

Espacio y territorialidad de los pueblos indígenas en Michoacán: discusiones recientes sobre región, paisaje y lugar¹

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

ISSN: 2007-6851

p. 11 – p. 30

Fecha de recepción del artículo: abril de 2019

Fecha de publicación: agosto de 2020

Título del artículo en inglés: *Space and Territoriality of Indigenous Peoples in Michoacán: Recent Discussions on Region, Landscape, and Place*

Resumen

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

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

Abstract

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

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

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

*Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH (rodolfo_oliveros@inah.gob.mx).

**Programa Nacional de las Regiones Indígenas de México, CNAN-INAH (sikuame@hotmail.com).

***Programa Nacional de las Regiones Indígenas de México, CNAN-INAH (davdatuara@hotmail.com).

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

La región indígena a debate

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La construcción del territorio en los pueblos nahuas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Palabras finales: algunas conclusiones y tendencias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

- Bartolomé, Miguel A. (2008). *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Boehm, Brigitte (2015). "El enfoque regional y los estudios regionales en México: geografía, historia y antropología". En Beatriz Rojas (coord.), *35 años de estudios regionales a través de relaciones. Estudios de historia y sociedad*. México: Colmich.
- Carrasco, Pedro (1946). "Paricutin Volcano in Tarascan Folklore". En *El Palacio, School of American Research / The Museum of New Mexico, LIII(11)*, Santa Fe, 1946, pp. 299-306.
- Castilleja González, Aída (2007). *Construcción social y cultural de categorías referidas al espacio, un estudio en pueblos purépecha* (tesis de doctorado). ENAH: México.
- _____ (2009). "Articulación e integración: dos lógicas en la organización del espacio. Un estudio en pueblos de la región purépecha". En *XXXI Coloquio de Antropología e Historia Regionales "El espacio en las ciencias sociales. Geografía, interdisciplinariedad y compromiso"* (del 21 al 23 de octubre) [disco compacto de las ponencias del coloquio]. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- _____ et al. (2015). "Danzas, relatos y ofrendas como vías de la tradición. Aspectos de la cosmovisión en pueblos indígenas de Michoacán". En Catharine Good y Marina Alonso (coords.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena* (t. II, pp. 259-361). México: INAH.
- Castilleja et al. (en prensa). "La constitución del sentido de patrimonio a partir del territorio. Estudio en tres zonas indígenas de Michoacán". En Eckart Boege, *Etnografías del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y comunidades equiparables* (vol. II). México: CNAN-INAH.
- Claval, Paul (2002). "El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio". En *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 34, pp. 21-39.
- Coneval (2014). *Indicadores de acceso y uso efectivo de los servicios de salud de afiliados al seguro popular*. México: Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social.
- Ellison, Nicolas y Mónica Martínez Mauri (coords.) (2009). *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*. Quito: Abya Yala / Erea / CNRS.
- Fernández Christlieb, Federico y Pedro Sergio Urquijo Torres (2012). *Corografía y escala local. Enfoque desde la geografía cultural*. México: CIGA-UNAM.
- Figuroa, David (2015). *Litorales de la memoria. Percepción del territorio y relaciones interétnicas en Pómaro, Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán.
- _____ (2018). "Identidad y alteridad en el diálogo intercultural. Un acercamiento desde la intersubjetividad cultural". En *Revista de Antropología Experimental*, 18, pp. 195-207.
- Gatti, Luis María (1987). "La Huasteca totonaca ('u otra vez la cuestión regional')". En Luis María Gatti y Victoria Chenaut (coords.), *La costa totonaca: cuestiones regionales II* (pp. 3-24). México: CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 158).

- Gledhill, John (2003). "Neoliberalismo e ingobernabilidad: caciquismo, militarización y movilización popular en el México de Zedillo". En *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 96, pp. 42-78.
- Harvey, David (1994). "La construcción social del espacio y del tiempo: una teoría relacional". Conferencia presentada en el Simposio de Geografía Socioeconómica (30 de junio). Universidad de Nagoya.
- Hoffmann, Odile (1992). *Tierras y territorio en Xico, Ver.* Xalapa: Gobierno del Estado de Veracruz (V Centenario, 16).
- Lefebvre, Henri (1976). *Espacio y política*. Barcelona: Península.
- _____ (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- León Hernández, Efraín (2011). "Territorialidad campesina y contrarreforma agraria neoliberal en México". En Georgina Calderón Aragón y Efraín León Hernández (coords.), *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (pp. 179-208). México: Ítaca.
- López Bárcenas, Francisco (2006). "Autonomía y derechos indígenas en México". *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, 39. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Mançano Fernández, Bernardo (2010). "Acerca de la tipología de los territorios". En Carlos Rodríguez Wallenius (coord.), *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias*. México: Juan Pablos.
- _____ (2011). "Territorios, teoría y política". En Georgina Calderón Aragón y Efraín León Hernández (coords.), *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente* (pp. 21-52). México: Ítaca.
- Piedras, Ernesto (2004). *¿Cuánto vale la cultura? Contribución económica de las industrias protegidas por el derecho de autor*. México: Conaculta.
- Ramírez Velázquez, Blanca R. y Liliana López Levi (2015). *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. México, IG-UNAM / UAM-X.
- Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio*. Barcelona: Ariel.
- Tirso, Jorge y Juana Hernández (2010). "Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias". *Cuicuilco*, 48. México: ENAH.
- Ventura, María del Carmen (2009). *Volver a la comunidad. Derechos indígenas y procesos autonómicos en Michoacán*. Zamora: Colegio de Michoacán.
- Wolf, Eric (2009). *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.