

# Heredar respuestas

## Construcción de territorialidades comunitarias contingentes y futuros reales en Tengüecho, Michoacán



Saúl Fanon Acuña Pérez

El Colegio de Michoacán (Zamora, México)

0009-0001-0394-8839

Correo electrónico: saul.acuna@colmich.edu.mx

Octavio Augusto Montes Vega

El Colegio de Michoacán (La Piedad, México)

0000-0001-7258-8307

Correo electrónico: montes@colmich.edu.mx

*Recibido: 27 de agosto de 2023*  
*Aceptado: 26 de diciembre de 2023*

### Resumen.

Este artículo tiene como objetivo fundamental analizar los procesos de multiterritorialidad por parte de los miembros de la comunidad de Tengüecho y las distintas formas de construir sus futuros a partir de la transmisión de conocimientos y experiencias que les permite defender “la tierra que les fue heredada” en un presente posindustrial. Si bien, lo anterior se puede entender solamente como una defensa del pasado, en este texto pretendemos visualizar la importancia que tiene en los pobladores de Tengüecho la construcción o desarrollo de estrategias para el sostenimiento futuro de su territorio. Al contemplar la tradición como una transmisión nos podemos dar cuenta que no solamente se heredan posesiones materiales, sino conocimientos, estrategias y respuestas a quienes nos cuestionan por lo que consideramos como nuestro.

**Palabras Clave:** Comunidad Purépecha, Utopías reales, multiterritorialidad, prácticas culturales, herencia



## Inherit responses. Construction of contingent community territorialities and real futures in Tengüecho, Michoacán

### Abstract.

The fundamental objective of this paper is to analyze the processes of multiterritoriality by the members of the Tengüecho community and the different ways of building their futures from the transmission of knowledge and experiences that allow them to defend “the land that was inherited to them” in a post-industrial present. Although the above can only be understood as a defense of the past, in this text we intend to visualize the importance that the construction or development of strategies for the future maintenance of their territory has for the inhabitants of Tengüecho. By contemplating tradition as a transmission, we can realize that not only material possessions are inherited, but also knowledge, strategies, and responses to those who question us for what we consider to be ours.

**Keywords:** Purépecha community, real utopias, multiterritoriality, cultural practices, heritage

## Herdar respostas. Construção de territorialidades comunitárias contingentes e futuros reais em Tengüecho Michoacán

### Resumo.

O objetivo fundamental deste trabalho é analisar os processos de multiterritorialização por parte dos integrantes da comunidade Tengüecho e as diferentes formas de construir seus futuros a partir da transmissão de conhecimentos e experiências que lhes permitam defender “a terra que lhes foi herdada” em um presente pós-industrial. Embora o anterior só possa ser entendido como uma defesa do passado, neste texto pretendemos visualizar a importância que tem para os habitantes de Tengüecho a construção ou desenvolvimento de estratégias para a manutenção futura do seu território. Ao contemplar a tradição como uma transmissão, podemos perceber que não apenas bens materiais são herdados, mas também conhecimentos, estratégias e respostas a quem nos questiona sobre o que consideramos nosso.

**Palavras-chave:** comunidade purépecha, utopias reais, multiterritorialidade, práticas culturais, patrimônio.

### Introducción

La comunidad es un concepto generador de contiendas reales e intelectuales. Su continua transformación tanto en forma como en significados se debe a su multiplicidad de prácticas de acuerdo con cada referente que sea analizado. Debido a ese polimorfismo, la comunidad de Tengüecho, Michoacán, México, será descrita y analizada a partir de sus propias prácticas espaciales y de organización social mediante el método etnográfico<sup>1</sup>. Dentro de este análisis,

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de una investigación de mayor envergadura que se tradujo en un trabajo de tesis. Para esto se realizó un periodo de trabajo de campo de más de 6 meses en la comunidad de Tengüecho en el año de 2019 y 2020. Se han actualizado algunos datos mediante nuevas salidas a campo. El método etnográfico en geografía humana es un elemento fundamental de reflexión sobre la coyuntura entre la teoría del territorio y las prácticas reales que particularizan las militancias de cada grupo.

se partirá de algunos perfiles teóricos de lo que se entenderá por comunidad visto en términos de los que algunos han llamado comunalidad<sup>2</sup> (Robles y Cardoso, 2007).

Posteriormente, se darán algunos antecedentes históricos y espaciales de la conformación de este contencioso territorio a partir de los conceptos de producción espacial y desarrollos geográficos desiguales. De manera simultánea, se mostrarán las formas particulares que tiene esta comunidad de responder a los distintos rasgos homogéneos y hegemónicos característicos del capitalismo en distintos territorios de América Latina y particularmente en los llamados pueblos originarios de Michoacán. Dicho proceso dialéctico mostrará que el concepto de comunidad, no solamente implica colectividades, sino singularidades de actores particulares que marcan las diferencias entre una comunidad y otra.

La contribución más significativa en relación con los otros trabajos especializados en las comunidades, estará constituida por el aporte de la geografía humana a los estudios político-territoriales. En donde esta disciplina debe dejar de ser una denominación objetiva de una disciplina científica para convertirse en *una representación* (Porto Goncalves, 2001:18) dinámica de la acción de los sujetos sociales que producen sus propios espacios, en contrapartida a un orden hegemónico bajo un proceso de dominación, negociación y resistencia y espacios unilaterales y globales (Gramsci, 2013), (Romero y Abril, 2012). Con esta afirmación, “la geografía deja de ser la ciencia de un medio que determina a la cultura” y más bien abre un espectro a que sea la “cultura [o el trabajo, según Alfred Schmidt (1977)], a través de sus saberes sobre el mundo, la que imprime su sello en la tierra” (Leff, 2001: vii) Por lo que el territorio será visto como esa apropiación cultural en disputa con otras clases sociales y otras formas de ver el mundo.

Finalmente, en este artículo se podrá ver que los procesos de territorialización tienen de manera simultánea espacialidad y temporalidad. El legado, o lo que se hereda, nos habla de una acción que abarca tres tiempos (presente, pasado y futuro) concentrados en la transmisión de un poder sobre distintos bienes materiales e intangibles. Aunque tiene un principio jurídico también debe reconocerse su conformación cultural y simbólica sin la cual no se podría entender esa transmisión de conocimientos que justifica la apropiación de ese bien. El legado no solamente contiene historias que se transmiten a la población presente, sino también instrucciones futuras para una conseguir la continuidad y legitimación de lo heredado.

### **Antecedentes: La comunidad de Tengüecho bajo una lógica de comunidad dinámica**

El término de comunidad fue concebido, desde su conformación en las ciencias sociales contemporáneas, en cierta contraposición con el contrato social o interpersonal. En el siglo XIX, adquiere cierta significación que va más allá de los términos locales tangibles y recobra sus valores simbólicos. La comunidad se concibió a partir de entonces como “una fusión de sentimiento y pensamiento,

---

<sup>2</sup> Floriberto Díaz, antropólogo indígena mixe, muestra algunos elementos que definen la comunalidad: La tierra como Madre y como territorio, la asamblea como elemento para decisiones colectivas, el trabajo colectivo como recreación comunitaria y los ritos y ceremonias (Robles y Cardoso 2007).

de tradición y compromiso, de pertinencia y volición” que se puede visualizar en cualquier causa colectiva (Nisbet, 1996 :72).

Sin embargo, durante los siglos XVIII y XIX, el pensamiento iluminista se convirtió en un pensamiento hegemónico y puso en el imaginario urbano a la comunidad como algo tradicional y con poco valor al compararse al individuo humano. Con esto, todo Estado nacional que buscara ser moderno tenía que ser contrario a las comunidades reales y posteriormente conglomeró comunidades imaginadas (Nisbet, 1996), (Anderson, 1993: 23)

Citando a Alois Riehl, Nisbet menciona que “No Hubo periodo más pobre que el siglo XVIII en el desarrollo de un espíritu de sociedad común (...) El iluminismo fue un periodo en que la gente anhelaba humanidad y no tenía compasión por su propio pueblo” (Nisbet, 1996: 24). Sin embargo, en contraposición a este pensamiento hegemónico que duró más de un siglo como principal influencia, El pensamiento utópico y anarquista del siglo XIX reivindica nuevamente el concepto de comunidad contraponiéndolo al liberalismo. De la mano de geógrafos humanos como Kropotkin y Eliseé Reclus se hicieron serios cuestionamientos al evolucionismo selectivo y de competencia por otro tipo de razonamiento, en donde el apoyo mutuo era la única clave efectiva de organización (Kropotkin, 2020). Con el paso del tiempo, Henry Maine, entre otros estudiosos de la antropología y política, demostraron que la ciudadanía y la soberanía moderna contiene elementos de la comunidad y corporación medieval. Este tipo de estudios condujeron a una ruptura paradigmática que puede ser visualizada en los estudios de Frederik Barth (1976) en donde muchos de los factores que se constituían como prioritarios para definir una comunidad no tenían un verdadero significado, como podría ser las formas de organización y pensamiento simbólico. La frontera para Barth no solamente tendría que ver en términos territoriales sino identitarios y organizacionales. Visto de esta manera, la frontera étnica constituye uno de los factores de análisis contemporáneo al mismo tiempo que sus valores identitarios y dinamismo hace ver a esas fronteras en continuo cambio.

1994 significó un momento histórico de transformación en el análisis de las comunidades, principalmente en México y el resto de Latinoamérica. La puesta en escena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en los Altos de Chiapas colocó a las comunidades indígenas en un marco de proyección y acción global que se cristalizó el 30 de enero de 1996 con un “llamamiento a la unión mundial contra el neoliberalismo y por la humanidad” (Harvey, 2015:93). Con esto los derechos humanos, individuales, se volvieron comunitarios y al mismo tiempo universales.

Desde la academia mexicana, la reformulación del concepto de *comunidad* se configuró “Más que un ente social homogéneo, autorregulado y ensimismado, la comunidad indígena constituye, por tanto, una unidad de pertenencia y organización social asociadas real o simbólicamente a un territorio y una historia comunes, y en la cual coexisten el cambio y el conflicto junto al interés por la reproducción y la continuidad, por lo cual es un espacio social contradictorio y dinámico” (Pérez Ruiz, 2009).

Es de destacar en la identificación de las comunidades lo que Olivia Leal (2014) identifica como reconocimiento étnico, es decir; “una dimensión de la identidad que se configura principalmente desde las apreciaciones sobre la originalidad y dignidad de unos u otros sujetos, alimentadas desde interacciones tensas y conflictivas que se sedimentan en una estructura espacial en

particular desde donde ellos plantean sus propias características". Esta visualización no solamente prioriza lo comunal como un conjunto o bloque, sino como individualizaciones que enmarcan a un sujeto social identificado en una sociedad civil, movimiento social o cooperativa que generan una identidad asociativa contingente. (Zárate, 2009), (Leal 2014).

Con las anteriores características de los grupos o comunidades étnicas contemporáneas partimos con la descripción de la comunidad de Tengüecho como Sujetos diferenciados en un espacio y constructores de un territorio que se defiende y al que definirán como El Llano de Tengüecho<sup>3</sup>.

Tengüecho se encuentra ubicada en una zona de transición entre la región de La Meseta P'urhépecha y la zona urbana de Zamora-Jacona-Tangancícuaro. Esto lo convierte en un territorio susceptible a los proyectos o desarrollos de producción agrocapiatalista presente en la zona y a la continua confrontación entre la propiedad privada y la comunal. Por otro lado, y como parte de una región con conflictos internos por la obtención de recursos y territorios, también los pobladores de Tengüecho resisten y responden a diversos conflictos de orden intercomunitario con otros ejidos, poblaciones y particulares.

Actualmente, no se cuenta con un mito, ni una fecha fundacional de la comunidad de Tengüecho, no obstante, como en varias comunidades indígenas del país; a sus alrededores se encuentran espacios con vestigios de lo que parece ser una cultura mesoamericana. Estos se concentran al este de la comunidad, sobre todo en el cerro azul, donde se han encontrado petroglifos, tepalcates, mascarones, hachas de mano, y algunas figuras zoomórficas. Por otro lado, la iglesia de la comunidad presenta una similitud arquitectónica a las *Huataperas* o *Iurhishos* edificadas por los franciscanos durante el periodo colonial. Este símil arquitectónico se da de manera muy pronunciada con el iurhisho de Patamban, comunidad que es vista como madre de Tengüecho. De la comunidad madre, Patamban, se sabe que fue congregada en tiempos coloniales por fray Juan de San Miguel en 1557 según las fuentes consultadas por Miranda Godínez (1992) y Álvarez Ruíz (1995) que esta y sus indios eran Parroquia de Tarecuato. Lo anterior, por lo menos, nos habla de un continuo de existencia prehispánico y colonial de este espacio. Así mismo, sabemos de la existencia del poblado durante el siglo pasado, por la LEY ORGANICA DE DIVISIÓN TERRITORIAL DEL ESTADO DE MICHOACAN de 1909. En dicho documento se establece un orden jerárquico en la administración espacial del Estado, ubicando a Tengüecho como un rancho del pueblo de Patamban, y a este como un poblado de Tangancícuaro, mientras que Tangancícuaro como una de las municipalidades del Distrito de Zamora. En la actualidad Tengüecho, es tenencia del Municipio de Tangancícuaro (véase mapa 1), y, bajo lo que fue el reparto agrario únicamente una fracción al sur del área urbanizada de este está integrada al polígono de la Comunidad Indígena de Patamban.

Durante el trabajo de campo, a partir de charlas informales y entrevistas semiestructuradas, fue palpable palpar la idea *común* de un territorio mucho más extenso que el restituído por la -extinta- Secretaría de la Reforma Agraria en 1984 (Diario Oficial de la Federación, 1984). Fue usual escuchar múltiples narrativas en las cuales se establecían linderos con base en elementos geográficos, como los cerros, barrancas, ojos de agua, marcas establecidas en tiempos remotos o poblaciones. De esto, Tío Lorenzo en charla informal el 13 de noviembre de 2019 menciona

<sup>3</sup> En lo sucesivo El Llano

“Todo esto era de Patamban, desde allá en el cerro grande de Patamban, en el picacho [en el sur] y te vas bajando allá en El Llano Ciego don'ta la Piedra Barrosa. Si te vienes pa'ca es hasta la mitad de los Cerros Cuates [en el norte] y de ahí se baja al Sauz [El Sauz de Guzmán] se viene por la barranca [en el oeste] y por la mesa chica hasta el ojo de agua de Guarachanillo. De este otro lado, hasta el Capricho [Ruíz Cortínez] y así pues. Entonces Tengüecho está dentro, El Llano está dentro. Es pues de la comunidad. Por eso nosotros sabemos que estamos en razón”

En la actualidad, según datos del Padrón e Historial de Núcleos Agrarios (PHINA) del Registro Agrario Nacional (RAN) a Patamban le corresponden 10231.906 has. Repartidas en tierras entre tierras de cultivo, forestales y secciones de las poblaciones de Patamban, Aranza y Tengüecho. De esta última, apenas la parte sur que corresponde al campo de fútbol, la secundaria, el cerro de Nana Lela, la nueva primaria y el camino al Cerro de Aranza (véase mapa 2). Ante esto, los pobladores de Patamban, Tengüecho y Aranza plantean la idea de un territorio mucho más amplio, de más de 17 mil has., Sin embargo, esta narrativa *común* no viene acompañada de límites precisos, sino -en todo caso- de linderos que se expanden y contraen, que se apoyan en la memoria de quienes fueron Representantes<sup>4</sup> de Bienes Comunes, jefes de tenencia, encargados del orden y población que por sus actividades productivas recorría estos linderos.

En este sentido, se tienen distintas miradas y memorias que se yuxtaponen en tiempo y espacio, pero que coinciden en elementos definitorios. Por un lado, está la idea como *imago* de un espacio relacional que abarca a Tengüecho, Patamban y Aranza, así como; los espacios mestizos al norte de estas poblaciones. Por otro lado, la idea de una pérdida del territorio originario en manos de las poblaciones mestizas y de particulares a lo largo del tiempo. Por último, la necesidad de recuperación del territorio bajo las más diversas formas, por ejemplo: en el discurso, la enunciación permanente de que Patamban tiene más de 17 mil has., en los hechos, la toma de El Llano en mayo de 1998.

Ahora bien, El Llano es una superficie semiplana de aproximadamente 165.678 hectáreas<sup>5</sup> de las cuales 1.535 corresponde a la granja; 2.759 al área de viviendas; 113.153 al área de cultivo y pastoreo; mientras que la superficie restante son áreas arboladas, cuerpos de agua y la barranca que limita con el cerro de la chuparrosa. Los terrenos de cultivo y pastoreo de uso común (con usufructo privado), así como; las áreas de vivienda están repartidos entre las familias que resguardan el espacio (Véase Mapa 1).

El Llano o Los Ranchitos<sup>6</sup> -como también le nombran- fue repartido poco después de la toma del terreno en mayo de 1998 y correspondió a cada familia una superficie de aproximadamente una hectárea para la siembra, sin embargo, estas luego fueron subdivididas en dos o tres partes para repartir a los hijos, práctica que está próxima a desaparecer, pues la atomización de la tierra haría muy poco viable la explotación agrícola.

<sup>4</sup> Legalmente estos se denominan como Comisarios de Bienes Comunes, sin embargo; el término *representante* es el que las poblaciones refieren para este cargo de elección asamblearia. El término, representante pareciera ser una continuidad con la forma de nombrar a quienes tomaban decisiones por las excomunidades indígenas. Lo anterior es visible en el Libro de Hijuelas 14 del Distrito de Zamora, en el apartado de Ocumicho.

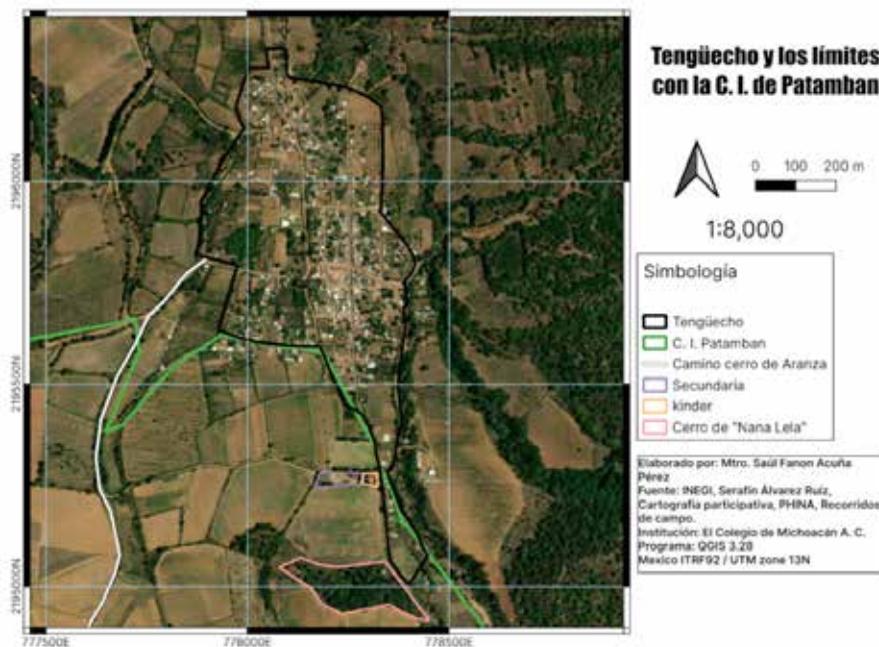
<sup>5</sup> Superficie elipsoidal, calculada con QGIS 3.14

<sup>6</sup> En charla informal el 25 de mayo 2019, el Señor Librado Molina me cuenta que cuando tomaron los terrenos lo primero que levantaron fueron pequeñas chozas de madera y lamina y que las personas al verlas les empezaron a decir Los Ranchitos.

Mapa 1: El Llano de Tengüecho



Mapa 2: Tengüecho y los límites con la C.I. de Patamban



Durante el trabajo de campo etnográfico realizado -con los ahora poseionarios de El Llano- y la construcción del dato a partir de los diversos informantes nos muestra una narrativa local *común*, en la cual este espacio, así como, el asentamiento humano de Tengüecho eran, bajo un esquema consuetudinario, apéndices de Patamban, o como ellos lo narran “Estas tierras son comunales de Patamban. Nosotros somos hijos de Patamban” (Librado Molina, 2019),

Esta narrativa se repite también entre los oriundos de Patamban y su otro anexo agrario, Aranza; e incluso algunos habitantes de Tarecuato refieren la misma idea. Es decir, existe una narrativa colectiva en el cual el polígono de Patamban es mucho más grande que lo establecido en la Restitución de Bienes Comunes de 1984. Pobladores de Tengüecho, Aranza y la Comunidad Madre de Patamban, en reiteradas ocasiones señalaron que los límites que establecía la extinta Secretaría de la Reforma Agraria no correspondían a la realidad, pues los *caminamientos*<sup>7</sup> no fueron terminados y por tanto, existen espacios que no están integrados dentro del perímetro. Este mal proceder por parte de la burocracia agraria nacional devino en una constante conflictividad y lo que llaman como “la venta a gente de Zamora”. De lo anterior, Don Rafa † en una charla informal el 21 de noviembre del 2019 comentaba lo siguiente:

“Aquí, en El Llano, de ahí más abajo de d’ontan los corrales y hasta allá arriba por El Rosaté, lo tenía ese señor de Zamora. Ese Jorge Aceves. Pero no, no era de él, pues es que estas tierras son comunales, todo el tiempo se ha sabido, nomas que hay gente viva. Más antes, estaban también de unas señoritas de Zamora, unas hermanas y antes un Miguel García, pero no era de ellos pues. Esto siempre ha sido de la comunidad, esas gentes se apropiaron a la mala, pues y pues por eso los compas de Tengüecho le entraron en el 98. Y pues aquí estamos y no nos quitamos.”

Entre los conflictos intercomunitarios se destaca el que se da entre las familias posesionarias de El Llano y el grupo de Los 34, ambos pobladores la comunidad de Tengüecho. Este surge cuando los segundos, después de haber obtenido la resolución presidencial para dotación del ejido Tenhuecho Segundo en 1996 intentan apropiarse del predio denominado el Llano donde tratan de expulsar a los posesionarios con por el uso de la fuerza iniciando así un antagonismo que perdura hasta nuestros días. Ambos grupos han desarrollado diversas estrategias para hacerse del control territorial y político de la comunidad entre las que destacan por los posesionarios de El Llano, la toma del espacio, las guardias permanentes, la generación de un asentamiento humano y la vinculación con organizaciones políticas de izquierda. Por su parte, el grupo de los 34, además de conformar el ejido, han obtenido el reconocimiento de la autoridad agraria local, las irrupciones violentas a El Llano (todas fracasadas) y el pago por servicios ambientales de la CONAFOR

En tanto, que la problemática con la localidad de Los Lobos se da a partir de la conformación del ejido Tenhuecho y Aranza y su Anexo. Durante el trabajo de campo, realizado en 2019 en la comunidad, hubo una narrativa constante de un proceso de desterritorialización (Haesbaert, 2011) puesto en marcha por el grupo de mestizos o *turisi* de Los Lobos. Los posesionarios plantean que dicho ejido fue creado a costas de lo que nombran como *la ignorancia de los abuelos y abuelas*. Estos mencionan que los abuelos fueron manipulados para consolidar el ejido y una vez dado este paso el grupo de Los Lobos se sirvieron del asesinato para arrebatar los sellos y documentos ejidales. Así mismo, la gente de Los Lobos al estar armada, hostigaba rutinariamente a la población de Tengüecho impidiendo que estos practicaran la agricultura y la ganadería al norte de la localidad, es decir, les impidieron desarrollar su modo de vida.

Por otro lado, los conflictos entre la comunidad y particulares quedan manifiestas entre los posesionarios y la familia del finado Jorge Aceves; siendo uno de sus puntos más altos la toma del predio de El Llano por 120 familias (ahora autodenominados posesionarios) en la última semana de mayo de 1998. Dicha

<sup>7</sup> Es una forma local para referirse a los trabajos topográficos que realizaba la Secretaría de la Reforma Agraria.

toma es vista por los posesionarios como un pleno ejercicio de recuperación de lo que llaman su territorio comunal.

Cabe resaltar, que durante la década de los noventa hubo distintos esfuerzos por la recuperación de las otrora tierras comunales en Michoacán. A unos 15 km. se encuentra el Llano del Pejo. Espacio en disputa entre la Comunidad Indígena de Ocumicho y particulares de Tangancicuaro desde principios del siglo XX (Libro de Hijuelas Del Distrito de Zamora, Núm. 14, s. f.). Sobre esto el Profr. Alberto Molina el 18 de diciembre de 2019 comentaba en una charla informal

“Aquí es El Pejo. Acá los compas [de Ocumicho] tienen añales queriendo recuperarlo. Ellos también hicieron una toma como la de nosotros. Los procesos de la toma de El Llano de Tengüecho y de aquí fueron muy juntos, la cosa es que acá los compas de Ocumicho no le pudieron meter más porque no estaba abandonado, eran tierras que estaban produciendo, por eso no podían avanzar en la prescripción positiva. Entonces a ellos si los desalojaron feo. Aguantaron muy poco. En ese tiempo la cartera de Gestión Popular de la XVIII [Sección XVIII de la CNTE-SNTE] dio un poco de acompañamiento y después les estuvieron echando la mano los de la UCEZ. Nosotros desde acá era más bien apoyo moral, pero era también complicado porque Patamban y Ocumicho también tienen problemas de linderos.”

Volviendo a Tengüecho, la población, en términos generales se ha tenido que reorganizar desde la década de los 90 para hacer viable su horizonte político, social y territorial. En primera instancia, la comunidad tuvo a bien no olvidar las afrentas cometidas por las poblaciones vecinas (mestizas e indígenas), ni la parcelación de su territorio por agentes privados. Así mismo, optó por la formación política y profesional de algunos de los miembros de sus miembros. Estos en un ánimo de codigofagia (Echeverría, 2020) han reclamado para sí y los suyos una porción de lo que consideran territorios comunales. Lo anterior, desde el derecho liberal burgués, y, para sostener esto han construido una organización capaz de hacer la toma del espacio, protegerlo con una guardia permanente, hacer uso y usufructo del mismo a partir de la siembra de su maíz criollo. Por último, han sido capaces de generar una tradición que recoge los valores comunitarios de la fiesta y el trabajo y que convive con el derecho agrario en el marco de *El Costumbre*.

## Producción del espacio, hegemonía y geografía crítica

A lo largo de todos los trabajos concentrados en este número, se ha venido y se seguirá hablando de comunidades como base activa y actual, en esta exposición también se analizará, como un *ethos* organizado que da sentido a su significado mediante sus prácticas. La tan famosa diferenciación de Marx entre los arquitectos y las abejas, ha servido para que investigadores de inclinación a la geografía crítica vean que el espacio contiene un legado, un presente y un futuro que va más allá de lo material (Harvey, 2002) (Porto Goncalves, 2001). Existe una proyección que lleva a las comunidades a idealizar una obra antes de ejecutarla esta acción requiere de una apropiación simbólica y de representación de futuros ideales. En este apartado, nuestro aporte se centrará en el análisis de la hegemonía y cómo funciona en la comunidad de análisis.

La hegemonía es una categoría interesante, sobre todo, cuando la aplicamos en el mundo de la Geografía Humana, pues esta nos sirve para explicar el orden material de las producciones sociales en cuanto, región, paisaje y, por supuesto,

territorio. Pareciera sencillo establecer, *a priori*, en región, paisaje y territorio; la idea de figuras estáticas, o como se llegó a plantear, meros contenedores; sin embargo, si dichas categorías se observan, desde un ojo crítico, aparecen en ellas historicidad, flujos e interconectividad, superposición, soterramiento, apropiación, valoración, subalternidad, etcétera.

Volviendo, hegemonía como categoría filosófica, geográfica y política; será entendida como el acto de dominación/coerción/negociación/persuasión y resistencia con el que cuentan los Estados Nación a través de sus órdenes jurídicos, políticos y administrativos; con los cuales determinan, delimitan o fijan el espacio en términos regionales, como lo sugiere Haesbaert (2019), y ante este ejercicio de hegemonía que pareciera sempiterno e inmaculado se encuentran diversas fisuras, a estas, las denominaremos subalternidades. Dichas subalternidades concentran una cultura/tradición política que, además de sus saberes locales, han aprendido y aprehendido las herramientas que la modernidad les ha legado y que las hacen manifiestas en sus procesos socioterritoriales.

A diferencia de algunos apuntes de antropólogos que siguen viendo al espacio como un continente, para otros, se trata de un principio activo en la construcción del territorio (Barabas, 2004) para la teoría social fundamentada en la geografía crítica, la construcción de los espacios socioterritoriales subalternos, obedece a en primera instancia a la existencia de una materialidad real no dicotómica, es decir, el espacio físico componente material naturaleza y hombre en conjunto interactuante, donde este último, como sugieren, Lukács (2004) y Schmitd (1977) trabajan para recrearla en segunda naturaleza. Este esfuerzo, obviamente, no solo transforma la primera, sino que permite la recreación de los sujetos actuantes en ella, así mismo; este proceso amplio potencializa el conglomerado de planes y proyectos individuales y colectivos que se manifiestan efectivamente en el espacio. Ante esto, Raffestin (2013) plantea que dicha transformación del espacio/territorio es posible cuando aparece el actor sintagmático, es decir, aquel que tiene un proyecto. Objeto/sujeto símil a la conformación de los intelectuales de Gramsci (2013). No obstante, estos no aparecen como entes aislados, ajenos a clase, etnia, género, tiempo y espacio, sino que en todo caso constituyen un proceso, una amalgama, pues “no existe una clase independiente de intelectuales, sino que cada grupo social tiene su propia capa de intelectuales o tiende a formársela” (Gramsci 2013: 435).

En función de lo anterior, y por lo observado en campo, podríamos afirmar que Tengüecho y específicamente los posesionarios de El Llano -como grupo social- han ido construyendo su base intelectual en los términos de un proyecto político territorial en el entendido este “como un conjunto de lineamientos y propuestas que se plantean en un determinado momento histórico — coyuntura política o crisis revolucionaria —, con la finalidad de transformar, reformar o reafirmar el estado de cosas imperante en una sociedad dada” (Trejo Romo, 1993, p. 49), pero que en este caso particular se enuncia de forma territorial o como un etnoterritorio (Barabas, 2004). Dicha intelectualidad indígena ha sido diseñada para convertirse en una élite local unida por una red familiar sanguínea y ritual. En adición, debe entenderse que lo encontrado son distintos sujetos divididos en grupos etarios, así como, manifestaciones distintas a las cuales tuvieron/tienen que reivindicar sus proyectos individuales y colectivos. Por un lado, nos es posible señalar aquellos que están por el ir velando la tradición en el sentido de *El Costumbre*, de los ritos, de las charlas, el trabajo manual agrícola forestal, es decir, un cúmulo de experiencias de lo ancestral.

Aquí, Tío Chavo constituye esta personificación. Él en primer lugar, es uno de los poseedores de la narrativa del despojo que vivió la comunidad de manos de los asentamientos mestizos del noreste, Los Lobos.

Los señores mayores sembraban todo esto de aquí para arriba y para abajo. Yo cuando tenía diez años o antes creo que ya venía a trabajar. También otros chiquillos venían a ayudar a sus padres. [...] Nosotros dejamos de venir cuando nos quitaron la tierra y nunca regresamos. Nos metieron miedo cuando mataron a mi jefe<sup>8</sup> [...] Dejamos todo: las parcelas, los animales, todo, todo. Era demasiado peligroso y ya no quisimos arriesgarnos. Ya no pudimos volver.

Por otro lado, su conocimiento de lo ritual se da a partir de que en él es quien prepara al toro<sup>9</sup>, toreros<sup>10</sup> y caporales/rancheros<sup>11</sup> para la fiesta de *La Carnaval*. Esta celebración se realiza a la víspera del Martes de Carnaval Católico, previo a la Cuaresma. Tío Chavo, a lo largo de su vida, ha cumplido la labor de transmitir sus conocimientos, es decir; educar a los jóvenes de la comunidad en la elaboración del toro de petate y enseñar a quienes porten dicho elemento cómo asumir la conducta del toro bravo. Dicha conducta va desde el bramido, la preparación para la investidura, la investidura misma (pensada como actuación no como proceso de daño hacia quien lo torea) en la que el torero se transmuta, figurativamente, en un toro bravo. De modo similar, Tío Chavo enseña a los caporales/rancheros el cómo torear a la bestia y cómo dominarla una vez atada.

Durante el trabajo de campo en febrero de 2019, a través de conversaciones informales y el *vox populi* constatar el buen trabajo desempeñado por los participantes y el reconocimiento a quien los preparó, así mismo, para esta celebración Tío Chavo fue carguero, lo cual constituye un don y un favor para la comunidad.

En adición, Tío Chavo participa de un complejo organigrama local sustentado por *El Costumbre* del cual se desprende el *Orheti*<sup>12</sup>, para el ciclo anual de fiestas, ya sea como quien prepara a los antes descritos o como encabezado, carguero o compadre de estos para el ciclo anual de fiestas. Lo anterior, es coincidente con lo que Franco Mendoza (2012) denomina como líder tradicional y esto se desarrolla por “la vía de los cargos religiosos atípicos, es decir, no canónicos -por no estar incluidos oficialmente en la iglesia- los cuales se obtienen mediante un escalamiento cuyo ascenso parte del menor hasta alcanzar el grado máximo” (Franco Mendoza, 2012: 104).

Por otro lado, están aquellos sujetos que si bien participan de lo anterior, también se desarrollaron fuera de las lógicas tradicionales de la comunidad; no en un rechazo, sino en una apropiación mediada con los saberes de la modernidad y que les permite a partir de este apertrechamiento vincularse con lo que les es tradicionalmente propio como con lo que aparece fuera de la comunidad. De un modo similar a Friedrich (1991), estos, al igual que los Príncipes de Naranja son sujetos alfabetos con vínculos si locales, pero que sus horizontes van mas allá del terruño permitiéndoles observar una realidad más amplia, más diversa, más interconectada en muchos sentidos estos observan

<sup>8</sup> Se refiere a su padre.

<sup>9</sup> Construcción efímera elaborada con ramas, carrizos, petate, piel de toro o vaquilla y cuernos de toro.

<sup>10</sup> Varón que porta al toro para la celebración.

<sup>11</sup> Varones que toorean al toro y lo atan.

<sup>12</sup> En p'urhépecha *orheti* tiene dos acepciones: por un lado, se refiere a lo anterior o lo antiguo. Por otro, enuncia a algo que abriga, protege o carga.

su realidad y la realidad de los suyos de forma “mutlilocal” (Marcus, 2001) y en “fricción” (Tsing, 2005).

En este sentido, la primera figura que articula lo anterior con la lucha por la recuperación de las tierras; y a su vez permite la recreación de un discurso de justicia reivindicativa es el Lic. Emilio †. El Lic. Emilio tuvo su formación universitaria en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), que en palabras de Pavón Cuéllar (2016) constituye la herencia de Tata Vasco, una casa de estudio para los indios y para los más pobres. Esto, vía su testamento de 1565, y que a pesar de los años y los sistemas de exclusión social modernizantes que aplica dicha casa de estudios (por ejemplo el examen de admisión) sigue manteniendo su espíritu popular vía sus casas de estudiante que albergan y alimentan gratuitamente a miles de estudiantes. Es estos espacios, la universidad y sus casas de estudiante donde el Lic. Emilio adquiere los conocimientos de la modernidad que hacen posible el reclamo de las tierras comunales, pues como señalaba en entrevista Tío Gonzalo el 18 de febrero del 2020, miembro fundador de El Llano

Entonces yo un día que estaba cargando leña en un ecurito que tengo allá arriba (señala al Cerro Azul) se me acercó un compadre y me dijo: -Viéramos de ver bien lo de allá de El Llano, parece que hay un papel donde dice que eso era comunal-. Fue cuando le platicamos al finado Emilio, que ya era estudiado en Morelia, de que había un papel de que decía que esto era de nosotros, de la comunidad. Ya él nos dijo: -Vamos a estudiarlo-. Pasaron tres o cuatro meses y ya el vino de Morelia y ya vimos, pues bien el documento y sí sale pues eso de que está dentro de las 17,200 hectáreas de Patamban, es que nosotros somos pues de comunidad de Patamban.

Si bien el Lic. Emilio muere asesinado sin ver concretado *de jure* la consolidación del proyecto político territorial de El Llano, su trayecto constituye un referente en términos de un ideal formativo para los miembros de este grupo social. Por otro lado, la figura de Alberto Molina, Profesor Normalista de Tiripetío (Benemerita Normal Rural Vasco de Quiroga) figura como otro ejemplo en la formación de intelectuales de la comunidad. En él, por su activismo militante en la Sección XVIII de la CNTE-SNTE, ha caído la responsabilidad de visibilizar y vincular la lucha de esta parte de la comunidad con diversas organizaciones nacionales e internacionales de izquierda. Dichos vínculos -en mucho- mediados por la Sección XVIII de la CNTE-SNTE y por el puesto que presidió en la Organización Campesina Magisterial, Indígena y Popular de Michoacán (OCMIPM), perteneciente a la cartera de Gestión Popular de la Sección XVIII de la CNTE-SNTE. En este sentido los vínculos nacionales se dan con el MLN (Movimiento de Liberación Nacional) donde su líder histórico Marcos Tello Chávez llegó a participar en el 1er Campamento Tengüecho en Defensa de la Tierra, como ponente. Así mismo, con la ANAA (Asamblea Nacional de Afectados Ambientales). En tanto en el plano internacional le fue posible expresar la lucha por la defensa del territorio comunal en el Tribunal Permanente de los Pueblos.

Ahora bien, dichos ensamblajes intelectuales son posibles únicamente, si están suscritos y arrojados hacia una colectividad que se plantea a construir un orden hegemónico local. Dicho orden hegemónico es viable en función de la conformación y reforzamiento de una tradición ni monolítica ni estática; sino como un quehacer constante y dinámico como sugiere Herrejón Paredo (1994) en el sentido de un sistema de enseñanza aprendizaje que pueda vincular a líder comunitario tradicional con aquellos intelectuales locales que son alfabetos y que por codigofagia establecen referentes de confrontación con la

misma modernidad que les acontece. Del mismo modo es menester recordar que Gramsci sugiere que Toda relación de “hegemonía” es necesariamente una relación pedagógica (Gramsci 1986: 210) en este sentido la construcción de esta hegemonía local obedece a la ininterrumpida presencia de una labor educativa en una amalgama que se traduce en un proyecto político territorial de los subalternos y para los subalternos, en donde es tan pertinente ser toro, torero, caporal/ranchero como futuro profesionista. Actualmente, las miras hacia una profesionalización tienen una mayor viabilidad; ya sea por el apoyo que reciben los jóvenes de la comunidad vía las Becas del Bienestar, así como, por la presencia de la UIIM (Universidad Intercultural Indígena de Michoacán) en la cercana ciudad de Zamora (pronta a trasladarse a Tangancícuaro). Lo anterior, ha desencadenado entre la juventud local una apertura en sus horizontes de vida.

Según lo anterior y lo observado en campo, dentro de esta organización social existe una marcada tendencia hacia convertir a ciertos sujetos en una vanguardia o élite, es decir, se apela al desarrollo de cierto voluntarismo, pero éste no aparece como un arrojito violento y sin sentido a la vida, sino como un continuo acompañamiento en función de la preservación de la comunidad y su espacialidad territorializada, que vincula a los sujetos con una historia discursiva y un ambiente en el cual la dicotomía de trabajo manual y trabajo intelectual se diluyen en ir construyendo un horizonte futuro.

### **A modo de cierre.**

Para que estos nuevos horizontes de vida sean posibles es y fue necesario desde sus lógicas y desde sus discursos apelar a una influencia directa sobre la tierra, es decir; a determinar individual, colectiva y socialmente sobre el espacio que pisan, viven y aman, dicho de otra manera, territorializar y en específico territorializar El Llano como un acto de reivindicación y justicia. El dominio pleno del mismo, fue y es lo que prefiguró las condiciones objetivas para el desarrollo de una intelectualidad local que asumiera la conducción de un proyecto político territorial que disputara a propios y extraños un futuro diferente; la miseria y el no tener tierras no eran la opción.

En este sentido, lo que se hereda no son sólo tierras fértiles para la producción de un maíz criollo, se hereda la responsabilidad de la preservación de una forma de vida, campesina y agroforestal, se hereda las afrentas y por supuesto un horizonte de lucha frente a ellas, se hereda la tradición y *el costumbre* y, por supuesto; la responsabilidad de no volver a perder ante propios ni ante extraños.

## Bibliografía

- » Anderson B. (1993) Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de cultura económica
- » Álvarez Ruíz, S. (1995). Patamban de la Asunción. Lugar de Carrizos. Nacimiento, costumbre, tradiciones. Ediciones Patamban.
- » Barabas A. (2004) “La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca”. *Desacatos* No. 14, Ciudad de México
- » Barth, F. (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- » Diario Oficial de la Federación. (1984, diciembre 12). Resolución sobre reconocimiento y titulación de bienes comunales, del poblado denominado Patamban, ubicado en el Municipio de Tangancicuaro, Mich. (Reg.-4839). 79-88.
- » Echeverría B. (2000) *La modernidad de lo barroco*, México: Ediciones Era.
- » Franco Mendoza, M. (2012). La formación de líderes en la Meseta P’urhépecha. En Martínez Gracián, Francisco y Ochoa Serrano, Álvaro (Ed.), *Espacios y saberes en Michoacán* (pp. 103-139). Casa de la Cultura del Valle de Zamora, Ediciones Palenque, Editorial Morevallado.
- » Friedrich, P. (1991). *Los príncipes de Naranja: Un ensayo de método antropológico*. México. Editorial Grijalbo.
- » Hasbaert R. (2011) *El mito de la desterritorialización: Del “fin de los territorios” a la multiterritorialidad. Ambiente y democracia*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- » Hasbaert R. (2013) “Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad” en *Cultura y Representaciones sociales* Vol. 8 Núm. 15, Ciudad de México septiembre de 2013
- » Harvey D. (2015) *Espacios de Esperanza*. Madrid: Akal
- » Herrejón Paredo, C. (1994). *Tradición. Esbozo de algunos conceptos*. *Relaciones*, 15(59), 135-149.
- » Gramsci, A. (2013). *Antología*. Madrid: Akal.
- » Kropotkin, P. (2020) *El apoyo mutuo. Un factor de Evolución*. Logroño: Pepitas de calabaza
- » Leef, E. (2001) “Prólogo” en Porto-Goncalves *Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México: siglo XXI editores pp. vii.xii
- » Leal Sorcia O (2014) “Reconocimiento étnico y periferias multiculturales. Los chilas (nahuas) en Cuauhtepic, Ciudad de México”. *Tesis para optar el grado en Doctora en Ciencias Sociales*. Zamora: El Colegio de Michoacán
- » Libro de Hijuelas del Distrito de Zamora, Núm. 14. (s. f). Endangered Archives Programme. Recuperado 6 de octubre de 2023, de <https://eap.bl.uk/archive-file/EAP931-1-14-14>
- » Lukács, G. (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- » Marcus, G. E. (2001). Etnografía en/del sistema mundo.El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- » Miranda Godínez, F. (1992). Fray Juan de San Miguel y la fundación de Patamban. Sobre el cómo se hizo la fundación de pueblos michoacanos. *Relaciones*, 52(13), 225-238.
- » Nisbet, R. (1996) *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu Editores

- » Pavón Cuellar, D. (2016). *Tribuna Abierta. De herederos a rechazados: Historia e ingreso a la Universidad Michoacana I*. La Izquierda Diario - Red internacional. [http://www.laizquierdadiario.mx/De-herederos-a-rechazados-historia-e-ingreso-a-la-Universidad-Michoacana?id\\_rubrique=1201](http://www.laizquierdadiario.mx/De-herederos-a-rechazados-historia-e-ingreso-a-la-Universidad-Michoacana?id_rubrique=1201)
- » Pérez Ruíz, Maya L. (2009) “La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas” En Miguel Lisbona, *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México: El Colegio de Michoacán / UNICACH pp. 87-100
- » Porto Goncalves C. W. (2001) *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, México: siglo XXI editores
- » Raffestin, C. (2013). *Por una geografía del poder*. Colección Fuentes. Zamora, México, D.F.: El Colegio de Michoacán; Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”.
- » Robles, S. Cardoso R (2007) *Floriberto Díaz escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM.
- » Romero, A. y Abril P. (2011) “Masculinidades y usos del tiempo. Hegemonía, negociación y resistencia”, *Prismasocial* No. 7, diciembre 2011pp. 34.62,
- » Schmidt, A. (1977). *El concepto de la naturaleza en Marx* (2a ed.). Biblioteca del pensamiento socialista: Serie Ensayos Críticos. Madrid: Siglo Veintiuno de España.
- » Smith, N. (2008) *Uneven Development. Nature, capitaland production of space*, Athens: The Georgia University Press.
- » Trejo Romo, P. (1993). *Los Proyectos Políticos: Una propuesta para el estudio de los movimientos políticos en la historia*. , 53, 337.
- » Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton University Press.
- » Wright, E. O. (2014), *Construyendo utopías reales* Madrid: Ediciones Akal
- » Zárate Hernández E. (2009). “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo”. En Miguel Lisbona, *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México: El Colegio de Michoacán / UNICACH pp.61-86

