tierra dejaba sólo con lo suficiente al peón. Veamos un ejemplo del modo en que el rancho se consolidó a partir de la implementación de una relación asimétrica:

De las cinco toneladas que cosechaba un mediero, la mitad se la entregaba al dueño, más las tres anegas de habilitación (250 kg.). Le quedaban un poco más de dos toneladas para mantener a su familia (750 kg.), engordar a tres puercos (750 kg.), y dar de comer a unas gallinas, al burro, si es que tenía, y a la vaca cuando se agotaba el pasto. En pocas palabras le alcanzaba para vivir, pero sus posibilidades de venta de maíz o de cerdos estaban sumamente limitadas. Al contrario, el patrón fácilmente juntaba cuatrocientas cargas de

⁵³ Sobre el tema pueden verse Claudio Lomnitz, “Sobre reciprocidad negativa”, 2005, pp. 321-322, 334; Daniel Gutiérrez, “La política de lo diverso. Reciprocidad negativa y desigualdad social. El caso del palo volantín de San Pedro Tarimangacho (Tarimbaro), 2019, pp. 87-92.

⁵⁴ La mediería es un tipo de aparcería. En este se realiza un contrato en el que se asocian un propietario de tierras y un agricultor (mediero), este último aporta su trabajo y las herramientas. Entre ambos se dividen, generalmente en partes iguales, el producto y las ganancias.

maíz con lo que le tocaba de trabajo de los medieros. Con eso aseguraba el autoconsumo de su familia, mantenía sus bestias y aves de corral y guardaba la semilla necesaria para sembrar de nuevo. Le quedaba maíz a montones para engordar puercos y mandarlos a Colima, lo que le proporcionaba ingresos monetarios muy altos en comparación con lo que podía esperar el mediero. Con el dinero de la venta de diez puercos, un rancharo podía comprar cien o ciento cincuenta rollos de alambre de púas para seguir cercando su propiedad. (*Ibid.*, 1988: 239-240)

En cuanto al ganado, la cosa no iba mejor para el mediero, sin embargo, permitía en algunos casos pasar de simple empleado a minifundista, pues la cría de animales que el patrón les confiaba les permitía hacerse de dos o tres vacas que les proveían de leche y queso. Esta supuesta dádiva del dueño no era sino un mecanismo eficaz que lo hacía todavía más dependiente del propietario ya que se veía obligado a seguir laborando para éste pues la poca tierra que lograba poseer no era suficiente para producir pastura propia, por lo que veía impedido su crecimiento. Con esto los grandes propietarios se aseguraban de no tener competencia. Y aunque también existió el pago de renta conforme a la superficie que se sembraba, la aparcería⁵⁵ se convirtió en la forma principal de las relaciones de producción (*Ibid.*, 1988: 240, 242).

Otro elemento más que perturbaría el antiguo sistema agrario, junto con la ganaderización de la costa, fue la implementación masiva de cercas. Lejos de seguir utilizándose para impedir que las vacas destrozaran la milpa, los ganaderos las utilizaron para dividir la tierra en potreros que les permitieran aprovechar mejor el pasto disponible a lo largo del año. Esto provocó que las cercas que anualmente cambiaban con la rotación de los cultivos se volvieran fijas, dejando sólo una cuchilla para la labor. Con esto, el sistema pecuario subordinó por completo a la agricultura de rotación (*Ibid.*, 1988: 250).

[...] La división de la propiedad en potreros implica que se adapte la rotación forestal (maíz bajo roza, tumba y quema) a nuevas limitaciones (la elección

⁵⁵ Contrato por el cual el propietario de un terreno agrícola o hato gandero cede su explotación a otra persona a cambio del pago de una cantidad de dinero o de una parte de los productos.

del lugar para desmontar obedece más a criterios zootécnicos, rotación de pastoreos, que a criterios agronómicos). [...] (*Ibid.*, 1988: 250)

Así, se prefirió el forraje a la milpa. La siembra de gramíneas forrajeras, sobre todo de la jaragua, pronto se convirtió en un elemento del paisaje. En pocos años invadió el ecosistema transformando el bosque y el matorral en una formación vegetal tipo sabana, lo que permitió tener pastura fácilmente.

[...] al irse los medieros, la siembra de pastura tiende a sustituir paulatinamente al maíz de desmonte en los sistemas de producción. Así que si el (*sic*) jaragua aumenta la capacidad forrajera de los agostaderos, su expansión a costa de la milpa no representa ninguna intensificación, sino más bien un sustituto menos productivo del maíz. En fin, el desarrollo de las gramíneas en el ecosistema margina a los medieros-agricultores y refuerza el poder de los ganaderos. [...] (*Ibid.*, 1988: 253)

Los terrenos de labor en rotación se habían vuelto muy escasos y el nuevo sistema había erosionado la tierra con la proliferación del arado de vertedera, dejando el terreno endurecido, quedando la pura piedra. Por si fuera poco, el trajín de las recuas curtió los suelos de los que solo brotaron huizaches imponiéndose la lógica forrajera con los que también vinieron los herbicidas y fertilizantes (*Ibid.*, 1988: 255-256). En cambio

[...] Cuando sólo se utilizaba el arado de palo, la mitad de la superficie “arada” no se tocaba puesto que las rayas alternaban con camellones sin mover. Las micro-terrazas así realizadas protegían el suelo de la erosión. (*Ibid.*: 1988: 255)

La competencia entre el maíz y la jaragua puede pensarse como un elemento más de la contienda entre dos sistemas de producción y organización del espacio que refleja los conflictos entre los distintos actores. Incluso, si vamos más allá, es posible caracterizar esta relación como un símbolo de lucha entre la especialización ganadera, ligada en mayor medida al mundo mestizo, y la agricultura de rotación, habitual, en un principio, entre los pueblos nahuas. La competencia entre ambos elementos, por el

agua y los componentes minerales, es incuestionable, resultando perjudicado el sistema milpero. La postura entre ganaderos y medieros es antagónica, para los primeros la jaragua es inofensiva y no perjudica a la milpa, para los segundos la pastura actúa siempre en detrimento de las tierras de labranza (*Ibid.*, 1988: 260-261). Y aunque con el paso de los años los medieros lograron mejorar su condición laboral, lo cierto es que hasta hoy sus patrones no les han concedido ventajas en cuanto a la posesión de ganado y el uso de forrajes. No se permite la competencia en este rubro (*Ibid.*, 1988: 273).

En este sentido me ha interesado seguir el proceso de implantación del sistema pecuario en la costa con miras a examinar sus posibles efectos en la organización comunitaria y en las maneras de ordenar y consumir los espacios de uso común, pero sobre todo me atañe investigar hasta qué punto, y en qué grado, la competencia entre dos sistemas diferentes del aprovechamiento del medio pudieron haber contribuido a modificar las antiguas relaciones y concepciones que los indígenas tenían sobre su medio social y físico, y aún más, si ésta competencia contribuyó para que dentro de ciertos rituales nahuas de tipo agrícola aparecieran símbolos sonoros y visuales relacionados con los mestizos y con sus estilos productivos, como una manera de recordar el despojo territorial, el cambio cultural y la modificación del paisaje agrario que sufrió la zona a partir del nuevo arribo de contingentes *kixtianos*.

2.3 La comunidad de Pómaro y la Encargatura de Cachán de San Antonio

2.3.1 Las dimensiones de la comunidad

Todavía hasta 1948, los linderos de las comunidades indígenas de Aquila se extendían por una amplia franja montañosa, cuyos collados se precipitaban hacia el Océano Pacífico formando pequeñas planicies costeras lavadas por el oleaje de las aguas marinas, dejando a su paso gran cantidad de canto rodado. Una conversación entablada entre François Chevalier y el guardián del faro, durante un viaje que realizó el historiador francés a aquella comarca, en el año ya mencionado, muestra cómo los miembros de las comunidades mantenían una vigilancia estricta sobre el guardián, al grado de sólo permitirle cultivar una pequeña porción de tierra a cambio de “una

cantidad exorbitante” y dimitiendo toda petición que insinuara el establecimiento de más *gente de razón* en el lugar (Chevalier, 1995: 437-438).

Parece ser que hasta antes de doblar el siglo XX los nahuas de la sierra-costa michoacana no sólo poseían un territorio que atravesaba gran parte del municipio, extendiéndose sobre los límites municipales de entidades colindantes, sino que mantenían, a su vez, un control riguroso sobre sus tierras y sus asentamientos, este último fundamentado en un gobierno local del que más tarde hablará Donald Brand (1960: 118), y que, para ese entonces regía gran parte de la vida comunal.

Aunque existen estos y otros comentarios que dan cuenta de las posibles dimensiones que debieron tener los terrenos indígenas hacia mediados del siglo XX, lo cierto es que, actualmente, también existen un conjunto de discursos que pregonan, de manera similar, que la superficie actual de la comunidad fue mucho más extensa en el pasado, cuando la presencia de mestizos en la zona era mínima. Por ejemplo, personas de edad avanzada me han comentado que los terrenos comunales se extendían, hacia el mistral, hasta Las Piedras Coloradas de Manzanillo; en cambio hacia el meridiano la frontera estaba delimitada por la boca de Santa Ana, en las inmediaciones de Acalpican y de ahí subía hasta el Carrizal de Arteaga.

Actualmente Pómaro, como comunidad, cuenta oficialmente con 75,420 hectáreas según consigna el título expedido por la Secretaría de la Reforma Agraria (Marín, 2002: 334). La medición fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 15 de noviembre de 1960.



Imagen 11 Mapa de la comunidad de Pómaro elaborado por José María Isidro Tolentino⁵⁶

El recuento de las hectáreas y la localización de las mojoneras ha sido un tema capital para la organización, acceso y control de los espacios comunales. El carácter colectivo e inalienable que se concede a las tierras ha implicado que se establezcan un conjunto de normas y medidas que regulan su uso y posesión entre los miembros del grupo; la aplicación de estas reglas busca, además, evitar a toda costa compras e invasiones de agentes foráneos que coadyuven a la desintegración de la comunidad.

Al igual que las otras unidades agrarias, Pómaro se organiza alrededor de una Jefatura de Tenencia y de un sistema de Encargaturas del Orden que dependen en lo administrativo de la cabecera municipal. A un nivel más general, la organización política articula un sistema local y otro municipal, lo que ha llevado a algunos investigadores a afirmar que existe una superposición de poderes.

Quizá el término superposición no me parezca el más conveniente para designar la articulación que ocurre entre el gobierno local y la normatividad federal llevada a cabo por agentes estatales y municipales en la zona costera. No obstante, lo que es importante destacar son los mecanismos de enlace entre ambas estructuras gubernamentales; es en esta interacción continua, entre una y otra estructura, que

⁵⁶ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

emergen zonas híbridas y lábiles donde pueden identificarse agentes, acciones, discursos, intereses y distancias, a más de otras cosas, cuyo objetivo es fungir como dispositivos mediadores.

Ahora, esta relación acarrea acuerdos y discrepancias constantes. En los subapartados ulteriores indicaré cómo esta situación ha creado un mecanismo que sustenta su operatividad en la implementación continua de vínculos civiles y primordiales por parte de los miembros de las comunidades agrarias; es en esa intersección que emerge la figura de lo que los propios nahuas llaman la comunidad.

Pómaro mantiene dos Jefaturas de Tenencia, una en la población serrana que lleva el mismo nombre (Pómaro), donde encontramos población indígena, y la otra localizada en el pueblo costero de La Huahua, con una población mayoritariamente mestiza. La presencia de este grupo social se explica por las migraciones e invasiones que ya he mencionado. En cada caso las jefaturas se componen de un Jefe de Tenencia (propietario y suplente), un Secretario, un Tesorero y un Consejo de Vigilancia. En el ámbito agrario cuenta con un Comisariado de Bienes Comunales y una Asamblea o Junta de Comuneros, quienes arbitran los asuntos concernientes al control y acceso de las tierras de uso común. En los casos mencionados, con excepción de la asamblea, los cargos tienen una duración de 3 años y son elegidos en plebiscito⁵⁷.

Las Encargaturas del Orden, como en el caso de Cachán, siguen una estructura similar: un Encargado del Orden (propietario y suplente), un Secretario y un Tesorero. Estableciéndose estos cargos se designan y reparten coordinaciones o comités entre los diferentes miembros de la población. Estos están constituidos por un Presidente, un Secretario, un Tesorero y un Primer Vocal de Consejo. Los nombres y el número de coordinaciones pueden variar de acuerdo a los intereses y prioridades que se tengan.

Aunque la duración del cargo de Encargado del Orden es de un año, se han dado casos en que “por no haber *quórum*” en la asamblea, el encargado ocupa el puesto por más tiempo. El cambio de cargos ocurre entre los meses de enero y febrero, si todo

⁵⁷ Actualmente las policías comunitarias, en especial algunos de sus líderes, están comenzando a tener cada vez más peso en la vida política y religiosa de las comunidades nahuas de Aquila.

transcurre en orden. Una diferencia con la organización municipal es que, al menos en el discurso, la elección de cargos políticos y administrativos no se encuentra regida por un sistema de partidos; se elige al carguero, no como delegado de algún partido político, sino como representante y servidor de la comunidad.⁵⁸

En este sentido, aunque la persona que asume el cargo adquiere un estatus diferente, su nueva situación, como parte del sistema de gobierno, no lo posiciona como un agente cuyas atribuciones le confieran privilegios o dispensas respecto del resto del grupo, por el contrario, le unge responsabilidades éticas que el grupo vela y sanciona mediante diferentes vías. Grosso modo, el territorio nahua puede dividirse en Jefaturas de Tenencia, Encargaturas del Orden y ranchos o rancherías⁵⁹.

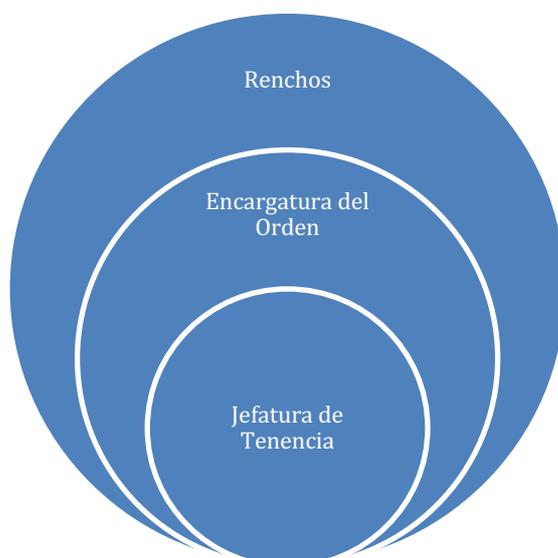


Figura 2 Unidades político-administrativas de la comunidad de Pómaro.

Por su parte las Encargaturas pueden estar divididas en manzanas, que no son sino espacios que corresponden a grupos familiares. El ejemplo que muestro a continuación procede de la Encargatura de Cachán de San Antonio. El mapa fue

⁵⁸ Esto ha ido cambiando desde hace un tiempo, poco a poco los partidos políticos comienzan a infiltrarse en estos puestos de forma subrepticia. No han sido pocas las personas que se han dado cuenta de este hecho y lo han manifestado de manera abierta.

⁵⁹ Excluyo la figura del Municipio debido a que éste se compone tanto de propiedad comunal, como ejidal. Por otro lado, sólo tomo en cuenta las figuras político-administrativas que, en opinión de los nahuas que entrevisté, consideraban como entidades nativas. No puedo dejar pasar este punto para comentar que, aunque el municipio tiene, supuestamente, injerencia sobre las Jefaturas de Tenencia y las Encargaturas, lo cierto es que éstas gozan de relativa autonomía. El municipio, y las empresas que desean instalarse en los territorios indígenas, tienen que negociar constantemente con las autoridades locales.

Pómaro, ni el ejido⁶² ni la pequeña propiedad son reconocidos como formas de tenencia⁶³, por el contrario, tanto las autoridades como los miembros del grupo desconocen y rechazan dichas formas de posesión sobre la tierra, aunque esto tiene sus matices pues no significa que no haya intentos constantes de venta por parte de algunos comuneros.

Cuando he preguntado por la posesión de la tierra, su distribución y defensa, encuentro consenso en cuanto que se adjudica la propiedad territorial a una figura colectiva: la comunidad. He escuchado constantemente en las pláticas y discusiones que me ha tocado presenciar la siguiente frase: *la tierra es de la comunidad*. Esta figura es al mismo tiempo una imagen de autoridad que confiere, por un lado, legitimidad a los nahuas sobre las posesiones territoriales, más allá de los vínculos civiles, y por el otro, constituye una fórmula que sujeta, o al menos trata de hacerlo, a los miembros del núcleo agrario a una serie de intereses y proyectos afines fundamentados en el bien común.

De hecho, tanto los vínculos civiles como los primordiales suelen complementarse mostrando una compleja interacción entre los conocimientos culturales, las versiones locales que tratan sobre la posesión de la tierra, el reparto y origen del territorio y aquellas relaciones que la comunidad se ve obligada a establecer con el Estado para preservar sus posesiones. En este sentido la noción de lo colectivo en la comunidad agraria indígena de Pómaro, y por ende en Cachán, es más compleja de lo que parece, no se puede suponer que la tenencia es sólo un asunto de papeleo y burocracia local ni tampoco una mera disposición de ordenanzas fundamentadas en la cosmología, puesto que ambos dominios interactúan en la vida cotidiana y ritual.

¿Pero qué es o quién es la comunidad? Más allá de definiciones, la idea de la comunidad puede intuirse a partir de la etnografía y de las situaciones donde aparece mencionada o de escenarios que incumben a la tenencia y repartición de los terrenos

⁶² Todavía queda fresca en la memoria de los habitantes de Cachán y Pómaro la lucha armada que desencadenó el intento de creación de un ejido en Huahua por parte de mestizos.

⁶³ Aunque la pequeña propiedad no se admite como forma de tenencia en Pómaro, la venta de terrenos llega a darse y aun su defensa como patrimonio individual. Regularmente hay un jaloneo, la comunidad desconoce dicha manera de hacerse de tierras y quienes las compran desconocen la propiedad comunal. Por otro lado tanto la figura de pequeña propiedad, como la del ejido, sí existe en otras entidades del municipio de Aquila.

entre sus habitantes, pues, aunque resulta obvia la respuesta “la comunidad somos todos” cuando se pregunta por quién o qué es la comunidad, ésta se aprecia mejor bajo los contextos etnográficos.

La tierra es de la comunidad. Joel hizo bien, les dijo ‘señores la tierra es de la comunidad y la comunidad dispone, a mi déjenme estos dos solares y el potrero para mí y mis hermanos que son los que trabajo y lo demás tómenlo’. Eso se debe hacer no que lo que hizo Ulano no quiso dar los terrenos para la escuela, pero se la va a pelar, la comunidad es la que manda, Joel hizo bien, pero así se hace. No, si no quiere a la buena a la mala se lo van a quitar. Le dijeron [el encargado del orden con supervisión del Comisariado de Bienes Comunales] por la buena y Ulano no trabaja ese potrero de hace tiempo, así va a ser. [...] ⁶⁴

Graciano Jiménez, Bernabé Jiménez y Sabino Tolentino externaban su gusto por la reacción que había tenido un miembro de Cachán cuando le pidieron que cediera unos terrenos, que ya no ocupaba, para construir la preparatoria y el albergue. Al mismo tiempo expresaban su desacuerdo con otro comunero al que las autoridades le habían pedido primero conceder el predio para ahí fincar la construcción mencionada.

Según me precisaron en la entrevista, la posesión de la tierra es colectiva, no es de nadie en particular, todos son dueños de la tierra y todos tienen derecho sobre ésta siempre y cuando sean nahuas y cumplan con las cuotas que impone la Junta de Comuneros⁶⁵. Mencionan que cuando se habla de que un comunero le compró a otro éste o aquel potrero lo que se compra no es el terreno, sino el trabajo y el dinero invertido en éste. A continuación, un ejemplo:

⁶⁴ Entrevista realizada a Graciano Jiménez Mendoza, Bernabé Jiménez y Sabino Tolentino. Noviembre 2012.

⁶⁵ Hay al menos dos tipos de cuotas; la más usual es la participación en las tareas comunitarias, éstas van desde la colaboración en cargos civiles, comités de fiestas y faenas que incluyen la limpieza y remozamiento del pueblo hasta la participación en comisiones para tramitar papeles relacionados con la comunidad en Morelia y la Ciudad de México. Si no se puede participar de esta manera queda la opción de pago en efectivo que implica cuotas mensuales. La gente que cumple con estos requerimientos y llega a una edad avanzada es considerada *yolo de pueblo* (corazón del pueblo).

[...] No, no puedes comprar el terreno, le compras el trabajo y la inversión que hizo. El terreno que tengo ahí donde está trabajando Chano se lo compré a Checho en el 56, ¡y como me ha dado de comer! Se lo compré y hasta ahora es mío, pero le compre su inversión, lo que compró de alambrada y el trabajo que hizo de la cerca, pero nomás ahí, si yo lo dejo de trabajar me lo quitan, por eso siempre lo trabajo. Vieras como estoy preocupado porque le digo a Madalena que ya se venga porque la raza aquí ya está creciendo y si estos no aprovechan ahorita cuando sus hijos quieran venir ya no van a tener donde vivir. [...]

Es interesante este punto porque permitió pasar al tema de las herencias, los testamentos, lo que se considera propio en términos de tierra y a la repartición de ésta en dos rubros: 1) la familia y 2) los jóvenes que se integran a la comunidad. Cuando cuestioné a don Graciano y a Bernabé sobre la herencia familiar surgió lo siguiente:

La herencia tú la repartes como quieres, eso sí, el testamento se lo encargas a alguien de confianza y no le dices a nadie más porque la raza de uno luego luego se empieza a jalonear ‘y que esto es mío y que esto me lo dejaron a mí’ y con testamento ya todo queda ley. Así le paso a un chaval de aquí, sus hermanos le armaron laberinto y le querían quitar todo. Yo le dije, Alejandro ve a San Pedro con tu tío él tiene el testamento, tus hermanos no tienen porqué quitarte nada. Ya fue y ya estaba ahí la gente que se iban a llevar todo, no pues sacó el testamento ‘Señores aquí mi papá me dejó estas tierras y estas reses a mí no tienen por qué quitarme nada’. No y los señores jueces que acompañaban a sus hermanos se quedaron mirando ‘mira si somos tarugos, este señor tiene la ley en sus manos y nosotros aquí queriendo quitarle lo suyo,’ y los señores nomás meciéndose la cabeza. ‘Este señor tiene la ley ni qué hacer’. Ya repartieron a cada quien lo suyo, ya ahí quedó. No, si el testamento es importante, es serio, tienes que dejar testamento sino los problemas así se vienen. Así estos al rato así van a estar, por eso ya voy repartiendo a Natalio le di abajo en el potrero, Chano está aquí nomás, Ligio está acá, es tierra que iba a ser de su papá. [...] tú das como quieras, pero tienes que repartir, con el papel tienes la ley. [...]

La charla prosiguió, extendiendo el tema y haciendo algunas precisiones:

[...] tú repartes lo que te pertenece, la tierra es tuya siempre que la trabajes. Si estás ahí nada más sobándote las canillas pues te lo quitan, si lo trabajas lo puedes heredar a tus hijos para que lo trabajen y si no lo trabajan también se los quitan. Así está el lío con la señora esta de enfrente, ahí los ves no están nunca, no se preocupan por la tierra y las tierras ya se las está quitando la comunidad. [...] La tierra es de todos te digo, pero si no cumples con la comunidad ahí está el fallo, viene la gente, el Comisariado y te lo quitan. Ya vino a verme un muchachito apenas hace poco y lo bueno que lo hizo por la buena, vino a pedirme la tierra que está aquí abajito para hacer casa y así andan otros diez, ya no cabemos ya al rato vamos a estar viviendo en el monte, por eso les digo a mis nietos que ya se vengán de Tecomán. ¿Qué andan haciendo allá de arrimados si aquí tienen tierra? [...]

Suele haber al menos dos procedimientos cuando se presentan estas circunstancias según mis interlocutores: hacerlo por la buena o hacerlo por la mala. Por la buena implica⁶⁶, como en el ejemplo anterior, solicitar directamente a una persona un pedazo de terreno. Este proceder de “por la buena” implica la anuencia de la persona que cede el espacio. Una vez que se llega a un acuerdo entre ambos se solicita se haga asamblea y después se comunica al Comisariado de Bienes Comunales para que ejecute la orden. Así se sigue el “camino legal”. Por la mala implica una disensión entre el solicitante y el donante. El primero al no ver disposición lleva el asunto a asamblea y posteriormente con el Comisariado que suele expropiar los terrenos para otorgarlos a quienes carecen de tierra, ya sea para levantar casa o para hacer desmonte⁶⁷. Hay que remarcar que las tierras se transfieren a otro comunero siempre y

⁶⁶ En este convenio hay una negociación interesante que suele reproducirse en el contrato de mediería. El que solicita la tierra, ya sea para vivir en esta o para trabajarla, regularmente trata de agasajar y dar algunos regalos a quien presta o dona los terrenos. A cambio, este último debe mostrar un trato afable con el mediero. La relación está llena de tensiones y si alguno de los dos se propasa en el protocolo la relación puede derivar en el incumplimiento del contrato, ya sea que el mediero abandone la labor, dejando tirado el trabajo, o que el dueño de la tierra, insatisfecho con el desempeño de su “socio”, incumpla con el porcentaje acordado.

⁶⁷ Aquí cabe hacer una acotación respecto de la mediería, ésta suele aparecer por dos motivos: la escasez de tierras de cultivo o la negativa de los comuneros nuevos a hacer desmonte en lugares alejados. Es decir, si todas las tierras se encuentran trabajadas lo único que queda es irse a medias con alguien que tenga milpa o hacerse de tierras en lugares relativamente retirados del pueblo. Muchos prefieren la mediería porque este contrato implica menos gastos. Es el “dueño” del desmonte el que

cuando estas se encuentren inactivas⁶⁸, o en su efecto cuando se considere que el propietario tiene suficiente terreno. Es importante mencionar que el primero de los ejemplos suele aplaudirse entre los miembros de la comunidad, el segundo, en cambio, es censurado colectivamente mediante el chisme, las habladurías o simplemente se ve sancionado en determinadas fiestas del calendario, sobre todo en los días de Semana Santa y Santos Difuntos⁶⁹.

Un ejemplo al respecto del tema mencionado en el párrafo anterior ocurrió en 2007, durante la fiesta de Santos Difuntos. Un miembro que había estado en la cárcel, por un delito grave, fue nombrado como carguero por los *xayacates*, personajes que representan a los antiguos y cuyas fuerzas están encaminadas a sancionar a quienes han delinquido o a reincorporar a los miembros que se han descarriado. Reincorporado y sancionado por la comunidad la persona recobró, al mismo tiempo, su “fuero comunal” lo que le permitió vivir nuevamente dentro de la Encargatura y solicitar tierra. Aquí vale la pena recordar, junto con Marcel Mauss, que son los ancestros los que regularmente vienen a reclamar las posesiones territoriales, o a sancionar a aquellos que han alterado el orden establecido.

Basta recordar la toma del predio la Canahuancera en el año 2009 por los nahuas de Ostula, y la inmediata fundación de una nueva Encargatura del Orden en ese mismo lugar, a la que pusieron el nombre de Xayacalan. Hoy, esta localidad constituye un emblema de lucha territorial entre los pueblos originarios del municipio de Aquila.

Este hecho se complementa con narrativas que certifican, a juicio de mis interlocutores, que fueron los antiguos quienes les heredaron estas tierras, tales aseveraciones subrayan la importancia de los vínculos primordiales. “Las tierras nos

pone la semilla, el fertilizante, la alambrada y las herramientas para la labor, el mozo pone exclusivamente el trabajo.

⁶⁸ Es importante mencionar que todos estos procedimientos normalmente implican un registro escrito con el cual se pueda probar la posesión de la tierra, no obstante que un número importante de comuneros no sepa leer. Aunque la escritura se ha utilizado desde hace mucho tiempo en testamentos, préstamo de servicio y comercio, su uso en algunos dominios sociales, como la normativa de los comuneros, ha provocado algunas disensiones entre algunos miembros, sobre todo entre las generaciones de mayor edad y las más jóvenes. De hecho, actualmente, hay un debate entre los que dan mayor peso a los títulos primordiales y aquellos otros que ponen más énfasis en las ordenanzas de la ley agraria.

⁶⁹ En Semana Santa las sanciones sociales se dejan ver en lo que llaman el Testamento del Diablo y la Quema de Judas. En cuanto a la celebración de Santos Difuntos, las expiaciones y castigos ocurren con la salida de los *xayacates* el tres de noviembre.

la heredaron los antiguos que aquí vivían [...] también nos heredaron la música, la danza de corpus y las danzas, [...] esto que ves lo construyeron ellos, el cementerio sobre el que están las casas lo construyeron ellos”.

Lo “mío” es a final de cuentas un bien común y un “yo colectivo” que implica la posesión de la tierra a condición de su trabajo y de procedimientos éticos que fortalezcan los proyectos comunes de los miembros del núcleo agrario, pero además incluyen vínculos primordiales que dan un sustento local a la posesión territorial que no suele considerarse dentro de los vínculos civiles.

Cuando un miembro de la comunidad rompe los acuerdos y vende sus terrenos regularmente se les despoja de sus privilegios de comunero, se les sanciona en ciertos rituales y en ocasiones se les expulsa de la comunidad.

Eso pasa seguido. Ahí tienes a los de [...] ⁷⁰, vendieron y ahora están aquí de arrimados, ahí andan todavía pero no tarda que los sacan. Se les hizo fácil vender, ven dinero y se les antoja, a quien no le gusta traer un fajo de billetes. [...] Si vendes te quedas sin derechos, no puedes vender los terrenos de la comunidad, hay gente que lo hace como esos tarugos, pero ya ves, así les va a ir. [...]

En cuanto a los conflictos que acarrea el establecimiento de varones mestizos en los pueblos nahuas, algunos colaboradores me han comentado lo siguiente:

Lo mismo con las hijas de [...] ⁷¹, se casó con *kixtiano* y ya ves el lío. Se montó en su macho y trajo a vivir a su esposo aquí, la ley no permite eso, si te casas con *kixtiano* te sales, si es mujer te la puedes traer. [...] Si es hombre va a querer tierra y después esa tierra de quién va a ser, ve cómo está San Pedro y Tizupa, ahí los dejaron entrar y ya casi los sacan.

⁷⁰ Por razones personales he decidido omitir el nombre del rancho y el de mis interlocutores.

⁷¹ Aunque tengo la anuencia de mis colaboradores, he decidido omitir los nombres de los involucrados en la conversación.

En lo referente al cambio de residencia, éste sigue el mismo procedimiento que cualquier solicitud de dotación de tierra. El interesado identifica predios no trabajados, selecciona el que mejor le haya parecido y habla directamente con el “dueño” haciéndole saber las intenciones de fincar en “su propiedad”. Si todo sale bien se convoca a asamblea y se remite al comisariado para que ejecute la disposición⁷². Así pasó recientemente con la familia Victoriano de Los Encinos, decidieron mudarse a Cachán por motivos de salud de uno de sus miembros, no obstante, como dicen Aurelio y Manuel, de por sí se la pasaban entre la sierra y la costa, pues en época de lluvias se venían a hacer labor a Cachán.

Los Encinos se despuebla en épocas de lluvias y se vuelve a poblar en secas, acá [en Cachán] tenemos tierra para sembrar y cuidar por eso nos la pasamos aquí y subimos cuando acabamos la cosecha [...] todos los de Los Encino ya estamos aquí [en Cachán].

Otro factor que revela aspectos interesantes sobre la repartición y organización del espacio comunal es la tensión constante con sus vecinos mestizos. La comunidad moviliza contingentes humanos hacia ciertos puntos estratégicos con el fin de salvaguardar las tierras de uso común. Cuando perciben que sus posesiones pueden ser enajenadas por agentes externos se organizan para construir nuevos emplazamientos, así las rancherías y Encargaturas fungen como espacios de contención ante las amenazas externas. Así pasó hace algunos años, cuando después de ciertos altercados con pobladores de San Pedro Naranjestil, la Encargatura de Cachán decidió mandar gente al predio de El Naranjito sobre el que se cernían los intereses de pequeños propietarios mestizos. La movilidad es un factor crucial para la sobrevivencia de las comunidades nahuas. Los ranchos se pueblan y despueblan constantemente debido a factores diversos, entre ellos la lucha territorial y el narcotráfico.

Sobre la flora, la fauna y ojos de agua se tiene consenso de que éstos son de la comunidad, por lo que cualquier nahua puede hacer usufructo de éstas. Sin embargo,

⁷² También puede ocurrir que alguien previamente haya ofrecido algún terreno y lo único que se hace es “tomar la palabra”.

también existen restricciones al interior, pues se pueden encontrar marcas⁷³ que son fácilmente identificables por los miembros y con las que se señala qué árboles y qué plantas son del dominio público y cuáles no. Don Tereso nos da su opinión al respecto:

Si yo le pongo cerca a este árbol la gente ya sabe que lo voy a utilizar y no tiene por qué cortarlo, si no tiene cerca, aunque esté aquí afuerita del solar, la gente puede venir y pedirme el tronco. No lo utilizo, para qué lo quiero, se lo pueden llevar [...]

Antes de terminar es necesario mencionar un detalle más sobre la posesión de la tierra, y es que, parece ser, que una de las máximas que da legitimidad a la tenencia de un predio es su uso y explotación, pero sobre todo el tiempo invertido en este, esta es la razón de que muchas veces se deje a los mestizos ocupar suelos de la comunidad.

“No los podemos sacar porque aquí ya tienen a sus muertos y por el tiempo que llevan viviendo aquí, ya tienen derechos, trabajan la tierra [...]”⁷⁴.

No obstante, existe otra máxima que, si bien concede valor a quien usa y trabaja la tierra, otorga más peso a aquellas personas que hayan habitado primero dichos predios, en este caso los nahuas de la costa.

“[...] Nosotros llegamos aquí primero, nuestros antepasados ya estaban aquí cuando llegaron los españoles, nosotros ya vivíamos aquí por eso tenemos derechos. [...]”

Parece que quien llega primero goza de exenciones sobre el territorio. Este procedimiento también puede observarse con las entidades extrahumanas. Los testimonios que recabé, respecto a este tema, señalan que estas entidades habitaron

⁷³ Algo similar encontró Hubert Cochet al indagar sobre los sistemas agrarios de Aquila. Este autor mencionaba que para indicar a la gente que un determinado predio iba a ser utilizado, el interesado ponía una marca para que ningún otro tratara de hacer labor en el mismo lugar.

⁷⁴ El colaborador nos ha pedido no dar su nombre.

antes que los nahuas las tierras de Aquila y por esta razón se les considera dueños de lugares como: cuevas, ríos, ojos de agua, barrancos, lagunas, cerros y terrenos localizados en el monte.

Se puede observar que las relaciones que los nahuas mantienen con la tierra son más estrechas y complejas de lo que parece. El vínculo que se establece entre un lugar y una persona puede llegar a ser tan fuerte y tan estrecho que parece que uno y otro parecen entrar en simbiosis. En estos términos recurriríamos a la frase de Pierre Bourdieu que señala que las cosas (agregaríamos además los lugares) terminan por poseernos tanto como nosotros las poseemos a ellas.

En este sentido se podría hablar, tentativamente, de “personas territorio”, el argumento etnográfico de esta idea puede intuirse a partir de cierto tipo de prácticas locales que advierten la creación de vínculos entre el cuerpo humano con cuerpos que forman parte del paisaje local. Por ejemplo, cuando Chuy y su mamá me platicaron los siguiente:

[...] Nació con el ombligo saltón y pues tuvimos que hacerle ombligo al ciruelo y sí se le quitó el ombligo, se le deshinchó y al árbol se le puso un ombligón, y ahí lo tiene todavía, ahí está, pero hay que cuidarlo [al árbol] [...]

Cecilia García me narraba cómo se teje un vínculo entre un árbol y un miembro de la localidad a través de procedimientos terapéuticos. Puedo inferir, con estos comentarios, que las relaciones entre el medio, la tierra y la persona nahua son más complejas y difíciles de asir, pues los lazos entre el cuerpo y los elementos del medio parecen mostrar evidencias para insinuar que la asociación entre el territorio y sus depositarios difieren de los vínculos que les proporciona el Estado mexicano mediante procedimientos burocráticos. Es aquí, en este encuentro de lógicas culturales que se afirman las tensiones entre unos y otros y donde sale a resurgir el sentido de lo propio⁷⁵.

⁷⁵ Graciano Jiménez Mendoza, Bernabé Jiménez, José María Isidro Tolentino, Benigno García, Julián García Tolentino, Gabriel Flores.

Otro procedimiento por el que los lectores pueden percatarse de cómo los miembros del núcleo agrario establecen vínculos con elementos del ecosistema en que viven, puede observarse durante el cambio de cargos que se realiza en Ostula el día 12 de diciembre. Los nuevos cargueros, al aceptar su nuevo puesto, solicitan el apadrinamiento de un animal del monte que los acompañará durante todo el año.

Así, la comunidad implica un yo colectivo que incumbe un sustrato histórico, mítico e ideológico que incluye por igual a los miembros actuales, a sus ancestros y a una corte de santos, vírgenes y entidades de la cosmología nahua que dan sustento a la posesión de la tierra. Por otro lado, el trabajo parece constituirse en un elemento que determina la posesión sobre las cosas. El desuso de los terrenos, y en general el desperdicio de bienes materiales, es sancionado.

Hasta aquí he podido mostrar que habitar el territorio implica la confrontación y competencia entre lógicas culturales diferentes por el control, acceso, consumo y organización del territorio. La constitución de éste en patrimonio puede ser objetivado mediante el examen del sentido de lo propio, la pertenencia colectiva, la valoración y las estrategias de defensa ante el deterioro ambiental, el conflicto y la disputa entre distintos actores sociales.

La posesión de la tierra y su defensa parece que deben cobrar forma en dos dimensiones: la civil y la primordial. Para lograr legitimidad tanto al interior de las localidades como en su relación con el Estado, las comunidades agrarias necesitan de una figura lável que pueda ejercer influencia en ambas fronteras culturales. Esta figura colectiva, llamada en muchas ocasiones como la comunidad, logra, o al menos eso pretende, infundir autoridad y legitimidad tanto a los miembros del núcleo agrario como a los agentes externos que son vistos como una amenaza latente.

La comunidad como emblema de lo colectivo (de lo propio) emerge de la vida cotidiana, sobre todo en situaciones donde aparecen, en tensión, agentes externos e internos. Aunque resulta obvia la respuesta “la comunidad somos todos”, dicha figura cobra dimensiones múltiples en los contextos en que se invoca. Lo “mío” es a final de cuentas un bien común o un “yo colectivo” que implica la posesión de la tierra a condición de su trabajo y de procedimientos éticos que fortalezcan los proyectos afines de los miembros del núcleo agrario, pero además incluye vínculos primordiales

que dan un sustento local a la posesión territorial que no suele considerarse dentro de los vínculos civiles.

2.3.3 El sistema agrario en la Encargatura del Orden de Cachán

Había dicho en apartados anteriores que antes de la primera mitad del siglo XIX ni la propiedad privada ni el arrendamiento de tierra, ni mucho menos la ganadería extensiva, formaban parte de la economía de Coalcomán y de Aquila. El sistema milpero, la propiedad comunal, la caza y la recolección constituían, hasta ese momento la piedra angular de la vida comunitaria.

Fue sólo después de 1871, con los nuevos aires liberales ya bien entrados, que la zona atisba los primeros cambios sustanciales⁷⁶. Aun así, pasaron algunos años más para que el sistema forrajero y la propiedad privada se impusieran como estilos de producción dominantes, desplazando al antiguo régimen de propiedad y al sistema agrícola maicero. Así, mientras que en Coalcomán la comunidad era aniquilada, Pómaro resistía el reparto de las tierras y las invasiones mestizas. (Cochet *op. cit.*, 1988: 283-284 *apud* Sánchez: 1982: 341)

En Cachán, como en todas las comunidades costeras, el espacio comunal se organiza y consume de conformidad a un acuerdo común que teje vínculos civiles y primordiales, y que sostiene que la tierra es de la comunidad y por tanto inalienable. La propiedad está a tal grado normada que una de las reglas de matrimonio obliga a las mujeres que se casan con mestizos a salir de la comunidad, aunque esto no siempre se cumple. En cambio, los varones que procrean familia con mujeres ajenas al grupo pueden llevarlas a vivir consigo al pueblo. De esta manera los nahuas aseguraban, y aun aseguran, que la herencia, que puede incumbir la tierra trabajada, quede en manos de la comunidad, pues el reparto de las heredades se da, preferentemente, por la línea paterna.

Y aunque dichas reglas se han ido modificando con el tiempo, éstas siguen manteniéndose más o menos vigentes en las distintas poblaciones. Lo que también se ha modificado, pero de manera más sustancial, es el estilo de producción milpero

⁷⁶ Aunque los conflictos ocurren dentro del marco de la aplicación de leyes liberales, tampoco puedo atribuirle a esta variable causa total de la migración mestiza y los posteriores conflictos territoriales.

pues, aunque éste sigue siendo un referente en la comunidad, la ganadería, el turismo, el narco y el trabajo asalariado han venido ganando terreno con el paso del tiempo. El antiguo sistema agrícola de roza, tumba y quema de largo plazo, que privilegiaba el autoabasto, el pastoreo libre y la rotación continua de los cultivos y que daba como resultado el renuevo forestal, ha venido menguando, dando paso a la forrajería y a la creación de potreros fijos que impiden la rotación de la labranza y promueven el trabajo acumulado que motiva la propiedad privada.

El embate de las nuevas formas de producción en la región ha dado como resultado, en algunos casos, la especialización de cultivos como la papaya, la sandía y el plátano. Un aspecto del antiguo sistema agrícola persiste en la práctica cotidiana: el policultivo. Su práctica tanto en la milpa como en los huertos ha permitido a los pobladores, según juicios emitidos por Cochet, aprovechar los distintos pisos ecológicos en una relación vertical que incumbe, al menos, dos grandes bloques: sierra y costa.

Regularmente se alterna la semilla del maíz con alguna otra como la del frijol, calabaza o jamaica, aunque cabe señalar que la variedad de semillas sembradas era mucho mayor en épocas anteriores. Solo los huertos siguen manteniendo una diversidad mucho más marcada, pues se siembran, además, hierbas medicinales, matas de maíz, frijol, jamaica, caña, flor de ambigua, algodón, chile, árboles frutales y ocote, todo en un espacio reducido.

El sistema de cultivo dominante, conocido como tumba, roza y quema, mantuvo su hegemonía hasta los años cincuenta del siglo pasado. La lógica de éste (rotación de cultivo) privilegiaba el uso común de suelo, así como la reforestación continua de los suelos de labranza, pues después de dos años se dejaba descansar la milpa hasta por dos décadas, resolviendo con esto dos problemas importantes: la invasión del estrato herbáceo y la baja fertilidad de los suelos, lo que evitaba el uso de herbicidas y fertilizantes (*Ibid.*, 1988: 291-292).

[...] La superficie tumbada durante un año determinado no rebasaba el 10% del territorio forestal (una hectárea de maíz primero, una hectárea de maíz segundo y 18 hectáreas de “barbecho” en el ejemplo de un ciclo de 20 años)

La erosión quedaba entonces muy limitada y este agrosistema era perfectamente reproducible.

A los 5 o 6 años de renuevo forestal, los estratos arbóreo y arbustivo dominaban el estrato herbáceo, limpiando totalmente el suelo de las malezas y de sus semillas [...]. Mientras más duraba el renuevo forestal, más eficiente era esta limpia y más fácil el control de las malezas cuando se volviera a sembrar.

El renuevo forestal reconstituía el potencial de fertilidad de los suelos [...] Durante el renuevo, los árboles extraían elementos del subsuelo y llevaban a cabo una concentración de minerales y materia orgánica en la superficie del suelo. Mientras más duraba el renuevo forestal más importante era la cantidad de elementos nutritivos acumulados (*Ibid.*, 1988: 292).

El procedimiento descrito se sigue utilizando, lo que ha pasado a ser una actividad poco común entre los campesinos ha sido la rotación de largo plazo. Como ocurrió en Coalcomán, las alambradas han invadido poco a poco las comunidades agrarias y la creación de potreros fijos se ha vuelto una práctica común, esto ha favorecido el detrimento de la lógica del sistema milpero provocando el desgaste vertiginoso de los suelos y disminuyendo el renuevo forestal en las zonas donde se había implantado la ganadería. Este cambio también ha provocado el aumento en el uso de herbicidas, específicamente del esterón.

La aplicación de agroquímicos es una técnica muy bien adaptada en los sistemas de producción pecuaria pero que, para el caso de la agricultura, entorpece la lógica de cultivo pues no sólo modifica la lógica de labranza, sino que aumenta los costos de producción para el campesino y acrecienta el trabajo pues el labriego tiene que limpiar con guadaña varias veces la parcela debido a la invasión de gramíneas.

En efecto, el cultivo bajo roza, tumba y quema descansaba sobre el bosque, elemento fundamental y central del sistema. Las hierbas –el estrato herbáceo– era el enemigo que había que combatir mediante el renuevo forestal. Ahora los ganaderos quieren producir hierbas, pastura para su ganado. Siembran gramíneas en lugar de combatirlas, mientras que el bosque se vuelve enemigo

del cultivo; impiden su crecimiento porque perjudica el desarrollo del pasto. Esta lógica distinta impone la transformación del paisaje agrario: el bosque se transforma en pradera (*Ibid.*: 1988: 320).

Esto provocó, como indica Cochet, una diferenciación en los sistemas productivos, pero yo agregaría que también estimuló una fuerte diferenciación étnica entre nahuas y mestizos.

No obstante, el desmonte sigue realizándose en los meses de enero, febrero y marzo, dejando la quema de la parcela para el mes de mayo, tiempo en que pueden divisarse, desde varios puntos, las quemazones de los montes tanto en la sierra como en la vertiente costera. Junio, mes que da pie a *xupanda* o temporada de lluvias, marca el inicio de las siembras. Para este momento no sólo ya debió haberse hecho la escarda y prendido fuego a los terrenos de labranza, sino que, además, los campesinos debieron de haber llevado a cabo una serie de procedimientos rituales que tienen como fin prevenir las malas cosechas y los malos temporales. No debe olvidarse que el ciclo agrícola sigue estando indisolublemente unido al ciclo de fiestas comunitarias. En este mismo tenor se hace comprensible la idea de que algunos campesinos prefieran “sembrar la semilla” después del 24 de junio, día de San Juan, al que se considera un santo de borrasca⁷⁷.

En septiembre, cuando la milpa ha crecido lo suficiente se vuelve a dar una limpia y se llevan matas de maíz al templo durante la fiesta del Santo Cristo Milagroso, como una manera de agradecer el buen desarrollo de la siembra. Durante los meses de noviembre, diciembre, incluso enero, los nahuas comienzan a cosechar para dar paso a un nuevo ciclo agrícola. Aquí quizá haya que reiterar algo, y es que las características propias de este sistema de producción, aunadas en su momento a la baja densidad de población, impiden grandes excedentes de maíz para su venta, así que la siembra de maíz está más bien orientada al autoconsumo.

La distribución de los espacios en las localidades nahuas, hasta mediados de la década de los cincuenta del siglo pasado, se organizaba con el pueblo como núcleo, situando

⁷⁷ Más adelante ahondaré en las relaciones entre el ciclo agrícola y el ciclo festivo-ritual.

las parcelas y potreros en los márgenes y diferenciando aquéllos espacios de sembradío que eran cercados de aquellos otros que no lo eran, y que obedecían a la lógica de rotación, tal como lo muestra la siguiente gráfica :

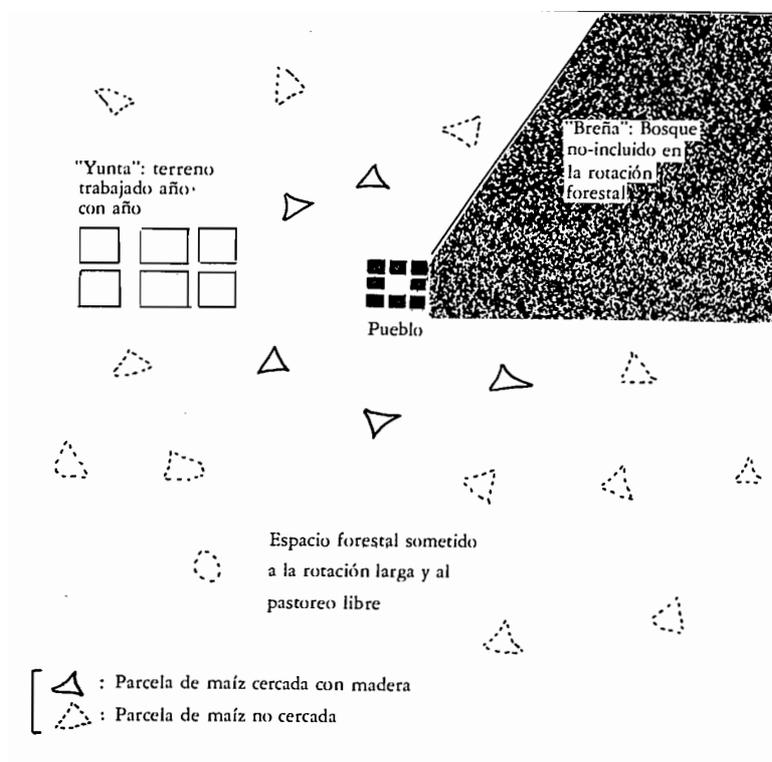


Imagen 13 Cochet *op. cit.*, 1988, p. 287. Organización y distribución de los espacios del pueblo hasta mediados del siglo XX

A partir de la década de 1960 la región sufre cambios aún más sustanciales. El mercado ganadero da un giro hacia la especialización debido a los cambios en el mercado de la carne. Con esto, el embate mestizo se acelera hacia la franja marina, lo que supuso una franca confrontación con los pueblos nahuas, pues estos seguían privilegiando la milpa sobre el forraje. Las nuevas vías de comunicación, los proyectos estatales como la Comisión del Balsas, las hidroeléctricas y los puertos, así como los nuevos mercados nacionales comenzaron a modificar las estructuras sociales y agrarias de las comunidades.

La entrada de mestizos a San Pedro Naranjestil marca el comienzo de las invasiones a la comunidad de Pómaro, aunque Huahua también ya había comenzado a sufrir la amenaza de los *kixtianos* a mediados de los cincuenta. Don Graciano Jiménez narra cómo Jesús Carrasco, Juan Ortiz y Pancho Palominos conspiraron en contra de

algunos comuneros para quitarles sus tierras, pues traían entre manos, cuenta, la creación de un ejido.

Yo me vine de San Pedro [Naranjestil] en el 52 o 54, fui de los primeros en llegar a Huahua, ahí tenía mi casa con esta mujer, era el 52 o 54 no me acuerdo del año, pero era 52 creo, yo ya andaba acá, ya teníamos a Verónico y mi mujer estaba embarazada de Natalio, no había nadie todavía en la costa nada más algunos ranchitos. Ese mentado que te digo [Jesús Carrasco] y Pancho Palominos con Juan Ortiz vinieron a verme para que les firmara un papel, querían que renunciara a mis derechos legítimos de comunero, querían hacer ejido. Yo les dije que yo no les podía firmar, que las tierras eran de la comunidad, pero ellos pedían que yo les firmara. Se enojaron y me sacaron la pistola “aquí firmas o te lleno de balas” no pues yo aguanté, si no es por un natural que vivía aquí, también me matan, llegó con una carabina apuntándoles; fue como me dejaron, si no ahí me hubieran matado.

La presión no paró ahí, como este caso hubo otros tantos que ejemplifican el conflicto por tierras. Y si en ese momento don Graciano se libró de las amenazas de sus hostigadores, estos no se quedaron con los brazos cruzados pues volverían a insistir. Doña María Reyes, esposa de don Graciano, añadió al relato:

[...] Después en la noche lo vinieron a ver, vinieron esos hombres, pero él no estaba, quien sabe dónde andaba, vinieron me obligaron a salirme de la casa, cómo crees así con mi niño y yo embarazada. En la noche tuvimos que salir, yo iba con preocupación iba en medio de la breña a tientas con el miedo de que nos fuera a picar un animal.

Estos hechos se replicaron en otros puntos del territorio: Las Campanas, Tizupa, Cachán y tuvo como una de sus consecuencias que las reglas que restringían la propiedad limitada de ganado en la comunidad fueran ignoradas. Pronto el monte comenzó a ser cercado y el paisaje agrario se modificó. La cerca de madera utilizada sólo para proteger a la milpa de los animales fue sustituida, en parte, por la de púas que tiene otro papel, pues no protege la milpa, sino que está orientada a encerrar el ganado en los potreros reforzando el sistema pecuario. Y aunque el pastoreo libre se

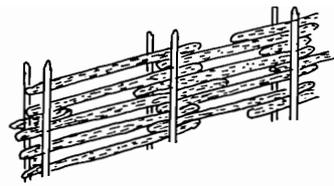
siguió practicando, las alambradas restringieron considerablemente el tránsito de los animales (*Ibid.*: 1988: 297, 300).

Las cercas sustituyeron la lógica de pastoreo libre por la lógica del aprovechamiento privado e individual de los recursos forrajeros⁷⁸. El acceso a los recursos ahora incorporaba elementos de la propiedad privada. Actualmente, el sistema de pastoreo libre guarda algunas características del antiguo régimen, en Pómaro, La Parotita, Cachán y Santa Cruz, los animales andan sueltos gran parte del año no obstante el uso parcial de cercas de alambre; esto complementa con el rastrojo la alimentación de los animales durante el tiempo de secas. Esta estrategia parece estar a medio camino de los sistemas forrajeros de las partes más altas, pues, aunque parte del forraje está apropiado de forma individual o por familia, no se aprovecha tanto como cuando hay potreros empastados y cerrados (*Ibid.*: 1988: 297, 312).

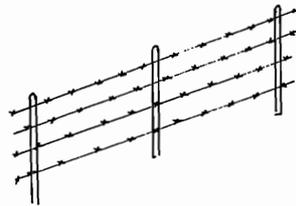
La cerca se convirtió en un objeto que pasó a formar parte del sistema de representaciones colectivas en la costa, fungiendo como frontera, como símbolo del mundo mestizo y de su condición de advenedizo. Recordemos que la cerca de madera servía únicamente para proteger a la milpa del ganado, ésta se encontraba delimitada a un espacio específico del pueblo y era móvil, pues seguía la rotación de las tierras de cultivo. Por el contrario, las cercas de púas no se utilizaban para la protección de las milpas, fungen como potreros para la cría de ganado y producción forrajera, ocupaban grandes extensiones del territorio comunal y además son fijas, lo que favorece la acumulación del trabajo el incremento de su valor año con año lo que deriva en la apropiación privada de los espacios comunales.

La cerca de madera y la alambrada de púas representan estilos productivos distintos, pero yo agregaría que encarnan lógicas culturales claramente contrastantes, formas de vida y concepciones del espacio divergentes, cuyos fundamentos expondré en los siguientes capítulos.

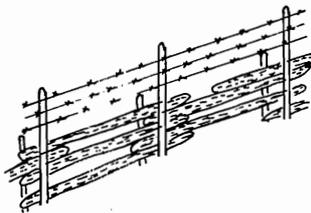
⁷⁸ Anteriormente, el calendario forrajero aprovechaba los distintos pisos ecológicos que dependían de los ciclos ambientales: de julio a diciembre se aprovechaba la pastura del monte; de diciembre a febrero rastrojo de la siembra de temporal, de mayo a junio el rastrojo de la siembra de humedad y los árboles forrajeros como la parota, la higuera y el uje. Sobre este tema véase Hubert Cochet, 1988, p. 297, p. 308.



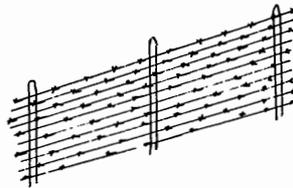
I Cerca de madera



II Cerca de alambre de púas



III Cerca mixta: madera/púas
(para cabras)



IV Cerca de alambre de púas
(para cabras)

Imagen 14 *Ibid.*, p. 301. Tipos de cerca utilizados en la costa y la sierra

En San Pedro Naranjestil, el monte se encuentra totalmente cercado, se ha vuelto un mosaico de potreros, una retícula de alambres que se expanden por los lomeríos y las escasas planicies del municipio. Este fenómeno se generalizó a gran escala modificando el paisaje con la toma de San Pedro convirtiendo grandes extensiones de bosque en tierra de agostadero.

San Pedro se ha convertido con el paso de los años en un ejemplo de lo que puede ocurrir a todas aquellas poblaciones que den entrada a contingentes *kixtianos*. La competencia de dos sistemas productivos, pero sobre todo la imposición de uno de estos modificó la organización del espacio nahua y de su aprovechamiento además de otras prácticas sociales.

Debe recordarse que el sistema pecuario mestizo funciona como reciprocidad negativa, pues si bien promueve la producción forrajera en la que el patrón obsequia

los granos al mediero, éste impide, al mismo tiempo, que los trabajadores dueños de algunas cabezas de ganado compitan con los grandes ganaderos orillándolos a abandonar la actividad pecuaria por falta de recursos forrajeros (*Ibid.*, 1988: 300).

Los resultados del nuevo choque entre el sistema de producción local y aquél otro que se llevó durante el último tercio del siglo XIX, por agentes externos, se muestra claramente a la vista de propios y extraños. El ganado, la propiedad privada y la cerca de alambre modificaron por completo la coherencia interna del sistema anterior fundamentado en la agricultura, el pastoreo libre, la caza y la recolección que tenían además una correspondencia con el ciclo agrícola ritual *xupanda-tonalco*.

Las cercas, cuya finalidad fue introducir los potreros fijos para la producción forrajera, coartaron la rotación de los cultivos a largo plazo, impidiendo con esto el renuevo forestal, lo que condujo al agotamiento y erosión de los suelos. Además, las cercas convirtieron los recursos forrajeros en bienes privados, acabaron con la cría libre de animales en algunas poblaciones y confinaron sólo una sección de la tierra de labranza al cultivo.

Al volver individual y privado el uso de buena parte de los terrenos de la comunidad, el cercado del monte dificulta la utilización, por parte de una misma familia, de varios ecosistemas. Reduce entonces la variabilidad de los recursos disponibles para una familia. El sistema de producción ya no cuenta con varios niveles ecológicos y se tiene que concentrar espacialmente. Veremos más adelante que las migraciones observadas en la comunidad y la diferenciación de los sistemas de producción pueden estar interpretados [*sic*] como respuestas a estas limitaciones nuevas (*Ibid.*: 1988: 303).

El cercado y los potreros fijos condujeron a la privatización de los recursos de la tierra, pues permitió a los mestizos tener derechos de largo plazo, permitiendo que las utilidades de los espacios comunales se convirtieran en bienes privados sin que los comuneros pudieran tener acceso a estos. Tal situación la expresa contundentemente un informe de la Liga de Comunidades Agrarias y Sindicatos Campesinos del estado de Michoacán:

Los mestizos [...] han estado explotando los montes a tal grado que en varias partes ya no es costeable sembrar porque ya no se encuentran montes nuevos y se puede observar que en forma despiadada los mestizos tumban las maderas finas que se encuentran en este lugar con tal de sembrar en tierras primerizas (*Ibid.*, 1988: 303).

La tierra adquiere un precio en sí misma, aparte del precio del trabajo acumulado en la parcela. Es un capital que se compra, se vende y se renta. Nace así la renta de la tierra: cercar el monte, establece de hecho la propiedad privada (usar, gozar y disponer) y la forma predominante de tenencia de la tierra de las próximas generaciones. Esta acumulación de capital determina desde entonces la diferenciación campesina que se desarrollará en los próximos años (Cochet, 1988: 303-304).

El sistema nativo perdió coherencia pues basaba sus posibilidades de éxito en el renuevo forestal que el bosque le proporcionaba. El monte alto que quedaba después de dejar descansar la tierra acababa con las hierbas además de que devolvía fertilidad a los suelos. La ganadería lo modificó todo, ya no es posible ni la rotación forestal ni el descanso prolongado de las tierras altas, pero en las bajas no es así por completo. En el primer caso los potreros se han vuelto fijos y en el segundo los intervalos de tiempo entre una cosecha y otra se han acortado.

Las respuestas ante el embate mestizo han sido diversas. Por ejemplo, el pueblo de Los Encinos levantó una muralla de alambre de púas como una manera de proteger sus tierras ante el cercado del monte que venían haciendo los mestizos. Esta acción tenía como finalidad mantener el mismo sistema de producción milpero y no verse invadidos por el sistema ganadero (*Ibid.*, 1988: 307, 212). Pero las acciones de respuesta, a mi parecer, no solo se han llevado a cabo dentro de los márgenes del sistema agrario local, desde mi perspectiva las respuestas que han implementado los nahuas ante el embate mestizo han avanzado al plano del ritual. En estos, los símbolos mestizos son expuestos de tal forma que actúan como dispositivos mnemotécnicos del conflicto territorial.

Otra acción que habrá que evaluar en términos antropológicos es la proliferación de la cría de cabras. Tal situación marca una incógnita agraria (*Ibid.*, 1988: 312-314) pues su producción, bajo la supervisión indígena, se ha difundido notablemente en aquellas zonas donde las cercas y el ganado bovino han sido escasas (especialmente en las zonas costeñas). Los hatos de cabras parecen acordes al sistema de pastoreo libre, a la lógica de producción nahua, y es significativo que se haya coartado su desarrollo en las zonas invadidas donde la ganadería tiene mayor prominencia.

Resulta aún más significativo que el desarrollo de la cría de chivos haya coincidido con el momento en que las invasiones mestizas entraron por el norte del municipio. Cochet se pregunta si esta acción debe interpretarse como una forma de defensa indígena ante el cercado del monte o como una forma de adaptación del sistema pecuario que ve limitado su accionar por la difícil geografía, el clima fragoso del litoral y el escaso cercado del territorio (1988: 313-314).

Aunque los pueblos más cercanos al litoral se han visto menos presionados por la ganadería, la proliferación de cercas de alambre y los hatos ganaderos comienzan a verse con mayor frecuencia. Incluso la presencia de mestizos en pueblos como la Huahua y Tizupa es cada vez mayor. Ahora, lo que se disputa es la playa como un recurso económico que puede traer dividendos pues el Estado está empeñado en hacer de aquella zona un refugio turístico. En este sentido Cochet propone que:

Las invasiones de tierras han de ser interpretadas como manifestación del desarrollo de un sistema de producción más eficiente, más poderoso, y de una nueva organización del espacio impuesta por la población mestiza (*Ibid.*: 1988: 297).

Este es el argumento que habré de retomar para elaborar correlaciones entre los sistemas productivos y las expresiones musicales, dancísticas y rituales.

Capítulo 3

El Tiempo de la Chicharra



3.1 El ciclo ritual agrícola *xupanda-tonalco*

Cachán de Echeverría es una aldea situada sobre el litoral del municipio de Aquila, con un patrón de asentamiento “disperso,” diferente al de las localidades serranas de mayor población, como Pómaro y San Pedro Naranjestil donde pueden encontrarse un mayor número de calles reticuladas y casas de adobe. Algunas de las poblaciones nahuas asentadas en la costa no tienen esta imagen, más bien pareciera que las chozas de pajarete (bajareque) palma y techo de aguas se encontraran desparramadas sin un orden aparente sobre la playa y los lomeríos que le circundan, como queriendo abarcar el mayor espacio posible.

Las condiciones climáticas también difieren en las localidades, ya sea que se localicen al pie del litoral o en la parte serrana. Las poblaciones costeras se ven menos favorecidas por la precipitación pluvial. Lluve poco, y a veces casi nada, y en ocasiones cuando llueve llegan algunas borrascas o culebras de agua que pueden acabar con las plantaciones. Aquí la siembra de temporal se complementa con el llamado cultivo de humedad. De hecho, con un mote parecido se le conocía al paraje que hoy ocupa Cachán, antes de que se convirtiera en Encargatura. Al lugar se le denominaba Cachas de las Humedades. Era un terreno plagado de mosquitos, caimanes y chicharras que ensordecían con su canto las tardes de estío, cuentan algunos de los fundadores de la localidad. Pero por su misma condición húmeda era un lugar favorecido para la siembra que se realizaba fuera del tiempo de aguas.

Si bien es cierto que las comunidades ribereñas y serranas se siguen rigiendo por el patrón *xupanda-tonalco* (lluvias-secas), los hombres de toda la región acuden por temporadas a la ciudad de Tecomán, Colima, para emplearse en la industria del limón y en la siembra de otros cultivos. Pero esto no ha impedido tampoco, aun siendo la zona un lugar de extrema marginalidad, que un alto porcentaje regrese o se quede a trabajar la tierra comunal con parientes, amigos o conocidos, ya sea como mediero o como ‘mozo’.

El temporal sigue siendo, por las condiciones históricas y sociales de la zona, un factor relevante en las actividades productivas; aún persiste como un mecanismo por el que se articulan una parte de las relaciones socioculturales de la sierra y costa de

Michoacán. De hecho, el medio sigue proveyendo a las familias indígenas de productos que de otro modo serían difíciles de adquirir. La caza y la recolección también siguen siendo actividades vinculadas al modo de vida nahua, sin dejar de lado, por supuesto, que las poblaciones se encuentran inmiscuidas en una dinámica de mercado regional que cada vez los copta más.

La caza y la recolección, así como la siembra, están sujetas a ese esquema cíclico y repetitivo que dan en llamar *xupanda-tonalco*. La vida cotidiana y ritual llegan a ser concebidas, por algunos nahuas, como un ciclo repetitivo y siempre diferente de los hechos del mundo. Repetición y diferencia parecen ordenar la experiencia con el mundo sensible. Esta idea puede representarse como un esquema circular cuyo curso siguen fenómenos ambientales, ecológicos y sociales. La representación ordena una serie de factores ligados al temporal y a la buena cosecha junto a un conjunto de acciones rituales cometidos a lo largo de este.

En este sentido se puede afirmar que sociedad y medio ambiente actúan en conjunto; tan es así que para comprender las prácticas culturales que los nahuas de Michoacán realizan debe examinarse la forma en que éstos interactúan y crean relaciones con su hábitat. Las tecnologías de la memoria no son la excepción, para comprenderlas e identificarlas se debe tomar en cuenta las relaciones que los humanos tejen con su medio ambiente físico y social.

Las fiestas, rituales y actividades productivas suelen estar asociadas a los ciclos que he mencionado, estas relaciones enfatizan la dependencia parcial que tienen los pueblos nahuas con el espacio que pueblan, pero sobre todo dejan entrever las conexiones que han construido con el espacio costero y aún más, evidencian los nexos que se tejen entre el hábitat y expresiones como la música y la danza para representar el pasado, las transformaciones del entorno ecológico y las relaciones culturales que han derivado de las invasiones mestizas.

La experiencia que los lugareños guardan con los elementos que componen el ecosistema local juega un papel relevante para caracterizar e identificar los dos segmentos del ciclo (*xupanda* y *tonalco*), y aún más, exponen un orden, un estado de cosas que consiente a los pobladores hacer mensurable su relación con el medio que les rodea. Esta experiencia ordena y clasifica los ciclos ambientales según criterios sonoros y visuales, además asocia los sonidos a prácticas sociales y a objetos que pueden llegar a funcionar como dispositivos mnemónicos siempre que las condiciones se realicen de manera óptima.

Chicharras, abejas, luciérnagas, cangrejos, aves, reptiles, tigres, jabalís, venados, tortugas; así como fenómenos naturales como la lluvia, las borrascas, los rayos y temblores se encuentran ligados a concepciones sociales y llevan a establecer una serie de modos de relación, identificación y categorización del ecosistema costero y serrano, donde ciertos elementos del medio parecen constituirse en verdaderos símbolos y cobrar fuerza a través de prácticas rituales como la música y la danza. Algunas de estas entidades juegan un papel relevante en el imaginario nahua, como los pájaros y las chicharras. De hecho, dice la gente de Cachán, San Pedro y Pómaro

que es este animalito⁸⁰ (la chicharra) quien atrae y despide con su canto las lluvias. La ausencia de su zumbido en el sexto mes del año es augurio de escasez de lluvia.

La estrecha relación que guardan los habitantes de la costa y la sierra con su medio es innegable; incluso expresiones como la danza y la música son concebidas por los lugareños como herencias de entidades del monte, como los pájaros e insectos como la chicharra. Incluso se da el caso en que, a partir de prácticas rituales terapéuticas, se crean vínculos entre árboles y personas o entre personas y animales. Como apunta Carlos Mondragón (2015: 25-28), no pueden separarse los mecanismos de organización social de las relaciones entre personas y el medio ambiente. Incluso hay quienes sostienen que la interacción entre hábitat, lengua y cultura crea una memoria de especie que Víctor Toledo y Narciso Barrera-Bassols han denominado memoria biocultural (*Ibid.*: 15-28).

Parece ser que en la costa de Michoacán los seres del mundo “natural” no sólo logran constituirse en elementos de un orden que determina el buen desenvolvimiento de los ciclos ambientales y sociales, sino que cobran la imagen de mensajeros de la memoria, encarnándose en auténticos proyectiles de información cultural y ambiental. En este sentido el monte, la selva y la playa constituyen un mundo sonoro que vibra y les habla con múltiples voces⁸¹.

Las manifestaciones artísticas que analizo constituyen ejemplos de cómo los nahuas fomentan vínculos con su ecosistema. En este sentido, el etnomusicólogo Steven Feld, glosando a Murray Schafer, ha señalado que todos los grupos humanos hacen, en mayor o menor medida, música recurriendo a su medio físico o a los paisajes sonoros en los que han fundado sus asentamientos. (*op. cit.*, 2001: 331-355; 2013: 220) Por esta razón postulo que la música y la danza entre los nahuas de Michoacán componen

⁸⁰ En este caso mi colaborador utilizó la locución animalito para referirse a la chicharra. No es un término generalizado entre la población.

⁸¹ Son cada vez más frecuentes los estudios, en musicología y etnomusicología, que toman como eje de análisis la relación entre práctica musical y medio ambiente. Pueden verse al respecto los estudios de Murray Schaffer, *El nuevo paisaje sonoro*, 1969, *The soundscape. Our sonic environment and the tuning of the world*, 1977; Steven Feld, *Una acustemología de la selva tropical*, 2013; Dario Martinelli, “Symptomatology of a semiotic research: Methodologies and problems in zoomusicology”, 2001, *Of birds, whales and other musicians. Introduction to Zoomusicology*, 2009; Emily Doolittle and Henrik Brumm, “O Canto do Uirapuru: Consonant intervals and patterns in the song of the musician wren”, 2012.

dispositivos mnemónicos, tecnologías de la memoria, con los que se representan hechos pasados y aún más, los cambios ecológicos y culturales que han derivado de la interacción entre nahuas y mestizos.

Habría que precisar ahora que la percepción nahua sobre el ciclo *xupanda-tonalco* ha tendido a modificarse desde hace algunas décadas. Los pobladores nativos del litoral michoacano han comenzado a enfatizar en sus discursos sobre el territorio, cada vez con más frecuencia, las calamidades ecológicas y aún más, relacionan los cambios en el entorno con la invasión mestiza. No hay que pasar por alto que los medios productivos que trajeron éstos últimos alteraron considerablemente el paisaje, la tenencia de la tierra y el consumo de la flora y fauna local.

La ganadería en específico, como ya se describió en capítulos anteriores, ha jugado en este proceso de desalojo y desequilibrio ecológico un papel decisivo, constituyéndose en un arma eficaz de los mestizos para la apropiación de los terrenos comunales. De la misma manera ha sido un factor importante por el que se ha llevado a cabo la transformación del paisaje agrario y sonoro en toda la comarca. La producción pecuaria se convirtió en un frente de colonización y confrontación entre dos sistemas de aprovechamiento del medio. Vale la pena recordar que éste -el ganado- siempre antecedió a su propietario en la conquista de las tierras de uso común propiedad de los nahuas (Cochet *op. cit.*, 1991: 133).

No es raro encontrar entre las comunidades nahuas de Aquila la imagen del ganado asociado al mestizo y al diablo. Se ha creado todo un imaginario y una serie de relaciones en torno a esta actividad. La ganadería es caracterizada por los nahuas de la costa como un símbolo negativo vinculado al mestizo y a su condición de forastero⁸². Los pájaros y la chicharra, la ganadería, la propiedad privada y las cercas de púas se han convertido en símbolos capaces de representar las relaciones interétnicas, así como algunos hechos pretéritos ocurridos entre estos grupos étnicos.

⁸² Es importante hacer notar que la imagen del ganado, o del toro, no está exclusivamente vinculada al mal o al mestizo, puede, por supuesto, connotar otros sentidos. Por ejemplo, hemos encontrado, en otras circunstancias, la figura de estos animales ligada a la sexualidad, el trabajo y al carácter de ciertos hombres.

La figura del *kixtiano* ha calado hondo entre las comunidades agrarias nahuas de Aquila, la relación histórica que han tejido unos y otros ha configurado una idea y una imagen que es transmitida de una generación a otra. No es de sorprender que se encuentren dichos y fórmulas lingüísticas a través de las que, los nahuas, hacen analogías entre la jaragua (una gramínea invasora) y los mestizos. El trabajo de campo me ha permitido comprender y cifrar una serie de representaciones que, en conjunto, muestran una constelación simbólica. Esta constelación o haces de relación tiene como base cinco elementos visuales y sonoros: la imagen del charro, la del mariachi, la del ganado, la del diablo y, por supuesto, la del mestizo, a la que se le pueden sumar otros como la jaragua, la cerca de púas, el gavilán y la víbora.

Es en este escenario actual de cambio cultural y ecológico, derivado de las invasiones mestizas de finales del siglo XIX, que situaré mi estudio sobre la memoria. Así pues, los símbolos mencionados constituirían, bajo ciertos contextos de ejecución y siempre que las condiciones objetivas se encuentren presentes, dispositivos mnemotécnicos con los cuales los nahuas representan y transmiten de una generación a otra información de acontecimientos considerados pretéritos.

Más allá de lo que pueda concluir en este trabajo sobre las relaciones culturales que establecen los humanos con su medio⁸³, no podemos descontar la evidencia etnográfica recogida en campo que señala una correspondencia entre el ciclo *xupanda-tonalco* con ciertas aves de la región, o más concretamente con una ornitología y entomología nativa que parece abstraer ciertos atributos visuales y sonoros del conjunto taxonómico y desplegarlos sobre un sistema de acciones y creencias del que emerge una visión del orden del mundo, y del que ciertos seres parecen irrumpir para constituirse en símbolos que articulan prácticas y discursos con modos y categorías de relación, con una memoria cuya eficacia parece emerger del ritual.

⁸³ La fauna y la flora parecen regir aun, a pesar del embate *kixtiano*, el imaginario nahua y las concepciones en torno al ciclo *xupanda-tonalco*. Muchas prácticas rituales y fiestas religiosas (cambio de cargos, bodas, velación de imágenes) siguen celebrándose a la par de las fechas más relevantes de los ciclos ambientales y del calendario agrícola, coincidiendo con algunas de sus fases.



Imagen 15 Esquema que muestra algunas de las actividades dancísticas y musicales que se desarrollan a lo largo del año en diferentes pueblos costeros.⁸⁴

Algunas de estas entidades del ecosistema costero pueden vérselas representadas en diversas danzas locales. En específico, los nahuas de Michoacán encuentran correspondencias⁸⁵ entre ciertas aves de la región con los vestuarios y coreografías de algunas de éstas. Cuatro son las danzas que claramente he identificado que los nahuas de Cachán, y otras localidades, relacionan con los pájaros:

- 1) *Danza de Corpus Cristi*. La vestimenta, incluso ciertas evoluciones coreográficas, señalan un vínculo entre los danzantes y el pájaro carpintero. Se realiza el 12 y 13 de junio.
- 2) *Danza de Xayacates*. Ocurre durante la celebración de Todos Santos, aquí encontramos una correspondencia entre la indumentaria de los xayacates y el plumaje del tapacaminos (*paxacuate*) y el tecolote.
- 3) *Danza de Moros y Cristianos*. Forma un correlato con las primeras dos danzas. Aquí la relación se establece entre la vestimenta de los danzantes y las

⁸⁴ El diseño y ejecución del esquema se realizó en la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia a petición de Sandra Monzoy y Daniel Gutiérrez.

⁸⁵ Debo dejar claro que las relaciones entre las danzas y los pájaros constituyen datos etnográficos que me han sido revelados por diversos integrantes de las comunidades nahuas de Pómaro, Ostula y Coíre, de ninguna manera constituyen interpretaciones mías.

plumas del zopilote. Su ejecución estaba vinculada a los cambios de cargos, por lo que su ejecución podía variar de una comunidad a otra.

4) Dancitas de la virgen. En esta representación dancística hallamos una analogía entre las jóvenes danzantes y su indumentaria con la torcaza y las palomas. Se realiza en el contexto de la fiesta a la Virgen de Guadalupe en el mes de diciembre.

El parangón ocurre también con algunos artefactos sonoros e instrumentos musicales utilizados en los performances rituales, estas analogías se relacionan con las aves, pero también con insectos, como la chicharra. Es el caso de las danzas de Corpus y Xayacates donde encuentro una correspondencia entre la chicharra, la campanilla de corona y las sonajas que portan los danzantes.

He de mencionar que no me adentraré a la descripción gráfica de las coreografías por carecer de las herramientas necesarias. En cambio, pondré énfasis en la música y la interpretación que hacen los nahuas de ciertos movimientos coreográficos, la indumentaria, la escenografía, los personajes, las acciones, los roles, la parafernalia así como en los fines y concepciones culturales que giran en torno a la representación músico-dancística. Debo recordar que éstas escenificaciones las he caracterizado como dispositivos mnemotécnicos que permiten a los nahuas transmitir información sobre eventos pretéritos (memoria ritual) así como representaciones de los cambios sociales y físicos que derivaron de las invasiones mestizas.

Estudiaré también el Juego de Toros que se realiza el 1 y 2 de noviembre, y que tiene como primer tema narrativo la competencia o disputa por el espacio entre la ganadería y algunos animales del monte, especialmente con el tecuán o tigre. Los personajes que aparecen son: “caporales”, “toreros” o “vaqueros”, “toros” o “vaquillas”, “licenciados” o “jueces”, “empresarios”, “perros”, “tigre” o “tecuán”, “tortuga”, “jabalí”, “venado” y “mosco”. Al final de la representación se venden los “toros” y quien los compra queda a cargo del juego para el próximo año.

A los personajes-símbolo y objetos-símbolo que aparecen representados en las danzas y el juego mencionado, se les adjudica un valor étnico: las aves, la chicharra, el tigre, la tortuga, el jabalí, el venado y el mosco son considerados elementos propios del

hábitat nahua; por otro lado, el charro, la música de mariachi, la víbora, la cerca de púas, el ganado, el gavilán y el diablo son considerados imágenes representativas del mestizo y su mundo, aunque quizá debería ser más puntual y señalar que constituyen emblemas generales de alteridad.

Personajes-símbolo nahuas	Personajes- símbolo mestizos
Pájaro carpintero	Charro
Paxacuate o tapacaminos	Mariachi
Chicharra	Víbora
Tigre o tecuán	Gavilán
Venado	Cerca de púas
Jabalí	Ganado o toros
Zorrillo	Diablo
Tortuga	Caporales
Mosco	Vaqueros o toreros
Xayacates	Abogados, licenciados o jueces
	Empresarios

Tabla 4 Personajes-símbolo que aparecen en el *Juego de Toros*

Aunque he obtenido información relacionada con las significaciones musicales, sonoras y dancísticas, lo que me interesa mostrar no se constriñe al sentido social actual que cobran éstos, sino a aquellos aspectos históricos que han motivado que tales personajes y objetos símbolo aparezcan asociados a la música y a la danza en contextos rituales concretos.

Sostengo que las expresiones mencionadas representan en sus escenificaciones las relaciones históricas que los nahuas han mantenido con su medio físico y social, así como los cambios culturales, musicales y ecológicos derivados de las incursiones mestizas. En esta línea, el ritual, sonido e imagen, estarían funcionando como dispositivos simbólicos por los que se transmite un conocimiento pretérito relacionado con su entorno, mediante el cual se mantiene socialmente una memoria de los conflictos territoriales, así como de los cambios sociales y ecológicos de la región.

Por último, vale mencionar que la danza, la música y los elementos rituales no funcionan únicamente como símbolos cuyo contenido logra transmitir conocimientos

históricos, además de esto, componen a su vez una forma de resistencia cultural y de lucha por sus territorios. Los rituales constituyen espacios desde los cuales las voces de lucha hacen oír sus cantos y músicas de resistencia con el objetivo de contrarrestar la sordera del sistema colonial y de las autoridades estatales y federales.

3.2 La Fiesta de Corpus y San Antonio

3.2.1 La fiesta

En Cachán, la *Fiesta de Corpus Cristi* se realiza, conjuntamente, los días 12 (vísperas) y 13 de junio con aquella otra que se dedica al santo patrón del pueblo: San Antonio de Padua. Ambas celebraciones se efectúan al abrir *xupanda* (tiempo de lluvias), en el mes de junio, y en cierta medida el acto mencionado marca la transición de la temporada de secas a lluvias, además de indicar los preliminares de la siembra para los campesinos, constituyéndose en un rito de paso estacional, según la nomenclatura de Arnold van Gennep (2008).

Las actividades propias de la conmemoración empiezan el 4 de junio y concluyen el 13 del mismo mes, sumando un total de nueve días. Aunque solo 12 y 13 comprenden la fiesta en sí, las jornadas restantes están dedicadas a celebrar misas y rosarios en honor a San Antonio y al Corpus. Regularmente se les nombra novenas a las calendas ofrecidas a las imágenes del santoral, debido a que los nahuas de la costa conciben a santos, vírgenes y demás advocaciones religiosas como ‘finaditos’ (muertos).

El evento se conforma, a su vez, de un conjunto de rituales de pasaje que involucran a la mayoría de los habitantes del pueblo, pues simultáneamente se llevan a cabo primeras comuniones, bautizos, casamientos, cambio de cargos y adhesiones a la cofradía de San Antonio, este último suceso implica un “lazo” parental y afectivo entre el santo y el devoto. Paralelamente, los padrinzgos introducen a familias enteras en nuevas dinámicas comunitarias.

En el plano de la organización puedo apuntar que el mantenimiento de la fiesta recae, principalmente, sobre un agregado de personas que ocupan los cargos de la

celebración: fiesteros, cofrades, celebrador o fiscal, catequista, además de otros puestos “menores”, o auxiliares, que actúan concomitantes a los principales. Por otro lado, existe una cooperación general, “no obligatoria”, para el resto de los pobladores que puede cubrirse con dinero, trabajo o en especie.

Los fiesteros forman un grupo reducido de hombres y mujeres⁸⁶ que se encargan de solventar la mayor parte de los gastos. Estos organizan su poder de acción alrededor de tres figuras: un Presidente, un Secretario y un Tesorero⁸⁷. Estos, a su vez, se hacen de un cierto número de allegados para organizar y ejecutar tareas específicas, repartiéndose en comisiones y replicando en éstas las figuras mencionada anteriormente. La vigencia del cargo depende del mismo fiestero, puede ser vitalicio o sólo de un año si así lo desea.

El puesto de catequista lo ocupan, exclusivamente mujeres; éstas se encargan de instruir a los niños en la catequesis con la finalidad de que realicen de manera satisfactoria su primera comunión. Colaboran directamente con el celebrador dentro de la realización del culto. A las personas que asumen este puesto se les puede encomendar, además, la limpieza y la decoración del templo junto a miembros de las comisiones correspondientes.

Por su parte, los cofrades serían todas aquellas personas que se encuentran agrupadas dentro de la institución social conocida como Cofradía de San Antonio; sus miembros no pertenecen de manera exclusiva a la localidad de Cachán, algunos de éstos son mestizos que provienen de poblaciones relativamente alejadas como Colima y Tecomán. En general, los cofrades mantienen un vínculo personal de petición con San Antonio, al que consideran algunos su padrino⁸⁸.

La participación de los cofrades en la fiesta es algo difícil de dimensionar, aparentemente son sujetos que tienen una intervención económica menor, pero quizá su función primordial está ligada más a la reproducción y permanencia del sistema de

⁸⁶ El cargo de fiestero es asignado sobre todo a hombres, aunque ha habido excepciones.

⁸⁷ El primero se encarga de supervisar y dirigir las acciones de quienes le van a ayudar, el segundo tiene como encomienda organizar comisiones de trabajo, además de apuntar cargos y funciones y el tercero tiene como función administrar el dinero recabado.

⁸⁸ Hay personas que dicen que no se trata de ser ahijado de San Antonio, sino soldado.

creencias que al monetario. Antiguamente esta institución era la encargada de organizar la celebración del Santo Patrón.

El celebrador o fiscal es la persona encargada del templo, además de que dirige algunas de las labores de la liturgia católica en las poblaciones donde no hay un cura permanente. Y aunque representa a la autoridad religiosa, sus funciones son limitadas, al menos en Cachán. La duración del cargo depende de la persona que lo ostenta, puede ocupar el puesto unos cuantos años o mantenerlo por décadas.

Días antes de que comience la conmemoración, las autoridades responsables en colaboración con sus ayudantes (muchos de ellos amigos y familiares), realizan distintas faenas. Remozan el templo, compran ceras, reciben a los peregrinos, contratan a los músicos, organizan las cuadrillas de la danza, compran cohetes y otros enceres que son indispensables para la ocasión.

La víspera (día 12) da inicio con una misa matinal en el templo, una vez terminada los danzantes se reúnen para efectuar sus evoluciones coreográficas al interior del recinto. Después sigue el turno de los músicos, quienes ejecutan minuets a un costado del ara con violines, usualmente dos, guitarra de golpe, vihuela y arpa; su participación puede llegar a durar hasta dos horas⁸⁹.

⁸⁹ El ensamble orquestal puede llegar a mostrar variaciones en la composición de los instrumentos, hacia el lado de Ostula, por ejemplo, se utiliza un violín, una vihuela, platillos de metal y dos tambores de doble parche, uno pequeño y otro grande.



Imagen 16 Tocando minuetes para el señor San Antonio.⁹⁰

Las diligencias y faenas, previas a la fiesta, inician a partir de las diez de la mañana. Desde temprano pueden verse contingentes de personas entrando y saliendo del templo llevando y trayendo cosas: flores, jarrones, velas y cintas de colores, sillas, manteles a más de otros objetos propios del culto. Este mismo día se prepara la cocina comunitaria para dar de comer a los comensales que llegaran a la celebración.



Imagen 17 Adornando el templo.⁹¹

⁹⁰ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

⁹¹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 18 Preparando la cocina comunitaria.⁹²

Aunque no hay una regla rígida respecto de la división del trabajo por género, si existen actividades que solo pueden desempeñar ciertos sectores de la población. Cuando se transgrede la frontera, la acción es inmediatamente censurada por algunos de los miembros de la comunidad. Por ejemplo, dar muerte a la res es una acción que solo pueden librar los hombres; y, por el contrario, un varón que echa tortilla y comadrea con las demás mujeres puede acarrearle a este escarnio y habladurías.

Este día, las labores de los cargueros son continuas, pero a un ritmo más lento si se le compara con el bullicio y los trabajos que se efectúan el día 13. No obstante, las actividades son permanentes durante la jornada. Los músicos y los danzantes, por ejemplo, mantienen una presencia relativamente continua en el templo, llevando a cabo sus actuaciones en el interior de éste en diferentes momentos del día: durante la mañana, por la tarde y en la noche. Solo cuando se tiene la visita del señor obispo las actividades y trabajos se multiplican considerablemente.

La víspera culmina con la misa vespertina, este día todavía puede verse poca concurrencia en la iglesia del pueblo; los asistentes suelen ser, principalmente, mujeres y niños. Al final de su intervención, el celebrador insta a los feligreses a participar de forma activa en las labores de la fiesta y menciona, sucintamente, algunas de las diligencias que faltan por realizar o hace mención de comisiones donde

⁹² Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

se requiere de más gente. Después se da por terminado el evento y las personas regresan a sus casas.

El día 13 las labores comienzan a las 5 de la mañana, un número considerable de miembros de la comunidad se congregan en el templo para cantar las mañanitas al Santo Patrón, le sigue una misa y posteriormente se tocan minuets y se escenifican las *Danzas de Corpus* y de *Paloteo* o de *Conquista*. Después de realizar estas diligencias, mucha gente regresa a sus actividades cotidianas. Hombres y mujeres vuelven a sus labores agrícolas en milpas y potreros, otros continúan con sus tareas pecuarias en los pastizales, otros tantos se dan prisa a abrir sus negocios o regresan a casa para comenzar las faenas del hogar hasta que la campana da el llamado definitivo para acudir a la misa de medio día. Incluso algunos fiesteros alternan sus actividades diarias con su cargo durante la celebración.

A lo largo del día, sobre todo en momentos de poca actividad, se observa cómo acuden, constantemente, mujeres y hombres al templo; llevan consigo veladoras, se han bañado y traen puesta una muda limpia; la pulcritud y el protocolo son indispensables si se quiere solicitar algún tipo de favor al santo o si se le desea dar gracias por los milagros realizados. Estas personas atraviesan la puerta del templo y caminan sobre el pasillo principal que los lleva hasta las imágenes, se postran de rodillas ante éstas, prenden la veladora que han traído consigo y permanecen en silencio un rato; algunas de ellas bailan frente al altar con los brazos cruzados sobre el pecho y con movimientos suaves y cortos mueven sus pies de un costado a otro y de atrás para adelante mientras de fondo se escuchan minutos⁹³. Estas acciones pueden realizarse de manera individual o colectiva.

⁹³ Los minueteros suelen acompañar estos actos de petición o agradecimiento ya que simultáneamente tocan para las imágenes. La instrumentación con que son ejecutadas las piezas puede variar, algunas que he podido registrar son: violín; violín y guitarra de golpe o jarana; violín y vihuela; dos violines, guitarra de golpe, vihuela y arpa.



Imagen 19 Devotos postrados ante San Antonio.⁹⁴

El baile es mucho más frecuente verlo entre mujeres que entre hombres. Después de estar hincados frente a las imágenes se levantan del suelo, hacen una pequeña reverencia inclinando su cuerpo hacia adelante, quedando la cabeza gacha hacia el suelo, después se incorporan nuevamente hasta quedar con el cuerpo inhiesto, dan media vuelta y salen del templo por el pasillo perdiéndose en la distancia. Esta conducta se sucede de forma intermitente a lo largo de la jornada y normalmente sobreviene en instantes en que hay poca afluencia en la iglesia. Estos momentos fundan una relación entre el santo y el devoto, la música, el baile y la cera se presentan como oblacones que muestran su gratitud por favores concedidos o como acercamientos para solicitarles dádivas y canonjías⁹⁵.

En este punto de la escritura es importante mencionar que la visita del obispo acarrea diligencias mayores y algunos cambios en la realización del evento. Cuando esto ocurre se percibe un mayor esmero en los detalles, se adornan y limpian las calles del pueblo, se ponen arcos de flores, se viste a niños y niñas de ángeles y vírgenes, se convoca a los alumnos de las escuelas para que se combinen con otras personas en una gran fila para arrojar flores de colores al paso del obispo. Al prelado se le recibe con música y danza a la entrada del pueblo y se le acompaña en masa con vivas y porras hasta el templo. Esto puede ocurrir entre las 10 y las 12 del medio día.

⁹⁴ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

⁹⁵ Datos obtenidos de María Reyes Tolentino, Graciano Jiménez Mendoza y Julián Tolentino.



Imagen 20 Recibimiento del Señor Obispo.⁹⁶

A esta misma hora (medio día), haya o no visitado el obispo la población, las actividades propias de la iglesia se reanudan con la misa, las confesiones, la celebración de bautizos, primeras comuniones y casamientos. Las acciones, dependiendo la ocasión, las dirige el obispo o un miembro de la parroquia de San Pedro perteneciente a la orden de San Francisco⁹⁷. Este instante representa uno de los puntos más álgidos de la fiesta, debido a que la actividad y la concurrencia muchas veces sobrepasan el espacio del recinto y la acción de maniobra de los propios miembros de la iglesia.



Imagen 21 Primeras comuniones, bautizos y casamientos sobrepasan el cupo del templo. ⁹⁸

El acto mencionado compone un rito en el que se da la bienvenida a la fe católica a los infantes bautizados y se marca una renovación de votos con los jóvenes que realizan su primera comunión o con aquellos otros que contraen nupcias. Por un lado, se establece un vínculo con Dios y con la Iglesia, y por otro, los padrinzos y las bodas dan pauta a una reconfiguración de las relaciones parentales en la comunidad.

⁹⁶ Fotos Daniel Gutiérrez, archivo personal.

⁹⁷ El celebrador o fiscal debe solicitar la presencia del clérigo en la encargatura con semanas de antelación, debido a que este cubre eventos a lo largo del año en diferentes pueblos y rancherías en una amplia extensión.

⁹⁸ Fotos Daniel Gutiérrez, archivo personal.

Una vez terminadas las actividades citadas, los fiesteros y el celebrador invitan a todos a comer en la cocina comunal; este acto da pauta a que las danzas entren al templo y bailen nuevamente frente al altar. Una vez que los danzantes terminan su intervención de medio día se les ofrece de comer y se les asigna un lugar solo para ellos. A esas horas se puede observar a las mujeres haciendo tortillas, guisando, acomodando a los comensales, lavando los utensilios, sirviendo la comida, consiguiendo hierbas, condimentos y verduras que se acaban conforme van llegando más y más asistentes a la fiesta. Los hombres traen baldes de agua, arreglan o improvisan sillas para la gente que se acerca a comer, cortan leña, hacen fuego, lanzan cohetes y arreglan cualquier cosa que necesite compostura.



Imagen 22 Cortando la carne.⁹⁹



Imagen 23 Actividades en la cocina.¹⁰⁰

⁹⁹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁰⁰ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

Durante la comida se escucha la risa y conversación de la gente, sentados frente a frente o uno a un costado del otro, no se pierde el tiempo para intercambiar opiniones o para hacer preguntas o para saber de parientes y amigos que viven en poblaciones aledañas. Las conversaciones ocurren tanto en nahual como en español; se puede escuchar a algunas personas dialogar sobre lo difícil que fue juntar a la gente para la peregrinación, otras platican sobre los motivos de su visita, regularmente por manda, o incluso llegan a oírse las voces de las cocineras preocupadas porque se ha terminado algún ingrediente.

Más allá, en algunas casas y tiendas se puede percibir el bullicio de la rocola o de algún mariachi que alegra a parroquianos y peregrinos. Aunque cuentan que antes el mariachi era indispensable para estas fiestas, sobre todo para el baile de la tarde y de la noche, estas agrupaciones han perdido su protagonismo y han pasado a escenarios secundarios, ahora se les puede ver pepenando algunos pesos en cantinas improvisadas, tiendas de abarrotes y lugares de mala nota; han dejado de tener un papel relevante, a decir de algunos músicos de edad avanzada. El rol que tenían, ahora lo ocupan grupos versátiles que son contratados para el baile nocturno.

El plato principal (comida ritual) que se ofrece consiste en un caldo con un pedazo de carne de res y verduras, se acompaña con tortillas, agua, sal y chile entero o en salsa. Entre los cargueros y comensales he podido constatar que a la carne de res se le considera la comida por antonomasia de las fiestas, su carne, comentan los cargueros, “es el plato de la fiesta, no puede darse otra cosa”. Incluso, décadas atrás, algunas de las imágenes religiosas tenían sus propios hatos ganaderos.



Imagen 24 Ganado en los terrenos de Cachán.¹⁰¹

La carne de este animal no es habitual en la dieta cotidiana de la gran mayoría de las familias nahuas, por lo que su consumo puede llegar a ser excepcional. Su ingesta colectiva ocurre principalmente en fiestas importantes; y aunque la res está asociada al mestizo, su carne es altamente valorada como fuente de energía. La vaca que se mata en la fiesta puede adquirirse al menos de cuatro maneras: 1) la compra recae sobre los fiesteros, 2) se hace una colecta entre todos los pobladores, 3) se solicita al municipio que done una cabeza de ganado y 4) se pide a algún ganadero les apoye con la comida de la celebración. Aquí es importante recalcar que, hasta hace poco tiempo, los mestizos vecindados en las comunidades eran los encargados de proporcionar las vacas para las conmemoraciones religiosas; este acto se tomaba como un pago por dejarlos utilizar los terrenos aledaños como tierra de agostadero.

Una vez adquirido el bovino se le da muerte al animal. Posteriormente el cuerpo es llevado a la cocina de la iglesia donde es destazado por los hombres y preparado por las cocineras. Un dato relevante es que los cuernos se guardan y en ocasiones son cedidos al carguero que ha sido delegado para realizar la *Fiesta de Toros* que se efectúa durante Santos Difuntos y que no está de más mencionar marca con otras fechas importantes la temporada de secas.

A diferentes horas del día ocurre otro suceso importante al que denominan “Entrelazamiento” o “El Lazo”, este acto marca la incorporación de nuevos miembros a la Cofradía de San Antonio. Dicha acción tiene como finalidad crear un vínculo, un

¹⁰¹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

parentesco ritual, entre el santo y el solicitante. La relación entre uno y otro se concreta mediante un ritual individual en el que se rodea, con un collar de flor de *cacaloxochil*, la estatuilla de San Antonio y al nuevo integrante.

Otra actividad que se consume en diferentes lapsos de la jornada, y de forma intermitente, es el recibimiento de las peregrinaciones que vienen de otras poblaciones costeras y serranas; algunas de éstas, que me ha tocado ver arribar a Cachán, procedían de Maruata, El Faro, Paso de Noria y Santa Cruz. Quienes reciben a estos contingentes suelen ser los fiesteros y el celebrador, a estos los acompañan sus respectivas esposas, los danzantes y los músicos. El punto de referencia para recibir las procesiones, al menos lo que a mí me ha tocado registrar, es el cruce de calles donde se sitúa la Encargatura del Orden.



Imagen 25 Recibiendo una peregrinación.¹⁰²

¹⁰² Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 26 Llevando una peregrinación al templo.¹⁰³

Después de la comida la actividad baja un poco y vuelve a subir alrededor de las 7 de la tarde, hora en que sale la procesión del templo y recorre el perímetro central del pueblo en sentido dextrógiro, a diferencia de otros pueblos costeros, como el de Ostula, situado al noroeste, donde la caminata se realiza en forma levógira. El evento deja entrever la jerarquía y las distancias sociales que se implementan durante la fiesta.

Fiesteros, ayudantes, cofrades, músicos, danzantes y autoridades religiosas ocupan la primera sección, durante la marcha, en tanto el resto de la gente (alrededor de ciento cincuenta personas) se mantiene a la zaga, colocándose atrás del grupo principal. La procesión dura, aproximadamente, de 20 a 30 minutos, durante su realización se cantan alabanzas, entre tanto los músicos ejecutan repetidamente la pieza de la *Danza de Corpus* que llaman “La Procesión”.

¹⁰³ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 27 Procesión saliendo del templo.¹⁰⁴



Imagen 28 Procesión llegando del templo.¹⁰⁵

Al llegar la procesión a la iglesia, el celebrador¹⁰⁶ da inicio a la misa que pondrá punto final a la fiesta de San Antonio y el Corpus. Después de ésta se nombran a los fiesteros que se encargaron del evento y se presentan aquellos otros que se integraran como organizadores para el próximo año, a cada uno de estos se le entrega un listón, cuyo color puede variar año con año y al que nombran reliquia.

¹⁰⁴ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁰⁵ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁰⁶ Aunque el señor obispo o el sacerdote haya visitado la Encargatura, este no suele quedarse más de 3 o 4 horas, por lo que el celebrador tiene que ofrecer la misa de la tarde noche.



Imagen 29 Misa de clausura.¹⁰⁷



Imagen 30 Tomando la reliquia.¹⁰⁸

Después, la mayoría de las personas regresan a sus casas o se dirigen al baile, aunque un número considerable de gente permanece en el interior del templo para velar la imagen, incluso puede darse el caso de que las danzas sigan presentándose hasta la madrugada. Así, pueden escucharse durante las horas de vigilia el tañer de las sonajas, el violín de las danzas y el retumbar de las bocinas de los grupos versátiles que amenizan el baile.

¹⁰⁷ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁰⁸ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

3.2.2 Las danzas

Al margen del bosquejo de la celebración que he realizado, ahora me centraré en las danzas, la música y otros elementos que considero significativos para el análisis, poniendo de relieve algunos de los juicios nativos que pesan sobre las expresiones que he decidido examinar. Las escenificaciones rituales que inspecciono en esta tesis tienen varios usos, funciones y significaciones sociales que pueden llegar a variar según el miembro de la comunidad al que se interroga; no obstante, también encuentro un hilo conductor en la mayoría de las opiniones que me han podido externar mis interlocutores.

La primera aseveración que encontré muy difundida, y con relativo consenso en todas las poblaciones nahuas, fue la idea de que tanto la música como la danza que se utilizan para las celebraciones del culto católico presentan un carácter religioso; esto que implica, pues, según palabras de mis entrevistados, que éstas fueron creadas u otorgadas por seres extrahumanos y, en algunos casos, por algún tipo de mediador, regularmente un agente de la Iglesia. En el caso de la *Danza de Corpus*, como ya había mencionado en apartados ulteriores, fue enseñada, según la perspectiva nativa, por el pájaro carpintero y por la chicharra.

Esta conciencia sobre su origen y carácter me hace comprender por qué, al mismo tiempo, dicha expresión, que llamaré momentáneamente artística, es estimada entre los miembros del grupo nahua como propia, incluso he encontrado que los discursos que abordan su origen la sitúan antes del arribo de los españoles a las actuales costas de Michoacán. Pero aún más relevante es que en Cachán, *la Danza de Corpus* y su música mantienen un valor predictivo, cuya eficacia actúa como diagnóstico de resultados probables en contextos rituales del ciclo festivo y agrícola.

A estas valoraciones se suman otros comentarios etnográficos que señalan que la danza es, además, un recurso que implementan las comunidades para atraer la lluvia y para prevenir los malos temporales o culebras de agua. Y por si no fuera suficiente, hay sectores de la misma población que incluso mencionan que la fiesta y la danza conmemoran la fundación del pueblo, el conflicto por las tierras comunales. Se asume

pues que ésta escenifica y muestra, mediante imágenes y sonidos, las relaciones que históricamente han construido con su medio físico y social.

Sin embargo, en términos individuales, las danzas y la celebración parecen tener otros alcances, cuyos fines cambian, aunque haya semejanzas entre las peticiones de los devotos. Por ejemplo, hay quien pide salud para sí mismo o para algún familiar, hay quien solicita perdón o canonjía, hay otros que requieren, ante las imágenes, solución de problemas financieros, familiares o laborales a más de otros asuntos; o también está quien suplica perdón por actos considerados indebidos, en este último ejemplo se tiene la idea de que los santos pueden “limpiar esas manchas inmorales”. En el caso de los danzantes, muchos de estos entran por manda, prometen a la virgen o al santo bailar por algunos años a cambio de sanación física.

Con todo lo anterior podría decir que la fiesta patronal y las de *Danzas Corpus* y *Conquista* muestran tres tipos de relaciones que descubren claramente el campo social de la celebración. La triada a la que hago alusión puede enunciarse de la siguiente manera: relaciones humano-medio ambiente, relaciones humano-humano y relaciones humano-extrahumano.

La primera asume una dependencia de los primeros con su medio. Es decir, los humanos deben transformar su entorno y aprovecharse de éste para sobrevivir; la segunda, en cambio, exhibe una condición necesaria para la subsistencia y reproducción del grupo, pues solo la organización social mantiene a raya los conflictos entre sus miembros, y aún más, les permite resistir los embates de agentes externos. En este sentido vale recordar las sentencias hechas por Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss sobre el intercambio de dones:

[...] rechazar dar, negarse a invitar, rechazar tomar equivale a declarar la guerra; es rechazar la alianza y la comunión. (2012: 93)

]...] los intercambios son guerras resueltas en forma pacífica; las guerras son el resultado de transacciones desafortunadas (1988: 107)

Estas relaciones humano-humano vinculan sobre todo a éstos en su posición de seres sociales con un territorio históricamente compartido. El sistema de cargos y la estructura social logran evidenciar las ligaduras que se tejen entre comunidades costeras, su relación de dependencia mutua. Esto supone una subordinación de los nahuas no con un entorno ecológico, sino entre ellos mismos; relación basada en una ocupación y consumo que éstos como conjunto de poblaciones han hecho de los mismos espacios.

La tercera relación¹⁰⁹, además de ser parte del sistema de intercambios, expone una serie de referencias a los sistemas de pensamiento en los que se sobreentiende una subordinación total o parcial con existentes tales como santos, vírgenes, chanes, diablos y *laxuxinis*, a más de otros entes del imaginario nahua. De hecho, los tres tipos de relaciones siempre aparecen combinados; la *Fiesta de Corpus y San Antonio* deja en claro que éstas actúan sobrepuestas.

Por ejemplo, la primera relación nos habla de las fuerzas que los nahuas no pueden controlar por sí mismos. Esto, en términos del investigador, supondría una dependencia de las poblaciones nativas con su entorno, con un territorio geofísico. Pero lo importante es que, para los miembros de Cachán, el control de las fuerzas ambientales lleva a las comunidades costeras a entablar relaciones con seres extrahumanos que, a su juicio, sí pueden actuar sobre los fenómenos naturales con la finalidad de lograr buenas lluvias y cosechas; pero, además, estas acciones los llevan a afianzar vínculos con otros humanos, pues las fiestas dedicadas a esos seres implica que se invite a los miembros de otras localidades. Parece que el “buen clima” de los ciclos ambientales debe estar en correspondencia con un “buen clima” social entre las comunidades.

Es interesante observar cómo la celebración no solo marca la transición de un ciclo a otro, coincide simultáneamente con bautizos, primeras comuniones, casamientos y cambio de cargos, lo que subraya el carácter de rito de paso, combinando fiestas agrícolas y ritos iniciáticos. Coincido con Johannes Neurath en que dichos vínculos

¹⁰⁹ Esta relación humano-extrahumano implica también un vínculo entre el devoto y el santo a través de la petición de salud, de la curación física o de la canonjía moral.

pueden suponer la convicción de que los ancestros y los sacrificios son necesarios para asegurar la continuidad de los ciclos (2001: 490).

Se puede percatar el lector que los tres tipos de relaciones logran poner a circular entre los pobladores tres tipos de fuerzas, o, mejor dicho, tres tipos de concepciones sobre tres tipos de fuerzas que, además, ponen al descubierto una historia intrincada que ha hecho de la lucha por el territorio y del intercambio cultural entre poblaciones vecinas el espacio propicio para la memoria, el marco óptimo para la diferencia.

3.2.3 *La Danza de Corpus*

La escenificación de la danza parece tener como fin primordial, que no único, convertirse por un lado en un acto preventivo del mal temporal que provocan las ‘culebras de agua’, propias de *xupanda*, y por el otro, en un evento que convoca la memoria y que vincula a sus habitantes con un hecho histórico-político, con sus antepasados serranos y con sus posesiones territoriales, pues simultáneamente conmemora la fundación de la población, el despojo de los asentamientos serranos.

Parecerían desprenderse de la danza, la música y el ritual una serie de imágenes y sonidos que muestran, por un lado, las relaciones que los nahuas han mantenido con su medio y, por el otro, las vicisitudes de un territorio compartido que han modificado el entorno físico y las maneras de relacionarse con éste. Esta situación de competición y despojo territorial entre nahuas y mestizos, que derivó a su vez en la modificación del paisaje, no han hecho sino guardar una memoria y extender una frontera entre ambos grupos. La danza y la música son, precisamente, expresiones que escenifican esa memoria y ese límite.

La *Danza de Corpus*¹¹⁰ es una escenificación quinésica-sonora que dista mucho de semejar una obra programática; en cambio parece erigirse más como un texto polifónico; de hecho, hay en su escenificación algo de lo que Bajtín llama lo dado y lo

¹¹⁰ Podría haber por lo menos una danza más que tuviera correspondencia con un ave: *las dancitas*. Hay que recordar que el ropaje del capitán es el mismo que es utilizado en el Corpus, y que incluso parte de la parafernalia usada en ésta, es la misma para las dancitas. Incluso hay una narración que vincula a los danzantes con un ave.

creado (2003: 294-323), una especie de consenso y de discrepancia que hace de la música y la danza una propiedad colectiva y una posesión individual. Quizá por esto no he encontrado una única versión sobre lo que narra, pareciera que dos o tres discursos habitaran en el sistema dancístico-musical sin aparente contradicción.

Sobre lo que sí parece haber consenso es sobre los fines y proyectos que persigue. Por un lado, como ya lo he mencionado, se encuentra vinculada a la petición de lluvia y prevención de los malos temporales, además de ser un recurso en la sanación física o biológica. Pero, además, dicho evento puede entenderse también como un acto de memoria pues simultáneamente conmemora la fundación del pueblo, la expoliación de sus tierras y el desplazamiento de la población indígenas de la sierra a la franja marina.

La *Danza de Corpus* es en este sentido una representación de las tres fuerzas (humanas, extrahumanas y ambientales); parece recrear o imitar las relaciones entre estas potencias. ¿Acaso la danza y su música tratan de mostrarnos las recíprocas relaciones que han mantenido las tres potencias por medio de sonidos, acciones y gestos conjugándose con discursos nativos e ideas propias del catolicismo para enseñarnos los modos en que han venido interactuando para configurar un espacio social?: la Costa Nahua de Michoacán. Pienso que sí. En dos de las escenificaciones rituales que analizo, la palabra es relegada por la exhibición, la danza y la música, no nombran nada, sino que lo muestran mediante imágenes y sonidos. Como si el acto silente del gesto dancístico y el símbolo sonoro de la música bastaran para dotar de sentido el acto pragmático, conectando el pasado con el presente y proyectando hacia el futuro la incertidumbre de los símbolos que emanan del ritual.

Pero la escenificación de la *Danza de Corpus* cobra mayor relevancia cuando se toma en cuenta su mito. La narración da testimonio del origen de dicha manifestación y exhibe, igualmente, un estilo “híbrido”, como queriendo enfatizar con ello su carácter antinómico para que nos diésemos cuenta no sólo de una polifonía, sino de un conflicto que habita en ella misma.

El relato parece comprimir aspectos propios de la cosmovisión indígena y elementos de la religiosidad católica que resultan incluso conflictivos y desconcertantes para los

propios nahuas; así cuando se les cuestiona por estas aparentes paradojas se enfrascan en una disquisición para encontrar la lógica de los argumentos de tremenda proposición. El relato lo comparte Graciano Jiménez Mendoza y dice así:

Cuando nació Cristo, San Antonio mandó crear una danza para honrar el nacimiento de nuestro señor Jesús Cristo. Éste la encomendó al tapacaminos, sin embargo, el tapacaminos no pudo enseñarla porque tenía otros quehaceres, así que le pidió al carpintero que él enseñara la danza en su lugar. El carpintero le dijo que cómo la iba a enseñar si no tenía vestuario, a lo que respondió el tapacaminos que él le prestaba su plumaje para que hicieran los trajes con él, pero con la condición de que se lo regresara una vez enseñada la danza a los nahuas. Así, le dio sus plumas, el carpintero se las puso y enseñó a los nahuas a bailar la danza que se hace para el Corpus. Pero el carpintero ya no se las regresó, por eso el carpintero tiene las plumas del tapacaminos y el tapacaminos las del carpintero. Por las noches en los caminos todavía se escucha cómo le grita al pájaro carpintero para que le regrese su plumaje. De ahí que los danzantes que bailan la danza de Corpus se vistan como los carpinteros, traen una capa negra larga que les llega hasta las pantorrillas, como las plumas del pájaro carpintero, tienen su pañoleta blanca que cae sobre su espalda, como el pájaro carpintero, de la corona caen listones largos como los copetes del pájaro carpintero... en tanto la música fue encargada al carpintero y a la chicharra. La chicharra son las sonajas que traen los danzantes....¹¹¹

Aunque la población se divide entre aquellos nahuas que saben el relato y aquellos otros que dicen no saberlo, especialmente los jóvenes y aún algunos danzantes, hay un consenso generalizado sobre el ropaje utilizado en la coreografía. Los nahuas de Cachán, y aun los de las tres comunidades indígenas (Ostula, Huizontla y Coire), hacen un símil entre el plumaje del pájaro en cuestión y la indumentaria del danzante de Corpus, pero de ninguna manera creen que los danzantes se conviertan en

¹¹¹ La referencia que afirma que la música fue encargada a la chicharra y al pájaro carpintero no es del completamente compartida por todos los músicos. Hay quienes afirman que la música solo se le encargo a la chicharra y hay quienes dicen no saber nada acerca de este relato.

carpinteros o *tsicoh*, en cambio sí reconocen en algunos de los movimientos semejanzas entre uno y otro.

La indumentaria o *lakentilone* consta, para el caso de los hombres, de: *yawale* (corona) que mantiene una abertura en la parte superior, está toda forrada con tela blanca, en los costados muestra grecas verdes y doradas en zigzag que se cruzan entre sí y circunscriben el perímetro de la corona; de la parte posterior sobresale un manojito de listones de colores que llega hasta la cintura del danzante. En la parte frontal se coloca un *laxistelone* (espejo) que puede tener forma rectangular o circular y parecería no tener mucha importancia para la mayoría de los nahuas, pero para algunos ancianos de la población son como los ojos del pájaro carpintero. De los costados del *yawale* pueden pender tiras con cuentas de coral rojo que rozan las orejas de los danzantes, aunque este elemento se encuentra más presente en Pómaro. En ocasiones, también cuelgan de los costados dos listones blancos que son amarrados para mantener fija la corona¹¹².



Imagen 31 Danzante de Corpus descansando. ¹¹³

¹¹² Los adornos en la indumentaria muestran algunas particularidades, hay quienes solo ponen grecas doradas en su corona o quienes no llevan paliacate en la cintura e incluso encontré que algunas mujeres prefieren bailar con pantalón de mezclilla. Hay ocasiones en que los ornamentos del vestuario dependen del gusto de los danzantes o, incluso de las circunstancias.

¹¹³ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 32 Danzantes quitándose la vestimenta.¹¹⁴

Además de estos listones, los danzantes detienen la corona con un *lalpilone* (paliacate) rojo que ponen sobre su cabeza y que simula la cresta del ave en cuestión; también portan un *kilalia izta* (pañó blanco) que corre por los hombros y espalda y que tendría su correspondencia con las líneas blancas que pasan por los costados de la cabeza del pájaro; también pueden llevar otro paño negro o rojo que se sujeta a la cintura a modo de faltriquera; ocasionalmente algunos danzantes sustituyen el paliacate por un bolso tipo riñonera donde meten granos de maíz. En la espalda llevan un *lakentilone* o capa negra que comprendería, a semejanza del pájaro carpintero, la mayor parte de su plumaje o cuerpo; por último, todos portan pantalón de mezclilla y huaraches, aunque pueden utilizar cualquier calzado; también utilizan camisa sin especificación de color o corte.



Imagen 33 *Danza de Corpus*, pájaro carpintero y danzante de *Corpus*.¹¹⁵

¹¹⁴ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

En tanto, la única mujer a la que nombran monarca o capitana porta un vestido blanco¹¹⁶ o *lakentilone*, huaraches y un *yawale* (corona) abierto o uno cerrado en forma de ojiva; esta puede o no portar espejo. La corona lleva escondida en su interior una pequeña campanilla, la cual tiene un simbolismo particular pues algunos nahuas hacen una analogía entre el sonido de ésta y el que emite la chicharra. Cuando la corona es abierta esta se adorna con cuatro pequeños ganchos en los extremos de los que penden monedas plateadas. En forma, la corona difiere de la de sus compañeros varones, pues además de que puede tener forma de ojiva está adornada con flores de papel en colores blanco, rojo, morado, azul y amarillo.



Imagen 34 Corona de la monarca con campanilla expuesta.¹¹⁷

¹¹⁵ Fotos Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹¹⁶ Al igual que sus compañeros, la capitana o monarca, puede llegar a portar elementos de la vestimenta que no siempre coinciden con el canon. Como puede observarse en las fotos, se espera que la monarca lleve vestido blanco, pero por diversas circunstancias puede llegar a portar pantalón de mezclilla o short.

¹¹⁷ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 35 Coronas de Monarca y Capitán.¹¹⁸

Finalmente, de la parte anterior de la corona pende una fajina de listones de colores que llegan a la mitad del cuerpo de la “Monarca”. El vestido blanco puede sustituirse por un delantal blanco o faltriquera, la cual puede ser lisa con una abertura que sirve como bolsillo, aunque en otras poblaciones llega a adornarse con motivos de flores o con dos cintas que la cruzan formando una equis. Dentro del bolsillo se ponen monedas y granos de maíz, lo que asienta aún más el carácter propiciatorio de la danza. El vestido suele ser blanco, aunque hay ocasiones en que se sustituye con una camiseta de este mismo color y un pantalón de mezclilla o un short. El calzado es abierto: usualmente huaraches o sandalias. Lleva en su mano derecha un *zatzilone* o *tzilinki* (sonaja) de cirián y en la izquierda un *lakentilone* (plumero).

¹¹⁸ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 36 Monarca moviéndose entre las cuadrillas.¹¹⁹

En el caso de los varones, la parafernalia se compone de un *lakentilone* (plumero) que se lleva con la mano izquierda, el cual está hecho con plumas de gallina, donde predominan los colores negro, blanco y café, y un *zatzilone* o *tzilinki* (sonaja) en la mano derecha¹²⁰ elaborada con frutos del árbol de cirián (*crescentia alata*).



Imagen 37 Sonaja y plumero.¹²¹

El fruto del árbol es redondo y se le deja secar, después se le saca todo lo que hay en su interior y se le realizan perforaciones, formando de 4 a 5 hileras verticales; después se le introducen semillas o piedrecillas que producirán un sonido similar al de la chicharra al ser sacudida con fuerza. El palo con el que se sacude se pega con cera de

¹¹⁹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹²⁰ La posición de la sonaja o del plumero puede cambiar de izquierda a derecha.

¹²¹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

Campeche, aunque actualmente cualquier pegamento es óptimo. Sobre el cirián pesan algunas valoraciones nativas que enlazan lo simbólico y lo material; por ejemplo, como que el árbol propicia la lluvia y conserva la humedad.



Imagen 38 Fruto del cirián y cirián manufacturado para sonaja. ¹²²

Cuentan algunos ancianos del pueblo que, anteriormente, no se utilizaban sonajas sino cascabeles de cobre que sacaban de las tumbas arqueológicas que abundan en ciertas porciones del municipio. A estos cascabeles se les nombraba chicharras por el sonido que hacían, muy similar al de dicho insecto. La sonaja emite un sonido seco y agudo que al sobreponerse con el resto da la impresión de escuchar el cantar de las chicharras.



Imagen 39 Chicharra.

Las sonajas van marcando el pulso de la música dentro del performance, mantiene un carácter isométrico e isorítmico. El movimiento es constante habiendo cortes súbitos solo entre pieza y pieza. El constante golpeteo produce un eco o resonancia que da

¹²² Tomado de <https://frutasyfrutosdemitierra.blogspot.com/2010/11/el-morro-un-fruto-polifacetico.html>

como resultado una textura semejante al sonido que produce la chicharra, quizá por esto puede designársele con el mismo nombre a ambas.

[...] escucha, escucha como la llama, las chicharras están trayendo la lluvia con su sonaja, va a llover, lo bueno que están chillando, si no chillan no hay lluvia por eso hay que bailarle pa' que llueva para que se dé el maíz, todo lo sembrado [...] sí, tiene tiempo que murió, pero de entonces mi mamá me decía que son como las sonajas y yo escucho que sí, suenan igual que el animalito ese [...]

Los cascabeles eran amarrados a los tobillos de los danzantes; cabe mencionar que estos artefactos sonoros tienen grabada la imagen de Tlaloc, al menos los que me han mostrado. Pero como en la actualidad hay restricción sobre estos artefactos arqueológicos se han sustituido por sonajas de cirrián y de hoja de lata, que de la misma manera dan en llamar chicharras algunos de los habitantes de Cachán.

Por otro lado, resulta interesante observar cómo se designa con la misma palabra el vestuario completo de los danzantes y al plumero: *lakentilone*. Lo que podría suponer que el vestuario es efectivamente una simulación de las plumas del pájaro. Y resulta más significativo cómo los colores del plumero se corresponden con los accesorios más significativos del vestuario: capa negra, paño blanco y paño rojo. Se puede uno percatar claramente de la existencia de un juego de analogías visuales y sonoras que yuxtaponen objetos dancístico-musicales con entidades del monte: chicharras y aves.

Tanto el pájaro carpintero como la chicharra no son vistos como simples animales o insectos, son a final de cuentas quienes otorgaron la danza y la música del Corpus; de ellos dicen algunos comuneros como Graciano Jiménez Mendoza y Julian Tolentino que “son devociones de los nahuas que vienen de antes, de los antiguos”; y aunque no afirman que aquellos son representaciones o advocaciones de estos, no hay razón para no inferirlo, pues qué entidad natural despojada de atributos humanos y agencia es capaz de otorgar un don como este, ninguna.

La *Danza de Corpus* en honor a San Antonio de Padua es llevada a cabo los días 12 (vísperas) y 13 de junio en el interior del *tiopan* (templo) que se localiza sobre una

pequeña loma que sobresale por uno de los costados del centro de la población. La pequeña edificación de ladrillo y cemento está orientada de tal manera que el altar mira rumbo hacia el ocaso del sol.

Otro dato relevante que arroja pistas para la posterior interpretación que realizaré es aquel que apunta que los miembros de la danza deben ser castos o vírgenes, pues esto los mantiene más cerca de Dios que aquellos otros miembros que ya han mantenido relaciones sexuales. Esto se corresponde con la indumentaria que deben portar en diferentes momentos del ciclo de vida: bautizo, primera comunión, casamiento y muerte. En todos estos, el color blanco aparece como elemento relevante en las ropas de las personas, principalmente en mujeres. Incluso la vestimenta blanco y negro de la danza de corpus se replica en la indumentaria que utilizan los varones durante su primera comunión; lo mismo sucede con el vestido blanco de la monarca, las mujeres que realizan este rito iniciático portan un vestido del mismo color y corte, incluso los párvulos que mueren llevan, en el caso de los hombres, la indumentaria de corpus, y de las mujeres un vestido blanco, en ambos casos se les pone una sonaja de cirión.

La evolución coreográfica dura aproximadamente entre 45 minutos y una hora, consta de seis sones, aunque en todas las grabaciones conté ocho, por lo que inmediatamente consulté con los músicos este percance. El violinista afirmó que eran seis, pero que las otras dos piezas que incluí en el registro eran entraditas, y no contaban como sones porque son muy chiquitas, además de que ambas son en esencia la misma forma. Las piezas son ejecutadas con violín y guitarra de golpe o vihuela, las piezas son las siguientes: 1) “La Entrada”, 2) “La Cortesía”, *) “Entradita”, 3) “El Cambio”, 4) “Saludo”, *) “Entradita”, 5) “La Procesión”, 6) “La Trenza o *Inpaxa* (“La Faja” o “La Escalera”).

Cada pieza cuenta con una o dos estructuras sonoras compactas denominadas *xixkwepa* (vuelta) o *tikwipililo* (vuelta) que se repiten constantemente con algunas modificaciones pero que en esencia mantienen, a juicio de músicos y danzantes, un carácter cíclico claramente identificable (Gutiérrez, 2012a, 2012b, 2013)

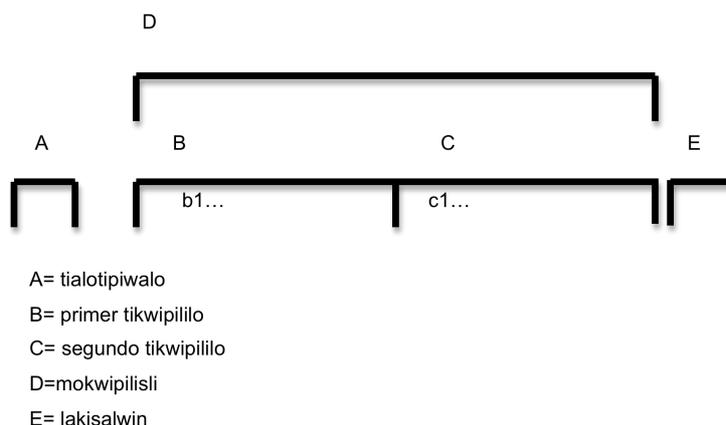


Figura 4 Orden y segmentos de las piezas musicales nahuas

La locución *tialotipiwalo* significa, a juicio de los músicos, vamos a comenzar o declarar y constituye una breve figura rítmico melódica que se ejecuta antes de cada pieza, la cual tiene varias funciones, a continuación muestro las que me han indicado mis interlocutores locales:

1. Anuncia a los demás músicos, a los danzantes y al público la pieza que ha de seguir dentro de la ocasión musical que se está llevando a cabo.
2. Expone la tonalidad de la pieza y el registro.
3. Llama la atención para que el público calle y preste atención a la música. Aunque el músico puede modificar tal fragmento, incluso sustituirlo, la condición es que este segmento sonoro evoque la pieza que ha de seguir. Es decir, *tialotipiwalo* es la identidad misma de la pieza (*Ibid.*).

El *tikwipililo*, *xixkwipi*, *xikwipili* o *malikmalina* designa la unidad más importante en la música nahua, el análisis de una parte del corpus registrado parece indicar que el total de estos fragmentos musicales constituye el conjunto de paradigmas y clases de equivalencias que representan la estructura o modelo mínimo por el que los músicos identifican, construyen y hacen variaciones. Podría afirmar que estas expresiones y sus designaciones conceptuales actúan no solo como elementos por los que se puede deducir el funcionamiento de la música nahua, sino que se constituyen en auténticos mensuradores, en unidades por las que se mide, se analiza y se hacen asequibles las estructuras de las piezas (*Ibid.*).

Por otra parte, los *mokwipilisli* son estructuras de mayor envergadura que contienen las repeticiones de los *tikwupililo*. Los primeros agrupan, regularmente, de uno a cuatro *tikwupililo*. Finalmente, el término *lakisalwin* marca el final en todas las piezas. Esta expresión lingüística designa una secuencia rítmico-melódica corta que se utiliza para concluir todas las piezas musicales utilizando una cadencia V-I (*Ibid.*).

La instrumentación que se utiliza para ejecutar la *Danza de Corpus* consta de un violín y una guitarra de golpe (melodía y armonía), aunque la vihuela puede llegar a sustituir a esta última. El primer instrumento mantiene una relación interválica de quintas justas entre las cuerdas (sol, re, la, mi), partiendo de la nota más grave, lo que puede variar es la altura, pues entre los músicos de Cachán conservan una frecuencia por debajo del La 440 Hz. La guitarra de golpe o quinta dispone sus cuerdas en una relación interválica de tres cuartas justas y una tercera mayor (re, sol, do, mi, la). La vihuela dispone la misma relación interválica pero con las siguientes notas: la, re, sol, si, mi ¹²³.



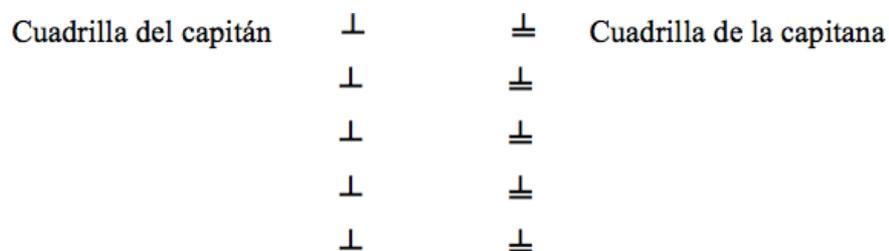
Imagen 40 Violín y vihuela. *Danza de Corpus* de Pómaro. ¹²⁴

La danza se organiza en dos cuadrillas, cada fila con cinco danzantes, dando un total de diez miembros. Los personajes principales son “el capitán” y “la capitana”, cada uno se coloca al frente de una de las hileras. Al tipo de formación le llaman cuadrilla, aunque en otras poblaciones se distingue entre si el movimiento de estas es en

¹²³ En las diferentes poblaciones que me ha tocado registrar la danza, sus integrantes dejan en el interior de la iglesia su atuendo y aditamentos sonoros (palo o garrote y sonajas), de la misma manera los músicos mantienen, hasta el final de la celebración, sus instrumentos dentro del recinto religioso.

¹²⁴ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

cuadrilla o en *culebra* (Gledhill, 2004: 87). Un dato interesante, después de todo la danza es un acto preventivo del mal temporal que provocan las ‘culebras de agua’.



Esquema de cuadrilla de la *Danza de Corpus*

Figura 5 Cuadrillas de la *Danza de Corpus*.

Una vez que entran al templo se disponen en dos filas frente a la imagen del santo y esperan a que el violín declare (*tialotipiwalo*) la primera pieza para poder comenzar el *mitotis* (danza). Como mencioné, no entraremos en detalle en la coreografía por carecer de herramientas necesarias para su análisis, sólo me interesa resaltar ciertos movimientos, algunos accesorios escenográficos y el sonido producido por las sonajas pues parece que los nahuas de Cachán proyectan sobre las realidades acústicas y visuales constructos simbólicos.

Las circunvoluciones más complejas son aquellas que combinan filas formando diversas figuras ondulatorias que parecen coincidir con lo que en otras comunidades llaman *culebra*; “el capitán” y “capitana” van al frente de estas tomando en cada pieza actitudes y gestos corporales singulares. Por ejemplo, en la pieza que lleva el nombre de “La Cortesía”, que en Pómaro tiene por nombre “El Machetazo”, hay un movimiento en cuadrilla (las dos filas en posición paralela de frente al altar) en el que todos los integrantes inclinan su cuerpo hacia delante, “como haciendo la reverencia,” dicen los mismos participantes, quedando en un solo pie y con la cabeza gacha al nivel de las rodillas. Es en este punto que dicen que se picotea como pájaro carpintero.

En Pómaro, la cabecera comunal, el fiscal encuentra una analogía de este movimiento de la danza con una práctica para ahuyentar las borrascas o ‘culebras de agua’, después de todo aquí la pieza se llama el machetazo. Dicha práctica consiste en

mandar a dos niños o jóvenes (mujer y hombre) con un machete a un lugar alto, puede ser una loma, y machetear al viento la ‘culebra de agua’ hasta que esta se retire. Otro movimiento interesante se presenta en “La Procesión”, hay un pasaje en esta pieza donde “capitana” y “capitán” se toman del brazo y avanzan semiagachados, “como protegiéndose de una borrasca,” dicen:

Se agachan y van cubriéndose de la borrasca, tiene que subir la cuesta y dar el machetazo en la loma para cortar la culebra, igualito que se hace cuando se nos viene la borrasca en tiempo de aguas. Se manda dos niños a una loma o arriba de una casa y con machetes cortan ‘la culebra’ y así se espanta, deja de llover¹²⁵.

La última figura que me interesa resaltar, y la más importante desde mi punto de vista, es la que se ejecuta con el son llamado “*Inpaxa*”, “La Trenza” o “La Faja”, que consiste en poner en el techo del templo un racimo de cintas blancas o rojas (ocho) que penden hacia el suelo y que cada uno de los danzantes toma, a excepción del “capitán” y “la capitana” que son los que tejen la faja. Los danzantes forman un círculo mientras capitán y capitana entran y salen de éste provocando la rotación entre los miembros de la coreografía de tal suerte que las cintas van trenzando una pretina de arriba hacia abajo. Esta evolución coreográfica tiene para mí una correspondencia con la llamada faja o *paxa* que se pone a los adultos cuando mueren.

¹²⁵ Comentario hecho por Graciano Jiménez Mendoza. El relato y la analogía la he podido corroborar con integrantes de Pómaro, Cachán, Ostula y San Pedro.



Imagen 41 Cintas con las que se teje la faja o *paxa* de la *Danza de Corpus*.¹²⁶

La *paxa* es elaborada con tres listones largos de palma bendita que se trenzan hasta elaborar una especie de faja que amarran a la cintura del difunto y que cuelga hasta el suelo. En la parte que pende se colocan siete botones del mismo material, a los que llaman “los escalones” y que son los que ayudarán al muerto a llegar al cielo. Cabe mencionar que también hay un minuete que se toca cuando se lleva al difunto al camposanto y que le llaman “El Escalón” o “La Escalera” y que tiene la misma finalidad que *la paxa*. Me parece que la figura de escalera o trenza constituye un símbolo de ascensión y descenso que conecta el plano terrenal con el celestial.

Paradójicamente la interacción entre símbolos mestizos y nahuas parecieran converger para dar cauce al buen desenvolvimiento del ciclo, para salvaguardar lo que irónicamente las relaciones entre indígenas y *kixtianos* ponen en riesgo continuamente. La interacción de estos símbolos en la danza y el ritual son en parte una medida que expone una coexistencia necesaria entre nahuas y medio para mantener el buen desenvolvimiento del ciclo, pero también el buen clima de las relaciones entre los hombres, mostrándonos simultáneamente la necesidad mutua que subyace a la convivencia, pero que pone también de manifiesto una contradicción, pues la coexistencia vecinal y el consumo mutuo de los espacios desemboca en el escándalo, en la tragedia y la confrontación.

¹²⁶ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

2.2.4 *La Danza de Conquista, Danzón, Danza de Paloteo o de Hernán Cortés y Malinche*

La *Danza de Paloteo, de Conquista o de Cortés y Malinche* también juega un papel relevante en la celebración del Corpus y San Antonio, aunque debo precisar que ésta no se considera la danza principal del evento. Su organización recae en un comité a cargo de Juana Domínguez. La mayoría de los miembros que la componen son varones, solo una mujer forma parte del grupo, sin embargo, como se verá en las páginas siguientes, ésta tiene un lugar primordial. Justamente, con los personajes de Cortés y Moctezuma, la Malinche conforma una constelación simbólica protagónica.

Cuentan que fue el padre Aurelio Núñez quien, a mediados de la década de 1950, llevó esta expresión coreográfica a San Pedro, de ahí se habría difundido a los demás poblados, aunque hay también quien afirma que ésta pasó primero de Huizontla y Corralitos y de ahí a San Pedro. Sobre lo que sí hay consenso es sobre su origen foráneo, este carácter conferido a la *Danza de Conquista* entra en una tensión simbólica con la Danza de Corpus, a la que se le considera una expresión propiamente nahua; de esta forma, el valor de contraste propio/foráneo consiente elaborar, tanto a sus usuarios como al investigador, interpretaciones y juicios de valor. Ahora, estas exegesis no bastan por sí mismas, deben complementarse con información histórica sobre la región.

A su vez, la puesta en escena de la danza, su mito de origen y el texto del coloquio dejan entrever una serie de capas narrativas que se superponen simultáneamente con discursos y valorizaciones nativas; esto ha favorecido la coexistencia de diversas interpretaciones, aunque en realidad diría que se trata de piezas de un mismo rompecabezas.

Algunos de los comentarios mencionados toman como punto de referencia la historia de la Conquista de México, haciendo énfasis en la lucha armada que sostuvieron mexicanos y españoles. Ahora, los sentidos que le dan a la expresión coreológica sus depositarios ocupan fondos y planos siempre parciales en la composición general del evento que el investigador trata de (re)construir. Hay quienes ven en el complejo dancístico (coreografía y coloquio) una historia que se repite constantemente y que

alude a la lucha por la salvaguardia de los territorios comunales; otras personas en cambio ponen de relieve la imposición o adopción de la religión católica al pueblo nahua”, y otras más hacen hincapié en el encuentro de dos culturas y su consecuencia ineluctable: el mestizaje y la convivencia cotidiana con el grupo “descendiente” de los ibéricos: los *kixtianos*.

Pero al margen de los juicios y sentidos que he podido mostrar, la danza reviste un cariz escénico y coreológico no menos importante, en la que se puede observar una serie de elementos y ejercicios en diálogo constante. Este rubro, más técnico, por llamarle de alguna manera, permite pormenorizar algunos de los componentes de la danza en un plano más bien descriptivo.

Así pues, esta danza consta de dos cuadrillas. La indumentaria de los varones se compone de una faldilla, una capa y una corona de hoja de lata; las tres piezas llevan estampadas franjas horizontales, las del bando mexicano presentan los colores verde, blanco y rojo y la de los españoles rojo y amarillo. Las coronas de unos y otros son abiertas, aunque en el último caso (los españoles) estas muestran una saliente en pico al frente, en tanto a la corona de los primeros se le agregan dos de menores dimensiones a los costados, como se observa en la foto.



Imagen 42 Coronas de la danza de conquista.¹²⁷

Además, los danzantes portan un paliacate rojo en la cabeza con el que fijan la corona, aunque hay ocasiones en que algunos miembros solo traen puesto el paño. En

¹²⁷ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

cuanto al calzado y camisa, estos pueden presentar diferencias en el tipo y corte, no obstante, he encontrado en tiempos más recientes cierta uniformidad. Así, en el ejemplo visual que pongo, puede percatarse, el lector, que el bando mexicano porta una camiseta lisa y calcetines en color rojo, mientras que los ibéricos exhiben las mismas prendas en amarillo. Todos portan huaraches de cuero. En la mano derecha ambos grupos llevan un garrote de madera hecho de árbol de cueramo o igunaero y en la izquierda una sonaja de hoja de lata pintada con los colores respectivos de cada bando.



Imagen 43 *Danza de Conquista*.¹²⁸

La monarca o Malinche viste un vestido blanco con franjas y flecos en amarillo, rojo y verde, combinando los colores correspondientes a cada uno de los bandos en su indumentaria. Lleva calcetas blancas y huaraches, aunque también llega a calzar zapatillas del mismo color. En la mano derecha porta una sonaja en color blanco y en la izquierda un cetro. Finalmente, lleva puesta en la cabeza una corona abierta en albo con tres salientes en pico del que descuelga una pequeña cruz en el vértice frontal.

¹²⁸ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 44 Danzantes frente al altar.¹²⁹

Como mencioné, la danza está compuesta por dos facciones: el mexicano y el español, estos se disponen en líneas verticales quedando la malinche en medio de Cortes y Moctezuma; estos mismos ocupan los puntos de inicio en las filas. El número de integrantes llega a variar, suelen ser doce las parejas que ocupan las cuadrillas, aunque ha habido ocasiones que superan la veintena. El rango de edad de los danzantes oscila entre los 8 y los 30 años.

Al igual que sucede con otras expresiones dancísticas nahuas, a la que ahora hago referencia sus depositarios también suelen dividir sus movimientos, de forma general, en cuadrilla y culebra. El primero refiere a movimientos realizados en fila recta o vertical, y el segundo, a circunvoluciones cuyos desplazamientos coreográficos son más complejos.

¹²⁹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

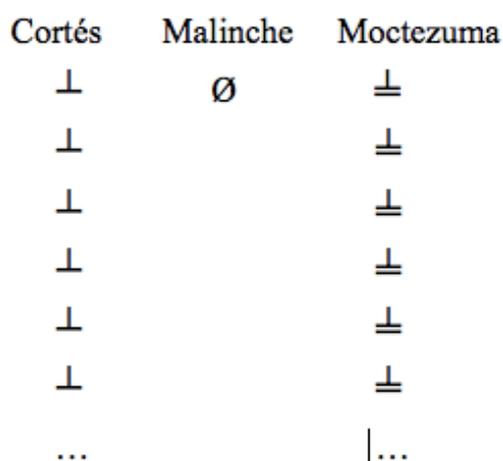


Figura 6 Formación en cuadrilla. *Danza de Conquista o Paloteo*

Sobre la coreografía no he encontrado que ésta haga referencia a elementos o entidades del mundo natural, como sí ocurre con la *Danza de Corpus*. En todo caso, las narraciones y juicios de valor que expresan los danzantes y músicos son de orden histórico, pues concuerdan en que dicha expresión coreográfica trata sobre el encuentro y lucha que mexicanos y españoles tuvieron cuando estos últimos arribaron a lo que hoy es México. Y aunque no he topado muchas referencias explícitas sobre la coreografía, sí se pueden establecer correspondencias entre algunas de sus evoluciones con determinados diálogos del coloquio y con juicios de valor que expresan constantemente nahuas y mestizos sobre sus relaciones vecinales¹³⁰.

Esta superposición de elementos permite otorgarle a la danza varias órdenes de interpretación que terminan por darle composición al cuadro general. Así pues, pienso que aparte de este sentido histórico que fluye en la escenificación misma, esta es capaz de evocar los conflictos interétnicos territoriales entre nahuas y mestizos que se han sucedido desde el arribo de estos últimos a Aquila y Coalcomán.

La agrupación que ejecuta las piezas se compone de un arpa diatónica de 36 cuerdas (divididas en trinos y bordones) dispuestas en un rango de cuatro octavas aproximadamente; un violín, cuya disposición interválica entre las cuerdas está ordenada en una sucesión de quintas justas (sol, re, la, mi), comenzando de la nota más grave a la más aguda; una vihuela y una jarana o guitarra quinta. El primero de

¹³⁰ El coloquio puede leerse en el texto de Sandra Monzoy Gutiérrez, “La danza en San Pedro Narangestil, 2011.

estos dos instrumentos organiza la relación interválica entre sus cuerdas a partir de una distancia de cuartas justas: la, re, sol, si, mi, habiendo una excepción entre sol y si, cuya separación es de tercera mayor. La guitarra quinta, por su parte mantiene la misma distancia entre sus cuerdas, pero a partir de las notas re, sol, do, mi, la, combinando tres cuartas justas y una tercera mayor. La altura o diapasón regularmente se encuentra por debajo del La 440 Hz.

Lo interesante es que, al igual que se mantiene una noción de las danzas a partir del contraste interno-externo, la música mantiene este mismo valor en las representaciones coreológicas. Mientras la *Danza de Corpus* ocupa una dotación de violín y guitarra de golpe, a la cual se le considera nahua, la de Conquista muestra una instrumentación tipo mariachi: arpa, dos violines, vihuela y guitarra de golpe, tradición que, aunque ahora se asume como propia, los músicos más viejos la consideran de ascendencia mestiza.



Imagen 45 Músicos tocando para la *Danza de Conquista*.¹³¹

¹³¹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 46 Instrumentación de la *Danza de Conquista*.¹³²

Las piezas o sones que son ejecutados en la actualidad son pocos, alrededor de diez, dependiendo de qué músico los toque; se cuenta que antes existían alrededor de 65 sones, por lo que la evolución dancística podía durar toda la noche. Como sucede con toda la música nahua, los músicos consideran que las piezas se encuentran constituidas de dos, tres y hasta cuatro vueltas o *tikwipililo*. Algunos nombres que he podido registrar son: “La Entrada”, “La marcha”, “La cruz”, “La Culebra”, “La Salida”, “El Chapulín Panzón”, “El Paloteo”.

La escenificación de la coreografía se realiza frente al altar, de cara a las imágenes. Ante estas se representa, según menciona el propio coloquio, La Conquista de México¹³³; poniendo énfasis en la empresa militar que realizó Hernán Cortés para derrotar a Moctezuma e imponer la fe católica a los naturales, conquistando almas y territorios. Aunque el coloquio da pistas sobre los posibles fines que perseguía su escenificación, de este solo quedan, al menos en Cachán, uno que otro parlamento que atestiguan su presencia en tiempos pasados.

Si bien del coloquio solo persisten algunas frases que son recitadas durante la danza, los parlamentos enunciados de forma reiterativa en cada sección coreográfica pueden llegar a ser significativos, debido a la recurrencia con que se presentan; una de estas

¹³² Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹³³ Algunos colaboradores como Graciano Jiménez Mendoza, Juana García, Julián Tolentino, Natalio Jiménez, Juan García Ayala y Glicerio García Ayala coinciden en señalar que el argumento principal de la danza es contar la historia de La Conquista de México.

expresiones que aparece con regularidad es la siguiente: “¡Guerra, guerra contra los españoles!”. Después de pronunciar esta sentencia con voz fuerte y sonora, las filas marchan con potencia, se preparan para la escenificación de la batalla, se ponen frente a frente y comienza a golpear sus garrotes unos frente a otros.

El coloquio y la coreografía resultan aún más significativas cuando estas se superponen con algunas opiniones valorativas que los nahuas llegan a externar sobre sus vecinos mestizos; y resultan aún más interesantes cuando algunos miembros de la comunidad llegan a articular los posibles significados y valorizaciones de la danza con las relaciones vecinales que han mantenido históricamente con los *kixtianos*.

[...] Sí, esa danza no es de aquí, la trajeron los padres de San Pedro, es viejísima yo participé varias veces, ahora trae esa danza esta mujer [Juana Domínguez] pero antes era pura gente mayor, ahorita hay mucho chiquillo que no hace caso. Esa es la verdadera historia de México, Hernán Cortés y Malinche, hubo guerra cuando vinieron los españoles, aquí había puro natural hubo mortandad. Cortés quería llevarse todo pero los mexicanos aquí le toparon con sus garrotes a como se pudo. [...] No pudo con nosotros, aquí estamos [...] Esa danza es historia, ya no le ponen atención los jóvenes, ahí andan pero ya no dicen el coloquio; antes lo sabíamos, se decía bien las partes, uno estaba atento porque era historia de la religión de cómo quisieron quitarnos las tierras, pero a nosotros nos las dio Carlos V, [...] no, él era natural no era español, ahí tenemos el documento original que nos dio, no nos pueden sacar de aquí; la danza habla de eso [...] sí, también habla de religión, van juntos, pero la guerra con los españoles fue para defender nuestra tierra y ganamos, de aquí no nos sacan, nos ven así mansitos pero todos tenemos fierro[...] Sí, eso te estoy diciendo la danza es historia, ahí está, ves dando garrotazos a naturales y al español como ahora, ahí seguimos mira cómo estamos, ya tenemos a los *kixtianos* aquí. En Tizupa los dejaron entrar y ahora no saben cómo hacerle para sacarlos y aquí ya vamos para allá si no se ponen listos; la muchacha de [...] se trajo un *kixtiano* y ya empezaron los problemas [...]

Puedo percibir en la cita cómo don Graciano Jiménez pone énfasis en la danza como una historia verdadera y cómo ésta representa el choque militar entre dos bandos, el español y el mexicano. La *Danza de Conquista* representa la versión local de un acontecimiento pretérito, pero la interpretación que hace mi colaborador del hecho dancístico resulta relevante para esta tesis porque articula elementos de la narrativa coreológica y del coloquio con conocimientos de la historia regional y experiencias personales, lo que evidencia a mi juicio, que dicha expresión no solo escenifica una versión parcial de un acontecimiento pasado, sino que reconfigura los recuerdos y los actualiza con hechos presentes o del pasado inmediato, los cuales se apoyan en la experiencia que los propios nahuas han tenido con sus vecinos mestizos.

Antes nada más bajaban de los cerros, era pura gente blanca, son su descendencia, esa es su sangre vienen de los gachupines, de los españoles, así se llamaba un rancho allá metido, la mentada Españita, todos esos después se fueron a San Pedro. Muchos de esos quisieron hacer ejido en la comunidad, no los dejamos, te dije, a mí me iban a matar por eso, se la pelaron, ahí quedaron tendidos, la misma gente los mato.

Juana Domínguez, por su cuenta, hace énfasis en el aspecto religioso de la danza, en cómo ésta puede entenderse como un rezo y una ofrenda para las advocaciones religiosas a quienes se les dedica la fiesta. Esta premisa desvela el hecho dancístico como plegaria, rogativa y oblación, teniendo como medio de expresión el cuerpo, el gesto, el sonido y el movimiento.

[...] los más chiquillos no entienden mucho, pero poquito a poco van agarrándole, los más grandes saben que tienen un compromiso grande, no pueden estar echando desmadre deben estar serios mirando a la virgen a San Antonio ellos están ahí nos miran deben saber que estamos aquí por ellos. Si ellos ven que estás ahí todo guangón flojo, pachorrudo que no saltas o no pegas con fuerza va decir ‘no, paque bailas si no traes ganas’, debes cansarte, que te vea que te duele, cómo sudas que te está costando trabajo no vienes aquí a namás a reír. Muchos [de los danzantes] tienen compromiso de salud, le están ofreciendo su sudor, su trabajo por eso están aquí brincando y moviendo

la sonaja pal santo, pero eso no basta hay que hacerlo bien, si quieres curarte debes cansarte, tener tu pensamiento puesto en eso todo el tiempo [...]



Imagen 47 “La Cruz”.¹³⁴



Imagen 48 La cruz, símbolo de la religión y de la guerra.¹³⁵

Puedo percibir en ambos comentarios elementos valorativos que sitúan a la danza como un acto de memoria de las relaciones interétnicas y como una plegaria¹³⁶, cuya eficacia se evalúa por el gesto de los danzantes, por su esfuerzo y disciplina. Pero además de estas posiciones que podríamos pensar como “extremas”, encontramos

¹³⁴ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹³⁵ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹³⁶ Véase Jesús Jáuregui, “El concepto de plegaria musical y dancística”, 1997. Los datos bibliográficos completos pueden corroborarse en el apartado correspondiente de esta tesis.

comentarios que sitúan a la música y la danza en un orden intermedio, o quizá la pfrase correcta sería orden compuesto, pues las interpretan simultáneamente como acto de memoria y como plegaría y don. Al respecto comenta uno de los comuneros:

[...] por eso no podemos vivir juntos, somos diferentes los naturales y *kixtianos*. Nosotros tenemos nuestros modos y ellos tienen otros, ellos vienen de otro lado, traen sus maneras y no se acomodan a las nuestras, no nos acomodamos porque nosotros hacemos las cosas como la tradición y ellos son *kixtianos* porque roban, nosotros no robamos son nuestras tierras y ellos vinieron a quitárnoslas seguimos a lucha y lucha como la danza dándonos garrotazos, es una guerra así estamos hasta parece que no acaba. ¿Cuántos años tiene esa danza? Desde que llegaron los españoles y todavía seguimos peleando, no nos acomodamos nosotros queremos de una manera y ellos quiera a la fuerza otra, lo único bueno de la danza es que trajeron la religión antes éramos brutos y adoramos piedras, estábamos desnudos, nos tapábamos como xayacates con pedazos de vástago. La danza es religión y guerra, nos acordamos de lo que pasó, cómo vinieron a hacer guerra a quitarnos la tierra, cómo mataron gente natural, de eso nos acordamos no se nos olvidan nuestros muertos, aquí están nos ayudan también, por eso la danza es devoción también, también, eso le gusta al santo que es nuestro protector [...] sí, nos protege, si le pides y te comprometes te da, si no, no [...]

En uno de los ensayos que me tocó registrar pude capturar un comentario muy sugerente; durante la entrevista uno de los músicos de la danza comentó, mientras me explicaba qué significaba la Danza del Paloteo, que “ésta es la historia de la religión y la guerra de conquista nahua, la espada es una cruz y la cruz es la espada, es lo mismo”. Puede percatarse el lector, nuevamente, cómo un mismo símbolo tiene un valor doble, o quizá aquí valga la pena caracterizarlo como lábil. Otra opinión, que me parece relevante tomar en cuenta es la que Eulalio Calvillo nos proporcionó en una entrevista. En ésta puede leerse cómo se traslapa el conflicto interétnico reciente con la narrativa local que cuenta que la danza representa la guerra entre españoles y mexicanos que tuvo lugar con la llegada de Cortés a lo que hoy es México.

Ey, sí, toqué para la danza cuando se necesitaba le hablaban a uno, fulano veinte pacá y ahí va uno, es el santo hay que hacer modo de ir [...] es lo que dicen, que la guerra de españoles y mexicanos, ahí andan aventando garrotazos, se dan duro nomás se oye el golpe del paloteo tas tas tas; yo digo que sí, están marche como soldados y luego el coloquio ahí decía las batallas que tenían que hacer, se decía todo el coloquio, la Malinche, Moctezuma, Cortés, Chimal, era bonito, ya no lo hacen, nomás dicen dos tres cosas, ya no dicen el coloquio. [...] yo pienso que Goyo está bien, es un recuerdo de cómo estamos peleados con los mestizos. Esa guerra tiene años, medio nos acomodamos y después ahí estamos peleando otra vez [...]

Al respecto, ahondan Aurelio Victoriano y Natalio Jiménez

[...] esa pregunta que dices es importante, pero no es que estemos peleados todos, también tenemos amigos y familias que se han casado, ya estamos mezclados, la raza se desacomoda por eso también, se vuelven *kixtiañeros*, pero no todos, ves a algunos que les gusta el billete, que roban andan queriendo parecerse con ellos, aquí no, la comunidad manda, no es de que quieras tú y ya lo haces, tú no puedes vender tierra porque no es tuya, es de todos. El señor ese, ya viste, anda viendo donde se mete porque vendió lo que no era suyo, son *kixtiañeros*, ya están mezclados su familia, la raza no piensa; también la señora ésta se trajo marido de afuera y ves el problema, no sabes qué son, lo bueno que tuvo puras niñas, sino de quien va a ser la tierra. Se tenía que ir, esa es la tradición, si traes mujer mestiza te quedas, si traes hombre te vas, se montó en su macho y aquí sigue, por eso las peleas, por eso se desacomodan las cosas, su cría ya no son indios, son indiosmestizos, no sabes cómo van a ser [...]

La charla con mis dos colaboradores despertó interés en la noción de indiomestizo, que ya había escuchado en reiteradas ocasiones, pero a la que no le había otorgado un valor etnográfico. Posteriormente pude constatar que esta se encuentra difundida entre la población nahua. La interacción o la filiación con agentes foráneos, principalmente con sus vecinos mestizos, acarrea, en algunos casos, desencuentros y conflictos debido a que la unión despierta la suspicacia y el imaginario de los miembros de la

comunidad; hay que recordar que el mestizo está estigmatizado como un agente disruptor, capaz de acarrear la desgracia y el escándalo.

No hay que olvidar tampoco que la historia regional está plagada de conflictos políticos que han desencadenado enfrentamientos armados entre ambos grupos, lo que ha llevado a la disolución de algunas comunidades y a la enajenación de una sección importante de los terrenos comunales nahuas de Pómaro. Pero también he encontrado narraciones y testimonios en los cuales se muestra que no se utilizaba la violencia física para expropiar los terrenos de uso común; en estos casos los mestizos recurrían al intercambio de mujeres.

Los mestizos contraían nupcias con mujeres nahuas de dos maneras: pidiéndolas a las familias o raptándolas, en este último caso se forzaba la unión mediante el robo o el estupro. Cuando la situación terminaba en casamiento, los mestizos accedían a beneficios, entre ellos la posesión de tierra. Tomar a las mujeres significaba, hasta cierto punto, tomar la tierra.

Aquí es donde la figura de la Malinche me proporciona pistas para agregar capas interpretativas a la danza. Solo ella es capaz de representar un papel lábil, constituye una figura conciliadora y simultáneamente estigmatizada como “traidora”. Esta cualidad, como se verá, es capaz de proporcionar a los nahuas elementos interpretativos que al complementarlos con sus experiencias personales funcionan de manera ambigua, es decir, que pueden ser interpretados en una gama amplia, aunque restringida. Pueden desatar comentarios negativos y positivos sobre el personaje y lo que representa, a más de otros significados intermedios.

La Malinche siempre va en medio y manda a los capitanes (Cortés y Moctezuma), tiene de los dos por esos trae los colores españoles y mexicanos, está mezclada, es indígena, pero se mezcló con Cortés, por eso manda. Lo veo bonito aunque dicen que fue traidora, yo lo veo bien que está bonita la danza, es para la virgen, para los santos así les gusta [...] Yo creo que ahí están todos, lo que platicabas ayer, estamos los indios, los españoles y los indiosmestizos.

Puede observarse un vínculo latente, sutil, entre la propiedad de la tierra, el matrimonio, la *Danza de Conquista* (sobre todo el personaje de la Malinche) y la restricción que prohíbe que una mujer nahua viva con su marido mestizo en tierras comunales. Esta relación puede pasar desapercibida si no se correlacionan elementos de la danza con otras esferas de la estructura social y de la historia regional, donde las relaciones interétnicas, entre nahuas y mestizos, resultan fundamentales para la comprensión de este grupo étnico.

Pues ahí anda eso que dices, por ahí va, Cortés y Malinche tuvieron hijos, ya no fueron indios, [...] pues indiosmestizos, pero esos se fueron aquí no se quedaron, la mujer esa no estuvo bueno que traicionara su sangre, por eso aquí no entran *kixtianos*, por eso mismo, después van a tener hijos y van a querer tierra y de quién va a ser esto, de ellos o de nosotros y ya vienen las peleas por eso. La Malinche traicionó, se fue por conveniencia [...]

Otro comunero prosigue con los comentarios cuando les pregunto por los casamientos entre naturales y *kixtianos*.

Se permite, tiene tiempo, pero no pueden traer a sus maridos. No son tontos, en San Pedro agarraban a las naturales y primero las violaban, pero después querían casarse con ellas y pues ni modo de decirles que no, la familia quería justicia. A veces se casaban, pero otras el papá o los hermanos lo mataban [...]

La historia de las relaciones interétnicas toca hebras sensibles, heridas que todavía supuran sangre en la memoria de los habitantes de la costa de Michoacán. Sin embargo, también encuentro posiciones opuestas, que miran con buenos ánimos el intercambio parental entre ambos grupos. Es el caso de una de las mujeres de la localidad.

Mi esposo su papá era mestizo, aquí nos juntamos, yo veo que está mejor, la raza se compone ya no es tan bruta, aquí hay mucha superstición por eso vinieron los padres, porque había desorden se hacían cosas que no eran de la religión, estamos ahora mejor [...]

Resultan altamente significativos los datos que arrojan las pesquisas sobre la unión entre nahuas y mestizos, sobre todo porque estas muestran las contradicciones, ajustes y disputas entre ambos grupos étnicos. Una de las mujeres que más colaboró conmigo amplía la información en este rubro, enfatizando los casos en que las consecuencias resultan funestas para una de las dos partes.

Ya estamos muy mezclados todos, ese su mamá era mestiza, la gente blanca se mezcló con la gente y ya traían puro laberinto con eso, unos agarraban naturales otros *kixtianas*, luego luego por eso se descompuso todo, a unas les gustan blancos a otras prietos ya no sabes pa' donde, ahí andan tentando y aunque estén casados van y se meten con una por ahí, por eso hay mucho bastardillo, están un rato ahí las tumban una, dos veces y se van, vuelan pa' su nido y después los hijos qué culpa tienen, se quedan solitos con su mamá; ya si se casan ta' bueno pero si no, ahí andan las pobres criaturas y las mamás después ya es difícil que alguien las quiera, una viuda, una dejada no la arma fácil. Pobre muchacha¹³⁷, ahí la ves con su hijo, no le respondió el compromiso el muchacho, si no se cuida se va a ir por el mal camino.

Las categorías y los comentarios que he mostrado, aunque resultan relevantes, es necesario que los analicemos a la luz de la etnografía y de la teoría. En esta línea de pensamiento debo decir que me parecen sugerentes las acotaciones de Fredrick Barth al señalar que las fronteras étnicas y culturales no son en ningún caso absolutas, estas son relacionales y movedizas. Me ha tocado escuchar a algunas de las personas entrevistadas cambiar su discurso dependiendo de dónde se sitúe y con quién esté dialogando. Personas que se situaban en el discurso como “nahuas de sangre” bajo otras circunstancias pregonaban discursos más conciliadores, asumiéndose incluso como indiosmestizos.

¹³⁷ No he puesto el nombre de la persona en cuestión por tratarse de información sensible.



Imagen 49 Encargada de la danza y danzantes. ¹³⁸

Si la dimensión de contraste *kixtiano*/natural e interno/foráneo fueron relevantes en este apartado, al correlacionar estos haces de relación con datos de los capítulos precedentes se observará que la consistencia de las interpretaciones cobrará profundidad histórica y etnográfica en las conclusiones de este trabajo. El lector podrá percibir, conforme se avance en la tesis, cómo estas categorías de análisis se complementan con la información que he recabado de las Danza de Corpus, la Danza de Xayacates y el Juego o Fiesta de Toros.

3.3 La celebración de *Santos Difuntos: Danza de Xayacates y Juego de Toros*

3.3.1 El Juego de Toros

El *Juego de Toros* y la *Danza de Xayacates* tienen lugar durante la celebración de Todos Santos, en el mes de noviembre, cuando la milpa ya está crecida y la chicharra comienza a dejar de cantar para dar paso a *tonalco* (temporada de secas). Los eventos que se describen en este subapartado coinciden con cambios de cargo y con el reparto de frutos que dan los huertos familiares y que son puestos en el *wende* (ofrenda) para recibir a angelitos y ánimas. Esta oblación es repartida entre vecinos y familiares al término de las actividades rituales.

¹³⁸ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 50 Wende u ofrenda. ¹³⁹

La Toreada se realiza el día primero y dos de noviembre y extrañamente tiene un tema ritual que a primera vista parece desconcertante: la ganadería. Hay que recordar que esta actividad económica, en su versión extensiva, no tuvo lugar sino después de la invasión mestiza, en las postrimerías del siglo XIX. Así que resulta extraño encontrar al ganado y a la actividad pecuaria como expresión ritual en una zona donde la cría de y venta de bovinos tiene poco de existir como medio de producción intensivo, incluso aun hoy sigue siendo ajena a la mayoría de los nahuas.

Así que una actividad ritual a la que se le da el nombre de *Juego o Fiesta de los Toros*¹⁴⁰ llama la atención, más aún cuando se afirma que dicho evento constituye la actividad predilecta por la que los muertos se divierten. En la escenificación, como es de esperarse, pueden detectarse acciones y personajes vinculados a la ganadería. De esta manera los nahuas interpretan, durante la representación, papeles, personajes y trabajos que no les son usuales y que más bien corresponden a los oficios que desempeñan sus vecinos mestizos: caporales, compradores de ganado, vaqueros, abogados, empresarios, jueces, toreros y, más recientemente, sicarios.

¹³⁹ Fotos Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁴⁰ Se conoce con ambos términos a dicha celebración.



Imagen 51 Caporalas con su ganado. ¹⁴¹

Pero dentro del drama ritual aparecen otros protagonistas vinculados a la fauna regional como el tigre, la tortuga, el venado, el zorrillo, el jabalí y el zancudo. Más allá de contextualizar un tipo de ambiente, la escenificación expone una serie de imágenes y sonidos que ponen en acto los modos de relación entre los advenedizos mestizos y el nuevo entorno ecológico al que se enfrentaron al llegar a estas tierras. El ganado parece abrirse paso ante un paisaje inhóspito, transformándolo, arrasándolo con sus pezuñas a pesar del embate de ciertos seres que habitan la sierra y la costa.



Imagen 52 “Toros” intentando entrar a una casa en Cachán. ¹⁴²

¹⁴¹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁴² Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 53 “Toros” abriéndose paso por las calles de Pómaro¹⁴³

En primera instancia parece que el ritual promoviese una inversión o una transferencia de roles: el nahua toma la imagen y las actitudes del mestizo y de ciertos animales que pueden encontrarse en el entorno. Pero además existen otras inversiones o transferencias aparte de las mencionadas, que tienen que ver más con la estructura social de la población. Véase el conjunto:

- a) Los viejos o *yolo de pueblo* otorgan a los jóvenes la potestad de la Encargatura, en tanto la gente de mayor edad tienen que someterse a los designios de los hombres y mujeres de menor edad.
- b) hay una inversión o transferencia de alteridades en dos niveles:
 - 1) los nahuas se “transforman” en mestizos.
 - 2) los nahuas se “transforman” en animales.
 - 3) Las mujeres toman (en caso de asumir el cargo) un rol que tampoco les es muy común: la de dueña o propietaria de cientos de cabezas de ganado y el de autoridad civil. Se podría pensar que someten un proceso de masculinización.

¹⁴³ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

Obsérvese a continuación algunas fases significativas de la representación. La mañana del día primero los organizadores llaman con la campana del templo a reunirse en el palenque. Los organizadores ya debieron haber pedido permiso a las autoridades para efectuar el juego, asumiendo con esto el control y la autoridad durante los días que dura la fiesta. La participación es básicamente masculina, los asistentes se reparten los personajes de “vaqueros”, “juez”, “abogados”, “empresarios”, “toreros”, “tigre”, “tortuga”, “venado”, “zorrillo”, “zancudo”, “toros” y “perros”. La intervención femenina, aunque escasa, tiene un lugar importante cuando logran participar. Es común que su intervención sea con el cargo de más alto nivel, el de “caporal” o “caporala”. Este cargo es exclusivo de los organizadores del evento.

La mañana del día primero de noviembre es utilizada para la elaboración de los toros y demás animales que aparecerán como parte del juego. En el palenque los hombres se encargan de cortar la madera para construirlos. Cada individuo es responsable de elaborar su propio armazón, sólo se les ayuda a los más jóvenes en caso de que tengan dificultades con la fabricación. La intervención femenina, en tanto que la haya, se encarga de conseguir y servir la comida, elaborar rosarios de cempasúchil o ambigua¹⁴⁴ para adornar las estructuras de madera, confeccionando de paso, con el mismo material, otros adornos y disponiéndolos en cuello, brazos, sombrero y bastones de mando. Los bastones son barrotes largos de caña y los portan únicamente las o los “caporales”, pues representa la autoridad.

¹⁴⁴ La expresión lingüística flor de ambigua designa también al cempasúchil.



Imagen 54 “Caporales” elaborando rosarios de cempaxúchitl o ambigua¹⁴⁵



Imagen 55 Elaborando los armazones para los “toros”¹⁴⁶

Como a las dos de la tarde salen alrededor de cuarenta toros (puede variar el número y la hora de salida) formados en dos filas con dirección a la carretera. Las “caporales” van al frente con los bastones de mando y con machete en mano, los “vaqueros” las auxilian arriando el “ganado” con sogas. Por el costado uno de estos va tocando el ‘cuerno caporal’ cuyo efecto produce un sonido grave y ronco que simula el bramido del animal y que vincula inmediatamente al ganado con un sonido.

¹⁴⁵ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁴⁶ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 56 “Caporala” con “toros”, ‘Cuerno caporal’ y “Toros” y “vaqueros” en la carretera¹⁴⁷

Durante el trayecto se suscitan rencillas entre diversos toros y no tarda mucho cuando estos comienzan a correr frenéticamente y a chocar entre sí. “Caporalas” y “vaqueros” tratan de poner orden, los niños que no tienen toro, a los que algunas personas denominan como “perros”, comienzan a torearlos y a hostigarlos de tal manera que llega un momento en que las filas se rompen por completo y los “vaqueros” comienzan su labor más dura tratando de lazar a aquellos que han impuesto el desorden para meterlos nuevamente a la fila.



Imagen 57 Connato de bronca entre “toros”¹⁴⁸



Imagen 58 Niño montando un “toro”¹⁴⁹

Al llegar a la carretera “vaqueros” y “caporalas” logran ponerlos en dos hileras, llevándolos hasta la mitad del puente Cachán, donde los disponen en ambos costados. Una vez ordenados, dos de los vaqueros dispuestos en los flancos del puente sujetan una soga con la que se logra parar los carros y camiones que transitan por la carretera.

¹⁴⁷ Fotos Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁴⁸ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁴⁹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 59 Cobrando cuota a los carros que pasan por la carretera¹⁵⁰

No tarda mucho cuando se escucha que vienen los músicos arrancándose con el *son* del *Toro Viejo*. Las “caporalas” comienzan a organizar el ‘baile de toros’ (fandango de herradero) en plena carretera y a pedir una colecta a los autos que logran detener. Algunos de los sones que se ejecutan están relacionados con el tema de la ganadería: *El Toro Gacho*, *El Toro de Once*, *El Toro Viejo*, *El Becerro*, *El Becerrero*, *La Vaquilla*.



Imagen 60 Baile de “toros” en la carretera¹⁵¹

Aquí se debe recordar que la música de mariachi está vinculada, en parte, al diablo y a los mestizos al igual que la ganadería. La articulación simbólica del sonido con la imagen de los “toros”, las “caporalas” y los “vaqueros” ponen en escena símbolos mestizos, la imagen del otro agresor. Coplas como las de *El Gavilancillo* y *El Toro Viejo* no pueden considerarse, únicamente, fósiles cognitivos de una memoria caduca que se obstina en mostrarnos, mediante música y lírica, elementos del sistema de castas colonial.

¹⁵⁰ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁵¹ Fotos Daniel Gutiérrez, archivo personal.

La vaca era colorada
y el becerrito era moro
y el vaquero maliciaba
que era hijo de otro toro

Por el contrario, el contexto de ejecución y enunciación reelaboran esa información y la actualizan con las experiencias propias que los nahuas han mantenido con sus vecinos mestizos por lo menos desde mediados del siglo XIX; de esta forma pasado y presente se confabulan para mostrarnos la historia y los vericuetos de las relaciones vecinales de dos grupos en conflicto¹⁵².

Una vez terminada la colecta corren el “ganado” hacia la costa, es decir, regresan al pueblo. Las “caporales” y “vaqueros” dirigen nuevamente al “ganado” a su toril, pero para entonces el alcohol ya hizo efecto sobre algunos de los jóvenes que manejan los “toros”. Esto provoca que durante el transcurso las rencillas se susciten con más frecuencia y sean más violentas. En su avanzada hacia la costa se meten a casas, destruyen cercas, pisotean milpas, corretean perros y tratan de embestir a quien se ponga en frente. Al final del día logran llevarlos a una casa que se escogió como redil, ahí dejan las estructuras hechas de madera y cartón para el día siguiente. ¿El *Juego de Toros* simula la investida mestiza a la sierra y costa de Aquila?, ¿acaso *La Toreada* trata de relatarnos la catástrofe del choque y la competencia entre dos modos productivos opuestos?



Imagen 61 Ganado desbocado y Caporales y “ganado regresando de la carretera¹⁵³

¹⁵² Para ahondar en este tema puede verse Daniel Gutiérrez Rojas, “La vida de las palabras. Las coplas mariacheras como expresión de alteridad”, 2018.

¹⁵³ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

El día dos se repite parte del mismo esquema. Llevan los “toros” a la carretera, piden colecta, se hace el baile de toros o fandango de herradero y se echa nuevamente el ganado para “abajo”, dirigiéndolo ahora al centro del pueblo. Durante el trayecto tiene acción el “tigre”, uno de los personajes principales. Su labor consiste en agarrar el mayor número de “reses” y comérselas.



Imagen 62 “Tigre” robando un “toro”¹⁵⁴



Imagen 63 “Tigre” destazando a un “toro”¹⁵⁵

El traje puede ser una piel original de tigrillo del monte o en su defecto se puede sustituir con un costal pintado con motas negras. Este personaje lleva una máscara de plástico caracterizada con rasgos que semejan el semblante del felino. Entre sus manos lleva un bule, el cual está perforado de la base y del que sobresale un manojito de hierbas que se prolongan hasta el exterior del cuerpo. Estas hierbas son frotadas por el tigre con cera de Campeche (comprada o sacada de los panales que abundan en los cocotales y árboles que circundan la población) con lo que logra producir un sonido seco y ronco que dicen simula el rugir de este animal.

¹⁵⁴ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁵⁵ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 64 “Tigre” con bule¹⁵⁶

La tarea del “tigre” no es nada fácil, “toros” y “perros” tratan de impedir de manera violenta que se lleve alguna res. La incursión del felino provoca que el conjunto del ganado entre en desorden y que se susciten peleas entre ellos mismos hasta el punto de destrozar sus respectivas estructuras. Es frecuente que en este tipo de situaciones alguien salga herido y el juego se convierta en verdaderos connatos de pelea. A partir de aquí se crea el momento más álgido de la fiesta.



Imagen 65 El trabajo del tigre consiste en robar reses y no dejarse envestir por los toros¹⁵⁷

Los músicos comienzan nuevamente a tocar sones de mariachi en tanto los “toros” de dispersan por todo el perímetro de la cancha. Bailan, chocan entre sí, corretean a la gente se meten a algunas casas y cometen estropicios. En este momento los “vaqueros” tienen el trabajo más arduo, pues todos los “toros” están desperdigados y tratan de lazarlos desde sus caballos, o a pie. El “tigre” también tiene su mayor actividad durante este momento pues trata de capturar el mayor número de presas.

¹⁵⁶ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁵⁷ Fotos Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 66 La música, el caos y las rencillas invaden la plaza pública¹⁵⁸

En ese instante se instala la mesa del juez; así entran en escena una serie de actores que llevarán a cabo acciones simbólicas significativas. El juez manda traer a personas de la comunidad a las que se les “levanta un acta por haber realizado algún delito”. El juego consiste en mostrar argumentos y contrargumentos; el acusado expondrá todo tipo de argucias para apelar a su inocencia, en contraposición, el juez tratará de engatusar al acusado para llevarlo a la cárcel. Por su puesto, una de las fechorías más habituales que se persigue durante el juego es el de abigeato y el bestialismo.



Imagen 67 “Juez” y acusados discutiendo¹⁵⁹

Llega un momento en que el desorden se extiende por todos lados, los “toros” se pelean entre sí, se destrozan, se arrancan las partes, se despedazan, corretean a los “vaqueros”, y a quien los lidie; el “tigre” roba el ganado, el alcohol promueve que ciertos participantes resulten heridos, el mariachi sigue tocando el *Toro Viejo* y los borrachos una y otra vez hostigan a los músicos pidiéndoles canciones rancheras.

¹⁵⁸ Fotos Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁵⁹ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 68 Cantando 'rancheritas' en la Fiesta de Toros¹⁶⁰

De repente, de diferentes puntos del pueblo comienzan a salir los demás personajes: la “tortuga”, el “venado”, el “zorrillo” y el “zancudo”. Los personajes simulan algún movimiento que caracteriza al animal en cuestión. Cada uno de éstos hostiga a los asistentes que se han congregado en la plaza del pueblo. La “tortuga” aventándoles arena, el “venado” manchándolos con grasa, el “zorrillo” intenta orinar al público con una manguera que sale por la parte trasera de su pantalón y el “zancudo” intenta picarlos. Parece que las marcas dejadas por los animales tienen la intención de señalar prospectos para la compra de los “toros”.



Imagen 69 Animales del monte y del mar: “tortuga”, “venado” y “zorrillo-zancudo”¹⁶¹

Este momento se prolonga por más de una hora, hasta que las “caporales” o “caporales” llaman al orden para que comience la venta. Los “animales” que quedaron en mejor estado son puestos en dos filas sobre la cancha de básquetbol; con este acto da inicio la venta del “ganado”. Este proceso dura entre una y dos horas, pues se tiene que convencer a alguien de los asistentes para que compre.

¹⁶⁰ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁶¹ Fotos Daniel Gutiérrez, archivo personal.

La representación es una exageración de un acto de negociación, pues los dueños, los encargados de la fiesta, y los posibles compradores (empresarios), con sus respectivos abogados, se enfrascan en una discusión que no está muy lejos del desorden que provocaron los “toros”. Gritos, empujones, travesuras y alegatos sobre el estado del “ganado” prolongan la discusión hasta que los “caporales” logran convencer a alguien de adquirirlos; su venta trata de resarcir un poco los gastos invertidos en la fiesta. En el mejor de los casos logran venderlos al mismo precio que los consiguieron, pero en muchas ocasiones las pérdidas económicas van aunadas al cargo.



Imagen 70 Estira y afloja. Vendedores y compradores en el Juego de Toros¹⁶²

Los “toros” simulan ser vendidos siempre en millones de pesos, cantidad real que ningún nahua posee, pero que el juego permite aparentar que cantidades estratosféricas sean manejadas por la población. Así, si alguien ofrece trescientos millones de pesos tendrá que pagar en realidad sólo trescientos pesos. Hay algo de exageración en la venta y en la actuación de los personajes. Finalmente, el juez levanta el acta de compra donde vendedores y empresarios o compradores estampan su firma, con esto “todo queda legal”, comprometiéndose ambas partes a respetar el acuerdo.

Después de esto, los “toros” que sobran son destrozados y quemados, guardando sólo uno o dos para el día siguiente que salgan los xayacates. Con este acto culminan las actividades del día dos y se confirma que hay un nuevo encargado de *La Toreada* para el próximo año. Durante la noche algunas de las personas que participaron se

¹⁶² Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

organizan para comprar alcohol y seguir con la “parranda”. Cerca de las tiendas de abarrotes puede escucharse, hasta altas horas de la madrugada, a los músicos tocar sonos de mariachi, canciones y corridos. La gente que concurre, en su totalidad hombres, se agrupan alrededor de esa música de cuerdas y entre gritos y risas aguardan el alba.

3.3.2 *La Danza de Xayacates*

El día tres de noviembre se espera la salida de los *xayacates*. Su aparición ocurre con la noche. Como pasa con la *Danza de Corpus*, no hay un consenso de qué o quiénes son. Hay quien los relaciona con seres de la noche: roñosos y hechos de basura. Hay también quien dice que son las almas que vienen de *Turícuaro*; otros en cambio suponen que son seres que se encargan de llevarse de regreso a las almas, de sacarlas del pueblo. Por otro lado, hay quienes suponen que son los ancestros, los antiguos. Y finalmente, hay otra versión, que es la que más me puede servir, que vincula a los *xayacates* con el tapacaminos y el tecolote, ambos pájaros nocturnos.

[...] los dos [tapacaminos y xayacate] están pachonudos y feos, solo los puedes mirar de noche de día ni se aparecen. Ahí lo ves se pone en los cruces con sus plumas feas como breña, todo desbarajustado, como no es bonito me figuro que no quiere que lo miren. Así son los *xayacates*, fíjate bien [...]

En realidad, todas las versiones apuntan a una sola dirección, pero es la afirmación que los vincula con estos dos pájaros la que permite aclarar la incógnita. Si volvemos la mirada sobre el relato que cuenta la historia del origen de la *Danza de Corpus* se verá que en la narración es el tapacaminos quien le presta las plumas al pájaro carpintero para enseñar la danza; y éste por alguna causa no se las regresa. Hay que recordar también que es el paxacual o tapacaminos quien sale por las noches a gritar que le regrese su plumaje. De éste dicen que es un pájaro feo, cuyas plumas se relacionan con el traje del *xayacate*. Así, tanto el *xayacate* como el tapacaminos o paxacual son vistos como seres que habitan la noche, y cuyos “ropajes” se asemejan.



Imagen 71 Xayacates: seres de la noche¹⁶³

De esta manera, el relato parece complementarse. La *Danza de Corpus*, la *Danza de Xayacates* y el *Juego de Toros* forma un correlato que da cuenta, por un lado, de los modos de relación que se han dado a lo largo de la historia entre pueblos vecinos y medio ambiente, y por el otro, nos habla de cómo se introducen en los rituales agrícolas símbolos externos para mostrar la imagen de un cambio en los modos de relacionarse con el espacio revelando una cosmovisión dinámica y flexible que nos permite vislumbrar cómo los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida los humanos. (*op. cit.*, Broda)

La danza dura relativamente poco, una hora aproximadamente. Los jóvenes y niños comienzan a reunirse alrededor de las ocho de la noche. Primero en las huertas de plátano de donde arrancan hojas de vástago para su indumentaria. Después, marchan hacia un lugar cerca de la Encargatura del Orden donde abundan los árboles de cueramo, que al igual que el vástago sirve para cubrirse el cuerpo. Es un momento lúdico, donde la broma y la sanción se conjugan.

¹⁶³ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 72 Xayacates: juego y risas el 3 de noviembre¹⁶⁴

Un elemento ausente en Cachán, pero todavía presente en otras poblaciones nahuas es la sonaja, cuyo sonido, como ya mencionamos, se relaciona con la chicharra. Sin embargo, los ancianos todavía recuerdan que los xayacates salían con unos bastones de los cuales pendía una pequeña sonaja. Esto en Pómaro toda vía se encuentra presente. Lo que permite hacer el puente con la idea nativa de que es la chicharra quien anuncia y despide *xupanda*. En cierta medida *xupanda* es el tiempo de la chicharra.

Logran reunirse casi medio centenar de jóvenes, el “capitán xayacate” o encargado ordena a estas criaturas alinearse en dos filas y los lleva, con ayuda de los “vaqueros”, hasta un punto relativamente alejado del centro de la población. Esta acción resulta aún más difícil que lidiar con los “toros”. Pues de los xayacates, dicen, son “más desordenados y de difícil entendimiento”.

Para este momento se sacan dos toros, los que hayan quedado en mejor estado del día anterior. Dos hombres los montan sobre sus hombros y se colocan uno al frente y otro al final de las filas que han formado los danzantes; junto con “caporales” y “vaqueros” tratan de controlarlos. Estos últimos crean un cerco con sus sogas tratando de contenerlos aventándolos hacia el centro de la Encargatura. Una vez controlados, los músicos comienzan a tocar los sones de xayacate con violín y guitarra de golpe. Las filas avanzan bailando hacia el centro de la población, al frente de ellos va guiándolos un toro y atrás va otro, ambos bailando e intercambiando posiciones.

¹⁶⁴ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.



Imagen 73 “Toros”, “xayacates”, “vaqueros” y músicos¹⁶⁵

Recorren todo el perímetro del centro de la Encargatura. Durante todo el recorrido los xayacates van haciendo bromas a quien se les atraviesa, además de provocar estropicios en casas y tiendas; los dueños de estas para contenerlos les arrojan dulces, lo que provoca mayor descontrol pues todos los participantes corren y luchan por quedarse con la mayor cantidad de golosinas. En momentos como estos, los “vaqueros” tratan de controlarlos y lo hacen nuevamente con una soga creando un anillo alrededor de ellos, alejándolos de locales y casas. De algunos de los solares por donde pasan salen personas gritando ya tian pa *Tiricuario*, ya tian pa *Tiricuario* (ya se van para *Tiricuario*, ya se van para *Tiricuario*), pues parece ser el momento en que vuelven a su morada.



Imagen 74 Enfrentamiento entre “toros”, “vaqueros” y “xayacates”¹⁶⁶

¹⁶⁵ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

¹⁶⁶ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

Una vez en el centro del pueblo se comienza a fraguar la candidatura de un posible “capitán xayacate” que se encargue de la organización para el próximo año. Se escuchan por todos lados los posibles candidatos hasta que dentro del bullicio se delibera, a partir de defectos y virtudes, la candidatura: si es adicto, si es fuereño, si tiene dinero, si no coopera con el pueblo, etcétera.

Poco a poco el rumor de un nombre comienza a crecer hasta que de repente se escucha en voz alta el nombre del elegido y todo mundo emprende la carrera hacia la casa del nuevo capitán. Una vez que llegan al lugar, los xayacates dejan todo su ropaje, o basura, como ellos mismos le dicen, como señal de que se le ha designado el cargo para el año próximo. Después de esto, las “caporales” regresan a sus casas, el nuevo encargado quema públicamente los trajes que le dejaron en su casa y los hombres se quedan bebiendo el ponche que sobró de los días anteriores, no es poco frecuente que este acto dé inicio a una noche de juerga y de parranda.



Imagen 75 Hoguera hecha con el ropaje de los xayacate¹⁶⁷

La figura del xayacate parece erigirse como una imagen del pasado, cuyo ropaje tiene un olor añejo y vetusto que parece mostrarles a los nahuas el camino de la norma y la sanción.

Vemos que al integrarse a la escenificación personajes, acciones, roles y símbolos parecerían que éstos narraran un drama histórico y ecológico que muestra no sólo los

¹⁶⁷ Foto Daniel Gutiérrez, archivo personal.

modos de relación que han tejido nahuas y *kixtianos* con su entorno, sino la de una relación que se ha basado en la competencia mutua por los espacios y la materia prima. Sin lugar a dudas, las imágenes y sonidos que se desprenden de las representaciones rituales escenifican un espacio en el que las fuerzas sociales, ambientales y extrahumanas actúan y se relacionan mostrando una idea y una imagen del cambio ecológico y cultural desembocado a raíz de la llegada de los *kixtianos*. La representación, pues, parece traer a colación las vicisitudes de un territorio compartido, contenido, consumido y explotado.

Hasta ahora he podido constatar una serie de valores que me han permitido sostener y reelaborar mis hipótesis. Por lo pronto doy por terminado este apartado para dar paso a las conclusiones, en estas trataré de sinterizar, sucintamente, los problemas y proposiciones principales de la tesis para derivar las interpretaciones a las que he llegado en esta investigación.



Conclusiones

Las cuatro expresiones rituales sonoro-quinésicas que analicé: *Danza de Corpus*, *Danza de Conquista*, *Juego de Toros* y *Danza de Xayacates*, escenifican las relaciones que los nahuas de la costa han mantenido, en el devenir del tiempo, con su medio físico y social. Todas estas representaciones componen un correlato coreológico y musical que muestran, en su ejecución, las continuas disputas y alianzas entre nahuas y mestizos por el territorio, pero, además, evidencian los vínculos que las comunidades indígenas han fomentado con su hábitat, dejando entrever los cambios sociales y ecológicos derivados del choque entre dos modos diferentes de concebir, organizar y consumir el espacio costero.

Del rito mismo emergen imágenes (sonoras y visuales) que ponen en escena información correspondiente a versiones de eventos pretéritos locales que, a su vez, se combinan con las experiencias personales que han tenido los propios nahuas con los mestizos y la ganadería. En este sentido, las expresiones rituales no sólo recrean y transmiten una imagen y una idea de sus vecinos mestizos o, incluso, la suya propia, difunden, además, las representaciones sociales de un paisaje transformado que no ha hecho más que develar las diferencias entre nativos y avecindados, las maneras en que cada grupo se relaciona con su entorno.

En consecuencia, y sabiendo de antemano que la actividad pecuaria extensiva fue una estrategia productiva llevada por los *kixtianos* a la costa que sirvió, además, como táctica de colonización de los territorios comunales, puedo afirmar que ésta repercutió en algunas formas de expresión ritual de tipo agrícola relacionadas con el mantenimiento del orden ambiental y territorial nahua y, por consiguiente, logró fijar en los rituales descritos elementos sonoros y visuales que pudieran actuar como mecanismos mnemónicos del conflicto territorial y ecológico que dio inicio en 1871. La incorporación de estos elementos visuales y sonoros en la música y la danza tiene como finalidad representar los cambios sociales y la transformación del paisaje agrario que derivó de la disputa por el espacio costero y serrano. Con esto logra, además, transmitir en el tiempo una versión de la memoria del desencuentro cultural, legitimando la imagen del indígena como el auténtico propietario de la tierra y estigmatizando al mestizo y al ganado como agentes disruptivos y peligrosos capaces de disolver los lazos comunitarios.

La continua fricción que se ha sucedido a lo largo de los años favoreció la reelaboración de escenificaciones rituales como el *Juego de Toros*, la *Danza Conquista* y la *Danza de Corpus*, y permitió que se introdujeran nuevos símbolos con el objetivo de exponer no sólo a un mestizo depredador o a un nahua que preserva el entorno pero que cada vez se amestiza más, sino la trayectoria de un cambio cultural y ecológico que se veía inminente, resultado de un nuevo contacto entre mestizos y nahuas¹⁶⁸.

Cuando los nahuas suplantán la identidad de un otro, exagerando sus ademanes y gestos, marcando con descaro aparentes defectos dentro de las escenificaciones descritas, asumo que se está llevando a cabo un proceso de cismogénesis o de diferenciación étnica (Bateson, 1990), que da pie a que los participantes y miembros en general de la comunidad elaboren contrastes significativos con sus vecinos mestizos, pero también con entidades animales y extrahumanas. Este tipo de inversiones rituales expone al extranjero como una amenaza, como un agente que seduce a los más jóvenes y a los incautos y que confronta las normas de la tradición. Pero, además, suponen un intercambio incesante entre las comunidades nahuas y el cosmos, aun con aquellos pueblos que habitan en los confines del mal: los mestizos.

El mal parece ser lo extraño, lo ignoto, que amenaza con inmiscuirse en las poblaciones para destruirlas. Sus símbolos y prácticas son expuestos en la vida cotidiana y exagerados en los rituales, no sólo como una forma de aprendizaje del otro invasor, por el que se logra transmitir una imagen del advenedizo, sino para que en su transcurso dibuje el trayecto de la diferencia, logrando cartografiar así una frontera vulnerable, un cerco¹⁶⁹, consiguiendo con esto asignarles a los extranjeros un lugar en ese límite, el espacio óptimo para el intercambio y la diferencia.

Sonidos e imágenes se conjugan para funcionar como dispositivos capaces de despertar en el auditorio emociones y reminiscencias a partir de información que pone

¹⁶⁸ La escenificación coloca en el centro de su ejecución las antinomias ideológicas a la par de la acción y la estructura social, con lo que logra disolver la dicotomía entre acción y creencia emanadas del ritual, pero no la resuelve; de su incapacidad misma emana la discrepancia y su adecuación, pero nunca el consenso.

¹⁶⁹ Aquí utilizo el término cerco en función de los sentidos sociales que los nahuas de la costa le han asignado a esta palabra en contextos rituales, es decir, como un hito que separa formas de vida.

en escena el juego, la música y danza. Estas expresiones fijan y transmiten dicha información, pero también apelan a los sentimientos personales para que los recuerdos manen con fuerza y actúen eficazmente en contexto, articulando versiones de eventos antiguos con su presente y su pasado.

Así pude determinar, mediante procedimientos etnográficos, teórico metodológicos e interpretativos cómo la ganadería extensiva motivó la incorporación de símbolos sónicos y visuales, considerados mestizos, en ritos agrícolas vinculados a la protección y defensa del territorio y medio ambiente. Con esto, los nahuas lograron escenificar dicha querrela, pero además consiguieron mantener en el tiempo, e inculcar en las generaciones jóvenes, una versión de esa memoria del desencuentro, legitimando la imagen del indígena como el auténtico propietario de la tierra.

Durante el trabajo que llevé a cabo pude modificar mi hipótesis principal, pues ésta afirmaba que las escenificaciones musicales y dancísticas constituían solo prótesis de la memoria. Sin embargo, la investigación logró proporcionar información etnográfica con la que pude confirmar que, por si fuera poco, estas expresiones sonoras, visuales y kinésicas expresan, simultáneamente, las relaciones actuales con sus vecinos mestizos, lo que consiente que el recuerdo se vaya modificando o adecuando constantemente a las situaciones presentes. Incluso pude ir más allá, afirmando que las escenificaciones aquí tratadas sirven para plantear escenarios futuros, pues el ritual favorece la reflexión de los participantes con base en situaciones actuales.

De esta manera los músicos y escuchas replantean su existencia mirando al pasado a partir del presente, procurando vislumbrar un posible futuro. De esta adecuación deduje que las unidades de escucha y observación examinadas componían una especie de mecanismo cultural lábil, que lo mismo sirve para expresar una memoria que para mostrar las relaciones presentes entre los dos grupos en conflicto.

Pero al margen de estas conclusiones generales, quisiera reparar, también, en algunos símbolos y acciones rituales que pude caracterizar durante mi investigación. La interpretación de estos quizá abone a la comprensión de mis resultados, o al menos pueda servir para guiar al lector en esta espesa “selva de símbolos”.

La escenificación del *Juego de Toros* y de la *Danza de Xayacates*

El juego tiene diferentes acciones significativas, pero a mi juicio las principales y las que se repiten continuamente son las siguientes:

- a. Cuando el “ganado” invade casas, solares, huertos y sembradíos del pueblo causando daños a sus propietarios.
- b. La escenificación del “Baile de Toros” o del “Fandango de Herradero” donde corre el alcohol, la pendencia y el conflicto entre los participantes.
- c. La intervención del “tigre”: donde éste roba las “reses” y los “toros” tratan de embestirlo asestándole duros golpes. Al final se le da muerte o simplemente el tigre se repliega al monte.
- d. La “Venta de Toros”. Esta acción pone fin a la escenificación ritual. Se disponen en el centro del pueblo los “bovinos” que han quedado en mejor estado y se trata de persuadir a quienes se encuentran presentes de que los compren. Quien los adquiere se compromete a realizar la fiesta para el siguiente año. Pero lo interesante es que el nuevo carguero sabe de antemano que es una mala inversión económica pues la fiesta acarrea gastos y tiempo.

Mi interpretación del *Juego de Toros* y de la *Danza de Xayacates* fue que este complejo de escenificaciones ponía en acto el proceso de ganaderización de la comarca, así como las consecuencias negativas que ésta tuvo para los nahuas y su entorno: la expoliación de sus terrenos serranos, la modificación del paisaje agrario y el despojo de recursos que les proveía el medio ambiente.

Cuando el *Juego de Toros* muestra cómo el “ganado” se mete a casas, solares, huertos y sembradíos causando estragos a los habitantes del pueblo, lo exhibe como un arma de colonización de las tierras comunales indígenas. Cuando el juego pone en escena acciones relativas al fandango: donde se toma en exceso, se baila con desenfreno al son del mariachi y se da carta abierta a la pendencia se muestra al mestizo como un ser sumido en el desenfreno. Cuando el juego escenifica la lucha constante entre el ganado y el tigre, se exhibe la confrontación entre el sistema ganadero, el hábitat costeño y el sistema milpero nahua.

Cuando se realiza la compra de los “toros”, que a pesar de dar prestigio al carguero le resulta un gasto oneroso, se trata de hacer visible a todos los partícipes cómo la ganadería implica una deuda, una mala inversión de la que pueden no salir bien librado, como aquellos nahuas ganaderos que decidieron empeñar su alma a cambio de recuas de bovinos y de fortuna. Cuando el toro y los vaqueros sacan a los *xayacates* del pueblo se muestra como el modo de vida mestizo está desplazando el modo de vida nahua.

Pero además existe una interpretación más, y es que quizá el ritual, además de exhibir al ganado como algo nocivo de lo que se debe alejar todo miembro de la comunidad, esté preparando a los futuros nahuas para incorporar la actividad pecuaria a su modo de vida. En este caso, el ritual, sus acciones, sus símbolos y sus objetos estarían funcionando como elementos lábiles, capaces de actuar de múltiples maneras, incluso de forma contradictoria.

La chicharra-sonaja

Según cuenta el relato mítico, la chicharra crea la música de la danza de Corpus, pero lo relevante es que, al mismo tiempo, se tiene la idea de que la chicharra anuncia, atrae y despide las lluvias. En la *Danza de Corpus*, que constituye ante todo un acto de petición de lluvia y de buenos temporales, aparece representada como sonaja; en tanto en la *Danza de Xayacates*, realizada el mes de noviembre, vuelve a aparecer, pero ahora despidiendo y clausurando la temporada de lluvias. De este modo, el sonido de la sonaja es una metáfora del chillido o canto de la chicharra, lo que pone en evidencia que la danza y la música componen un acto propiciatorio para el buen desenvolvimiento de los ciclos ambientales y comunitarios.

Por otro lado, también he comprobado que la sonaja forma parte de los objetos mortuorios que se colocan en el ataúd de los infantes muertos. No se puede negar que la sonaja que representa a la chicharra es un símbolo sonoro y visual que aparece en los momentos de transición o de transformación: en la narración funda y marca el momento en que los nahuas adquieren la música, en la *Danza de Corpus* indica el inicio de las lluvias y con la salida de los *xayacates* en noviembre se da por sentado la

clausura *xupanda*. Finalmente, en los funerales, la chicharra-sonaja, marca el paso de un estado biológico a otro: la transición de la vida a la muerte.

La “sonaja-chicharra” se convierte así en un símbolo indispensable para los momentos de transición. ¿Por qué un elemento sonoro juega el papel de “litoral” ?, ¿por qué funciona como eje articulador entre dos cosas diferenciadas: ¿vida y muerte, lluvias y secas? Esta es una pregunta que trataré de responder en otros trabajos.

La Malinche

La Malinche, como muchos personajes-símbolo, tiene un valor anfibológico; en Cachán los discursos sobre su figura varían, sin embargo, me interesa rescatar el vínculo que algunos lugareños establecen con el personaje histórico de “Doña Marina” que aparece en el coloquio de la *Danza de Conquista*, así como con la noción de indiomestizo que se encuentra conectado a este mismo personaje.

El binomio cobra sentido no solo por lo que se dice sobre este asunto, sino porque su valor interpretativo cobra profundidad al correlacionarlo, primero, con la norma que restringe que las mujeres nahuas, casadas con hombres no indígenas, vivan en la comunidad y, segundo, con las prácticas que llevaron algunos migrantes no indígenas para hacerse de tierras en los pueblos costeros.

La Malinche, pero sobre todo su descendencia es, en cierta medida, la representación del indiomestizo, resultado de la convergencia de dos culturas. Esta, la Malinche, al igual que su estirpe es juzgada por sus actos: haberse entregado al español y haber traicionado a su sangre. ¿Quién es su descendencia? Pienso en lo particular que son los indiosmestizos. Como su ascendente simbólico, los indiomestizos son vistos con las mismas reservas, pues se considera que son capaces de entregarse al mestizo y de traicionar a su estirpe. No son naturales ni mestizos, siempre queda la duda de lo que representan realmente. Como René Girard lo ha apuntado, la indiferenciación siempre trae desconcierto y desconfianza pues se teme a aquello que no puede clasificarse dentro de los marcos culturales.

Los hijos de Malinche son resultado de la violación del español, de Cortés; los indiosmestizos son consecuencia de la unión violenta entre mestizos y nahuas. Si Cortés obtuvo beneficios de su vínculo con Malinche, los mestizos pueden, no en todos los casos, conseguir subvenciones al casarse con mujeres nahuas. La malinche es la tierra violada y usurpada, primero por Cortés y después por los mestizos.

La figura de Malinche se constituye como un símbolo lábil y de transición, el puente que une y separa a dos culturas. Si bien es cierto puede pensarse que este personaje “traiciona” a su gente, lo cierto es que, al mismo tiempo, es quien los salva, mostrando el único camino para sobrevivir: el mestizaje. Cabría decir, junto con Serge Gruzinski (2000), que los mestizajes "no son nunca una panacea: expresan combates que nunca tienen ganador y que siempre vuelven a empezar. Pero otorgan el privilegio de pertenecer a varios mundos en una sola vida..."

Los sones de mariachi y la ganadería

La lírica mariachera se advierte como uno de los elementos más sugerentes de la tradición nahua. Esta no puede analizarse al margen de los modos productivos que la conformaron, ni de las relaciones de producción que de estos derivaron. No debe sorprender entonces la presencia constante de sones que aluden a la vida pecuaria, a las acciones propias de esta actividad y a los sujetos que la practican. Tales condiciones materiales favorecieron la circulación y reproducción en el tiempo de temas, ideas, estereotipos y acciones de una población variopinta (multiétnica).

El “Caporal”, “El Toro Viejo”, “El Toro Rabón”, “El Toro de Once”, “El Becerro” conforman parte de ese corpus de coplas que exhibe, por un lado, siempre que se presenten las condiciones objetivas, una memoria del antiguo régimen de castas, y por el otro, las relaciones interétnicas emanadas de la invasión mestiza a los territorios “indivisos” que pertenecen a las poblaciones originarias. En otras palabras, los sones de mariachi con tema ganadero dan cuenta de la confrontación entre dos estilos diferentes de producción del espacio: el nahua y el mestizo.

Así, como lo he constatado en la etnografía, ciertas coplas pueden llegar a constituirse en auténticos vehículos de comunicación, a través de los cuales algunos miembros del grupo nahua del municipio de Aquila logran estructurar significados sociales y codificar información concerniente a las relaciones interétnicas que han tejido con agentes externos, principalmente con sus vecinos mestizos o *kixtianos*, aunque también entran a saco funcionarios del Estado, turistas, investigadores de centros universitarios y empleados de compañías privadas.

El mestizo

La figura del mestizo está compuesta por una serie de imágenes y significaciones que conforman una constelación; como tal, su examen no se puede efectuar aislando sus elementos compositivos, por el contrario, para tener una idea cabal de su figura se debe poner atención a las relaciones que muestran las partes constitutivas de dicha constelación, y que son las que, a final de cuentas, darán razón de su estructura. Así, la figura del mestizo se compone de atributos que están sujetos a ciertas características que lo identifican, por ejemplo, la ganadería. Esta actividad, como ya lo mostré, fue introducida y difundida en la región por migrantes provenientes, en su mayoría, del noroeste de Michoacán lo que ocasionó que se talaran los bosques y que el espacio ocupado se cercara con alambre de púas para los hatos bovinos.

Por si fuera poco, esto provocó que se implantara un modo de vida fundamentado en la propiedad privada y el trabajo monetario, el cual contrastaba con la propiedad comunal nahua y con sus formas de sustento: la agricultura, la cacería y la recolección. Todo lo anterior provocó fricciones y disputas que derivaron, en no pocas ocasiones, en el derramamiento de sangre y la expoliación de los territorios indígenas. No resulta extraño, en consecuencia, que la imagen del mestizo esté asociada a la del diablo, debido al peligro y a la catástrofe que, según los propios nahuas, uno y otro acarrearón al llegar al municipio.

La música de mariachi, al menos entre músicos de edad avanzada, estaba vinculada al diablo y al mestizo. De hecho, existe una narración que explica el origen de la violencia que se suscita en los fandangos mariacheros. En este relato, el diablo hace

su aparición en forma de mestizo, con traje de catrín o de charro, esto depende de quién cuente el relato. Montado en un caballo llega al fandango y mete su cola en la jarra del café, los asistentes que toman posteriormente de ésta pierden el control de sí mismos, como si estuvieran embriagados, lo que provoca una pelea que deriva en el homicidio de algún comensal. El ganado, el charro, el catrín, el mariachi, el diablo, el dinero, la cerca de púas y la propiedad privada son símbolos intercambiables (paradigmáticos) que insinúan en sus contextos de aparición una alteridad peligrosa: el mestizo.

El estructuralismo de Roman Jakobson y de Claude Levi-Strauss han propuesto, cada uno en su campo respectivo, que la mente es capaz de abstraer símbolos que actúan como claves o guías culturales en contextos específicos de la experiencia humana. Estos símbolos, como señala, acertadamente, Steven Feld, son proyectados sobre un eje vertical o paradigmático que permite a los involucrados producir significaciones similares con formas diferentes. Esto es, precisamente, lo que sucede con las figuras que connotan la imagen del mestizo.

Maíz/jaragua¹⁷⁰, agricultura/ganadería, milpa/hato,

Una constante que da congruencia a las significaciones musicales y dancísticas estudiadas en la tesis es el contraste y lucha entre formas productivas y modos de organizar y consumir el espacio por parte de los grupos sociales analizados. Las diferencias emanadas de esta competición entre formas de vida conducen a correlacionar no solo prácticas, sino objetos-símbolo. De tal suerte que las relaciones maíz/jaragua, agricultura/ganadería, milpa/hato me han permitido construir un edificio interpretativo en las pesquisas, dando volumen a las prácticas dancísticas y musicales.

¹⁷⁰ En la región que estudio, se le nombra jaragua a una de las especies de gramíneas que se utiliza para producir forraje para el ganado.

Mariachi/Danza, *Danza de Corpus/Danza de Conquista*

Estas series de contraste, que se muestran en el título del párrafo, las he podido construir con información etnográfica y con principios teórico-metodológicos. Dichos contrastes me han permitido determinar tipos de relación y elaborar campos clasificatorios de acciones musicales y dancísticas. Bajo ciertas circunstancias, las relaciones que manan de las series de contraste Mariachi/Danza y *Danza de Corpus/Danza de Conquista* han facilitado las interpretaciones de la música y de las acciones coreográficas tomando como base de significación los contrastes nativo/fuereño, nahua/mestizo y propio/ajeno.

Inpaxa (La faja, la trenza, la escalera)

Una de las imágenes que aparece constantemente en diferentes contextos sociales es la faja, a esta misma figura se le puede transponer el nombre de escalera o la trenza. En el caso que me ha competido estudiar, ésta aparece como imagen y como nombre de dos piezas musicales. En la danza, el nombre designa por igual un objeto, una coreografía y una melodía; simbólicamente conecta o enlaza el arriba y el abajo, el plano celestial y el terrenal.

En los ritos mortuorios, a los difuntos se les ata, a la cintura, una especie de cinto (*paxa*, faja o trenza) hecho de hojas de ‘palma bendita’, a la cual se le adhieren siete botones del mismo material y que dan en llamar los escalones o la escalera. Para los nahuas este objeto ayuda al finado a llegar, sin inconvenientes, al lugar de los muertos. Cada botón hace alusión a los ahijados que tuvo en vida.

También existe un minuete al que llaman el escalón o la escalera, esta pieza se ejecuta justo cuando se introduce el cadáver a la fosa donde quedará sepultado. Los propios músicos, y aún personas ajenas a este oficio, me han comentado que esta pieza tiene la misma función que la faja que se ciñe a la cintura de los difuntos. En este sentido puedo concluir que las tres acepciones son estructurales (como parte de la danza, como objeto fúnebre y como pieza musical). Constituyen un símbolo de ascensión y

descensión que conecta dos planos diferenciados. Es también un símbolo de transición.

Pájaros, danzantes y muertos

El pájaro carpintero dio a los nahuas la *Danza de Corpus*, por eso, a consideración de mis interlocutores locales, los danzantes portan los mismos colores de dicha ave en su indumentaria. Pero el traje, además, aparece como vestimenta para los párvulos que mueren. Así, el infante muerto es un danzante y un pájaro. Al escuchar la música de Corpus y al observar el vestuario y las evoluciones coreográficas, las madres y los padres que han perdido algún hijo o hija los rememoran.

Matar a la culebra

La *Danza de Corpus* es un acto de petición de lluvia y de prevención de los malos temporales. Ésta trata de evitar a toda costa la aparición de ‘culebras de agua’ que destruyan los sembradíos. Por eso sus miembros, entre otros tantos movimientos dancísticos, realizan un gesto que simula un machetazo que aparenta cortar la ‘culebra de agua’. La muerte simbólica de ésta constituye un acto preventivo. Esta acción se corresponde, como ya lo mencioné en páginas ulteriores, con otra práctica no ritual que tiene la misma función. Cuando hay una tormenta de dimensiones mayores se manda a dos jóvenes (hombre y mujer) con machete en mano a una loma, o cualquier sitio elevado para que macheteen al viento y trocen así la ‘culebra de agua’. Un dato etnográfico importante que debo resaltar es aquel que señala que la imagen de la víbora o de la culebra está asociada también al mestizo.

Matar al toro (o a la vaca) y comer su carne

La ingesta ritual de la carne de res compone un acto significativo para el trabajo que presento. Siendo el ganado un animal cargado simbólicamente de atributos mestizos, propongo que este alimento sea considerado dentro de la fiesta como un tipo de

antropofagia simbólica. Dejar entrar al enemigo, comerlo de forma figurativa implica cargarse de su fuerza, crear “anticuerpos culturales” los cuales permiten a los nahuas resistir la peligrosa cercanía vecinal con los *kixtianos*.

Mestizo, culebra, ganado

Esta trilogía simbólica emerge una y otra vez en los rituales nahuas, tanto los que se ejecutan en tiempos de lluvia como en aquellos que aparecen durante ‘las secas’. Sostengo que, al introducir, en este tipo de escenificaciones, sus respectivas figuras, los nahuas están poniendo en un mismo nivel a los tres personajes: constituyen símbolos de alteridad intercambiables. Por eso, el mestizo también aparece como culebra en diferentes relatos costeros señalando una relación de diferenciación.

Cismogénesis,

El término cismogénesis fue empleado en antropología por Gregory Bateson para designar un tipo de travestismo que llevaban a cabo los iatmul en algunas de sus ceremonias. Este tipo de inversiones, en las que un sujeto toma el papel de otro, no debe pasar desapercibido. En el caso de la *Fiesta de Corpus* y *Santos Difuntos* identifiqué las siguientes transformaciones: humano-humano (nahuas en mestizos), humano-extrahumano (humanos en pájaros y humanos en antiguos), humano-animal (humanos en “toros”, “tortugas”, “jaguares”, “zorrillos”, “moscos” y “venados”), roles de género (la mujer se convierte en “caporala” mestiza dueña de cabezas de ganado con actitudes masculinas).

Las escenificaciones develan que el ritual promueve estereotipos con la finalidad de transmitir a los miembros del grupo la imagen de esos otros a los que se está suplantando. Con estos actos se llevan a cabo procesos de diferenciación étnica y de incorporación de elementos ajenos a la cultura propia. Mediante estas representaciones se les asigna a los agentes foráneos un lugar en esa frontera cultural, se crea un espacio óptimo para el intercambio y la diferencia.

Imitar al otro tiene implicaciones antropológicas profundas, es un mecanismo fundamental de la reproducción cultural. Apunta René Girard que la imitación, por mucho tiempo ignorada por los antropólogos, constituye uno de los mecanismos más significativos de la cultura. También señala, el mismo autor, que lo que se imitan son modelos, así, siendo la cultura mestiza un modelo de vida que compite con la forma de vida nahua se trata de evitar a toda costa que la primera se propague de manera deliberada. Lo que hacen las expresiones rituales analizadas en este trabajo es crear una imagen o modelo de vida mestiza que resulte poco atractiva a los miembros del grupo nahua, y por el otro selecciona elementos de los propios mestizos para incorporarlos a su cultura.

De esta forma el ritual actúa como antídoto, pues por un lado repele aspectos que son considerados nefastos y por el otro incorpora elementos que sirven como anticuerpos para resistir el intercambio constante con los mestizos y su mundo. Permitir que los jóvenes se vean seducidos por formas de vida no nahuas acarrearía la disolución de la comunidad, tal como pasó en Coalcomán, Huahua, San Pedro, Maquilí y Aquila en los siglos XIX y XX.

Para concluir esta especie de reseña de símbolos quiero recordar que, en la narración mítica de la *Danza de Corpus*, el *paxacual* cambia de plumas con el pájaro carpintero el cual nunca se las devuelve. La lección del relato es clara, el *paxacual* o tapacaminos se queda con un plumaje feo y el pájaro carpintero con un plumaje bonito. Una de las moralejas que se puede inferir de la narración, sumando todo lo anterior, es que, si se intercambia algo, si te pones el traje, las plumas o te pones en los zapatos del otro, corres el riesgo de quedarte ahí, de que el otro se quede con lo tuyo y que uno se quede con lo del otro. De esta forma la acción mencionada tiene el carácter doble de enfermedad y cura.

Resta decir, para poner punto final a este escrito, que el juego, la música y la danza en contextos rituales no funcionan, únicamente, como símbolos, acciones o como memorias culturales cuyo contenido logra comunicar, a una audiencia atenta, información concerniente de eventos pretéritos. Hay algo más ahí, me parece, a lo que debemos prestar oído y atención. Sostengo que los rituales aquí analizados componen, además de todo lo ya dicho, un mecanismo por el cual mujeres y hombres nahuas

amplifican sus voces de lucha, haciéndonos oír sus cantos, sus sonidos y su música de resistencia con el objetivo de contrarrestar la sordera del sistema colonial y de las autoridades nacionales y estatales.

Bibliografía

Acuña, René (ed.). 1986. *Relaciones Geográficas del Siglo XVI Michoacán*. México: UNAM.

Antovic, Mihailo. 2005. "Musicolinguistics- from a neologism to an acknowledged field". *Fata Universalis. Linguistic and Literature*, 3, 2, pp. 243-257.

Appadurai, Arjun. 1986. "Theory in Anthropology: Center and Periphery", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 28, Núm. 2, pp. 356-361.

Arreola Cortés, Raúl. 1982. *Coalcoman*. México: Gobierno del Estado de Michoacán.

Baily John. 1992. "Music performance, motor structure and cognitive models", en *European studies in ethnomusicology: historical developments and recent trends*, Comps. Max Peter Bauman, Artur Simon, Ulrich Wegner. Wilhelmshaven: Florian Noetzel Verlag, pp. 142-158.

Bartók, Béla. 1997. *Escritos sobre Música Popular*. México: Siglo XXI.

Batista, Lolita. 1997. "Yankuik Lanesek Historia de la Formación y Organización Regional Indígena Nahua de la Costa de Michoacán", *Espacio de Comunicación y Análisis del Instituto Nacional Indigenista*, Núm. 13.

Bateson, Gregory. 1990. *Naven. Un ceremonial iatmul*. España: Júcar Universidad.

Boyer, Pascal. 1992. "Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach", *Numen (Leiden)*, 39.1: 27-57.

_____ 2000, "Functional origins of religion's concepts: Ontological and strategical selection", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(2), pp. 95-214.

Bell, Catharine. 1992. *Ritual Theory, Ritual*. Oxford: Oxford University Press.

_____ 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

Berliner, David. 2005. "The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology", *Anthropological Quarterly*, 78, 1, pp. 197-211.

Bloch, Maurice. 2004. *Ritual, history and power*. New York: Berg

_____ 2012. *Anthropology and the cognitive challenge*. Cambridge University Press.

Brand, Donald. 1959. *Coalcoman and Motines de Oro, an exdistrito of Michoacán México*, Austin: The University of Texas, Austin.

Candau, Jöel. 2006. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Visión.

Chevalier, François. 1999. "Un viaje doble a las pastes bajas de Michoacán en 1947-1948. Indios y gente de razón", en *Michoacán desde afuera*, Brigitte Boehm Shöndube ed. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Cuisenier, Jean. 1989. "El rito". *Anales de la fundación Joaquín Costa*, Núm. 6, p. 23-40.

Cochet, Hubert, Eric Leonard y Jean Damien de Surgy. 1988. *Paisajes agrarios de Michoacán*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

_____ 1991. *Alambradas en la Sierra*. México: CEMCA-El Colegio de Michoacán, ORSTOM.

Cross, Ian. 2012. "Cognitive science and the cultural nature of music". *Topics in Cognitive Science*, Vol. 4, octubre.

Cruces, Francisco Et. al. (ed.) 2001. *Las Culturas Musicales Lecturas de Etnomusicología*. Madrid: Editorial Trotta.

Chamorro, Arturo. 1998. "El entorno sonoro de la fiesta: La performance tradicional, la vida doméstica y las discrepancias participatorias," en *México en Fiesta*, Herón Pérez Martínez ed. Zamora: El Colegio de Michoacán, Secretaria de Turismo.

Davison, Lyle y Broce Torff. 1992. "Situated cognition in music". *World of Music*, 34, 3, 120-139.

Doolittle, Emily y Henrik Brumm. 2012. "O Canto do Uirapuru: Consonant intervals and patterns in the song of the musician wren", *Journal of interdisciplinary music studies*, 6, 1, pp. 55-85

Pierre Déléage, "Epistemología del saber tradicional", *Dimensión Antropológica*, 2009, Vol. 46, pp. 69-79.

Díaz Rodríguez, Daniel. 2003. *Guía Didáctica para el Conocimiento de la Flora y Fauna de la Región de el Faro de Bucerías, Aquila, Michoacán, México*. Morelia: Gobierno del Estado de Michoacán, Secretaria de Urbanismo y Medio Ambiente, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Feld, Steven. 2001. "El sonido como sistema simbólico: el tambor kaluli," en *Las Culturas Musicales Textos de Etnomusicología*, Francisco Cruces Et. al. Eds. Madrid: Editorial Trotta.

_____ 2012. *Sound and Sentiment. Birds, weeping, poetics and song in kaluli expression*. Duke University Press.

_____ 2013. "Una acustimología de la selva tropical", *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 49, pp. 217-239.

Garretón Creft, Francisca. 2011. *Políticas públicas de verdad y memoria en 7 países de América Latina (Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay, Perú y Uruguay)*. Santiago de Chile: Programa Derechos Humanos y Democracia, Centro de Derechos Humanos Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

- Gebser, Jean. 2011. *Origen y Presente*, Girona, Atalanta.
- Gerhard, Peter. 2000. *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México: UNAM.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Giménez, Gilberto. 2001. "Cultura territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas," *Alteridades, Miradas Antropológicas ante una Realidad Compleja*, año 11, núm. 22, pp. 5-11.
- Girard, René. 2005. *violencia y lo sagrado*. Anagrama: Barcelona.
- _____ 2006. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Editorial Trotta.
- Gledhill, John. 2004. *Cultura y Desafío en Ostula*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Gluckman, Max. 2009. *Costumbre y conflicto en África*. Lima: Fondo Editorial Universidades de Ciencias y Humanidades.
- González Sánchez, Isabel. 1985. *El Obispado de Michoacán en 1765*. Morelia: Comité Editorial del Gobierno de Michoacán.
- Greenwood, Ashley. 2018. "Memory, forgetting and the reconciliation process", *History and Anthropology*, 29, 5, pp. 584-598.
- Gruzinski, Serge. 1991. *La colonización de lo imaginario sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ 1994. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ 2000. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Editorial Paidós.

Gubner, Jennie. 2018. "The Music and Memory Project: understanding music and dementia through applied ethnomusicology and experiential filmmaking." *Yearbook for Traditional Music*, 50, pp. 15-40.

Guerra Lisi, Stefania, Gino Stefani. 2004. *La Globalidad de Lenguajes. Antropología, Semiótica, Pedagogía*. México: CONACULTA, INAH, ENAH.

Guerrero, Raúl. 1946. "Etnografía Lingüística de la Costa de Michoacán", en *El Occidente de México. Cuarta Reunión de Mesa Redonda*. México: Museo Nacional de Historia, Sociedad Mexicana de Antropología.

Gutiérrez Rojas, Daniel. 2012b. "Etnocategorías en la práctica musical de los nahuas de Michoacán". *Revista El Comején, Segunda Época, Núm. 6* julio-septiembre, pp. 54-57.

_____ 2012b. "Un acercamiento a la transmisión de los conocimientos musicales en la tradición mariachera de la costa de Michoacán", en *Memorias del Coloquio del XI Encuentro Nacional del Mariachi Tradicional*, Arturo Camacho Becerra Coord. Zapopan: El Colegio de Jalisco, Secretaria de Cultura, Gobierno del Estado de Jalisco, pp. 285-296.

_____ 2013. "Sistemática musical de los repertorios nahuas de la Sierra-Costa de Michoacán", en *Antropología Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Nueva Época, Memorias del VII Foro Internacional de Música Tradicional*, Núm. 95, agosto 2013, pp. 88-92.

Hasler Hangert, Andrés. 2004. *Gramática Moderna del Náhuatl de Michoacán*. México: Universidad Pedagógica Nacional, Ayuntamiento Constitucional de Aquila, Coordinación.

Haumann, Niels Trusbak. 2015. "An introduction to cognitive musicology: historical-scientific presuppositions in the psychology of music". *Denish Musicology Online*.

Disponible en
https://www.danishmusicologyonline.dk/arkiv/arkiv_dmo/dmo_saernummer_2015/dmo_saernummer_2015_musik_hjerneforskning_01.pdf

Herrejón Peredo, Carlos. 1994. "Tradición. Esbozo de algunos conceptos", *Revista Relaciones*, núm. 59, vol. XV, pp. 140.

Hijar y Haro, Luis. 1984. "El Distrito de Coalcomán y los criaderos de fierro al noreste de la cabecera, 1921," en *El trópico michoacano. Hombres y tierras*, Ernesto de la Torre Villar (Sel. y notas). Morelia: SIDERMEX, pp. 419-426.

Houseman, Michel y Carlo Severi. 1988. *Naven, or The Other Self. A Relational Approach to Ritual Action*. Leiden-BostonKöln, Numen Book Series, J. Brill.

Instituto Nacional Indigenista. 1999. *Información de la Zona Nahua de Michoacán*. Aquila: INI-Centro Coordinador La Placita de Morelos.

Iyer, Vijay. 2002. "Embodied mind, situated cognition, and expressive microtiming in African-american music". *Music Perception*, 19, 3, pp. 387-414.

Jáuregui, Jesús. 1987. "El mariachi como elemento de un sistema folklórico," en *Palabras Devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio eds. México: INAH, IFAL, CEMEC.

_____. 2007. *El Mariachi. Símbolo musical de México*, México. México: INAH, CONACULTA, Taurus, 1990.

_____. 1996. "Como los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia," en *Cultura y Comunicación Edmund Leach, in Memoriam*, Jesús Jáuregui, María Elena Olavarría y Víctor M. Franco Pelletier (coords.). México, Ciesas-UAM.

_____. 1997. "El concepto de plegaria musical y dancística". *Alteridades*, vol. 7, núm. 13, pp. 69-82

Jáuregui, Jesús y Carlo Bonfiglioli Coords. 1996. *Las Danzas de Conquista. I México contemporáneo*. México: Fondo de Cultura Económica, CONACULTA.

Keller, Marcelo. 2012. “Zoomusicology and Ethnomusicology: A Marriage to Celebrate in Heaven”, *Yearbook for Traditional Music*, 44, pp. 166-183.

Kippen, James. 1992. “Tabla drumming and the human computer interaction”. *World of Music*, 34/3, pp.72-98.

Leach, Edmund. 1989. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, Claude. 1997. *El Pensamiento Salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ 1988. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

Leroi-Gourhan, Andre. 1971. *El gesto y la palabra*. Venezuela: Ediciones de la Biblioteca Universidad Central de Venezuela.

Linke, Uli. 2015. “Anthropology of Collective Memory” en *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences Vol 4.*, James D. Wrigth (Ed.). Oxford: Elsevier, pp. 181–187.

Lockhard, James. 1999. *Los Nahuas después de la Conquista Historia Social y Cultural de los Indios del México Central del Siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Lomnitz, Claudio. 2005. “Sobre reciprocidad negativa”, *Revista de Antropología Social*, Vol 14, pp. 311-339.

Mâche, François-Bernard, 1992. *Musica, Mito, Natura*, Ceppelli.

Martinelli, Dario. 2009. *Of birds, whales and other musicians. Introduction to Zoomusicology*. Scranton and London: University of Scranton Press.

_____ 2001. "Symptomatology of a semiotic research: Methodologies and problems in zoomusicology", *Sign Systems Studies*, 29, 1, pp.

Maksimainen, J., Wikgren, J., Eerola, T. *et al.* "The effect of memory in inducing pleasant emotions with musical and pictorial stimuli", *Scientific Report*, 8, 2018.

Marín Guardado, Gustavo. "Pesca artesanal, comunidad y administración de recursos pesqueros. Experiencias en la costa de Michoacán", *Gaceta de Antropología*, no. 23, 2007, 23-20.

_____ 2007. *Vidas a contramarea. Pesca artesanal, desarrollo y cultura en la costa de Michoacán*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, El Colegio de Michoacán.

Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Editorial Katz.

Mazín Gómez, Óscar. 1996. *El Cabildo Catedral de Valladolid Michoacán*, Zamoram Mich., El Colegio de Michoacán.

Mondragón, Carlos. 2014. *Un entramado de islas. Persona, medio ambiente y cambio climático en el Pacífico Occidental*. México: El Colegio de México.

Monzoy Gutiérrez, Sandra Demetria. 2005. *Etnografía de la Danza entre los Nahuas de la Costa-Sierra de Michoacán*. Tesis de Licenciatura. México: ENAH.

Morett Sánchez, J. Carlos y Celsa Cosío Ruiz. 2017. "Panorama de los ejidos y comunidades agrarias en México", *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, enero-marzo, Vol. 14, Núm. 1, pp. 125-152.

Nava, Fernando. 1991. "La Clasificación de un Campo Semántico de Creación Humana: La Música," *Anales de Antropología*, vol. 28.

_____ 1996. "El p'urhépecha hablado y cantado," *La Imaginación y la Inteligencia en el Lenguaje. Homenaje a Roman Jakobson*, México: INAH.

_____ 1999. *El Campo Semántico del Sonido Musical P'urhépecha*, México: INAH.

Nikolsky, Aleksey. 2015. "Evolution of tonal organization in music mirrors symbolic representation of perceptual reality" parte 1. *Frontiers in Psychology*, Vol. 6.

Ochoa Serrano, Álvaro y Gerardo Sánchez Díaz. 2003. *Breve Historia de Michoacán*. México: Fondo de Cultura Económica- El Colegio de México.

Ochoa Serrano, Álvaro. 2005. *Mitote, Fandango y Mariacheros*. Zamora: El Colegio de Michoacán, Editorial Cuesh, U de G, Casa de la Cultura del Valle de Zamora, Editorial Gráfica Nueva.

Pérez Fernández, Rolando Antonio. 1990. *La Música Afromestiza mexicana*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

Periódico Oficial del Gobierno Constitucional del Estado de Michoacán de Ocampo. 2016. Junio, Núm. 94.

Ramos Smith, Maya. 1990. *La Danza en México durante la Época Colonial*. México: Alianza Editorial Mexicana, CNCA.

Reynoso, Carlos. 2006. *Antropología de la Música. De los Géneros tribales a la globalización*, Buenos Aires: Editorial SB.

_____ 2006. *Antropología de la Música. De los géneros tribales a la globalización Vol. II teorías de la complejidad*, Buenos Aires: Editorial SB.

Ricard, Robert. 1947. *La Conquista Espiritual de México*, México, Editorial Jus, 1947.

Romero, José Guadalupe. 1984. "Noticias estadísticas sobre el partido de Coalcomán y condiciones favorables del mismo para la organización regnícola y extranjera 1863", en *El trópico michoacano. Hombres y tierra*, México, Ernesto de la Torre Villar (Sel. y notas). Morelia: SIDERMEX, pp. 311-332

Rostas, Susana, André Droogers. 1995. "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción," *Alteridades Cosmovisión Sistema de Cargos y Práctica Religiosa*, año 5, no. 9.

Roubina, Evguenia. 1999. *Los Instrumentos de Arco en la Nueva España*. México: CONACULTA-FONCA-Ortega y Ortiz Editores.

Sachs, Curt. 1944. *Historia Universal de la Danza*. Buenos Aires: Ediciones Centurión.

Sánchez Díaz, Gerardo. 1982. "Reparto y Resistencia en las Comunidades Nahuas de la Costa de Michoacán", *Boletín del Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas*.

_____ 2001. *La Costa de Michoacán. Economía y Sociedad en el Siglo XVI*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Morrevallado Editores.

Sauer, Carl. 1990. *Colima de La Nueva España en el Siglo XVI*. Colima: Universidad de Colima, Ayuntamiento Constitucional de Colima.

Schaffer, Murray. *El nuevo paisaje sonoro*. Buenos Aires: Ricordi.

_____ 1994. *The soundscape. Our sonic environment and the tuning of the world*. Cambridge University Press.

Seeger, Anthony. 1987. *Why Suyá Sing: A musical anthropology of an Amazonian people*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ “The Ethnography of Music”, en *Ethnomusicology: An introduction*, Helen Myers Coord. Londres: The Macmillan Press, pp. 88-109.

Severi, Carlo. 1996. *La Memoria Ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Cayambe Ecuador: Biblioteca Abya-Yala.

_____ 2010. *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires: Editorial SB

_____ 2012. “The art of memory. Comparatives perspectives on mental artifact”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2, 2, pp. 451-485.

Simon, Artur. “Musikethnologie”, en Ekkehard Kreft (coord.), *Lehrbuch der Musikwissenschaft*, Düsseldorf: Schwann, 533-621. Traducción del original alemán: Rolando Antonio Pérez Fernández.

Sloboda, John. 1998. “Does music mean anything? *Music Science*, 2, 1, pp. 21-28.

Stanford, Thomas. “La Lírica Popular de la Costa de Michoacán”, *Anales de Antropología e Historia*, 1963.

Tolbert, Elizabeth. 1990. “Women cry with words: symbolization of affect in the karelian lament”. *Yearbook for Traditional Music*, Vol. 22, pp. 80-105.

Toledo Víctor y Narciso Barrera-Bassols. 2008. *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria Editorial.

Tota, Anna Lisa y Trever Hagen. 2015. *Routledge International Handbook of Memory Studies*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Torre Villar, Ernesto de la. 1984. "Viaje a la costa de Michoacán en 1947," en *El Trópico Michoacano Hombres y Tierra*, Ernesto de la Torre Villar (Sel. y notas). México: SIDERMEX.

Turner, Victor. 1980. *La selva de los símbolos*. México: Siglo XXI.

Valiñas Coalla, Leopoldo José Manuel. 1981. *El Náhuatl de la Periferia Occidental y la Costa del Pacífico*, Tesis de Licenciatura. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Valdovinos, Margarita. 2009. "Acción ritual y reflexividad en el mitote cora (México)", *INDIANA* 26, pp. 61-78.

_____ 2010. Acción y "multiempatía" en el estudio de las imágenes Rituales, en *Las artes del ritual* Elizabet Araiza (Ed.). Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 245-265.

Van Gennep, Arnold. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.

Winter, Jay. 2007. "The Generation of Memory: Reflections on the 'Memory Boom' in contemporary historical studies", *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research*, Vol. 1, no. 0.

Enlaces consultados

<http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/mich/poblacion/>

<http://pacificosur.ciesas.edu.mx/fichas/opcion36.html>

http://bibliocodex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21_1/apache_media/NNL8G2D4YNUT97NDEHISM1X6NVMTXJ.pdf

<http://villavictoriamich.blogspot.mx/2008/02/laguna-de-coahuayula.html>