UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

NADA HUMANO ME ES AJENO

COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

MAESTRÍA EN EDUCACIÓN AMBIENTAL

La participación de las mujeres de Cherán en la Educación Ambiental de su comunidad

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRA EN EDUCACIÓN AMBIENTAL

P R E S E N T A

María Melania Patricia Hernández Ramírez

Director de la Tesis

M.C. José Efraín Cruz Marín

Ciudad de México, junio 2025.

Agradecimientos

Agradezco al Mtro. Efraín Cruz Marín por dirigir esta investigación y a la Dra. Martha Angélica Olivares y La Mtra. Leticia Muñoz Langarica por haber compartido sus conocimientos a lo largo de mi formación y por la lectura atenta y cuidadosa de este trabajo. A la Dra. Ana María Hernández López por sus valiosos comentarios y la corrección de estilo de este trabajo.

Un agradecimiento especial a las Sras. Melita Campos por compartir tan generosamente la sabiduría que le legaron sus antepasados y la que su propia experiencia le ha dado y por darme un lugar entre los integrantes de su familia en la convivencia cotidiana. A toda su familia mi agradecimiento profundo.

A Luz Torres que me abrió las puertas para conocer su cultura y su comunidad, por todo su apoyo, pero sobre todo por su amistad.

A mis queridas amigas y compañeras Consuelo Custodio, Isabel Leyva, Inés Torres, Roselia Sánchez, Luz Vázquez y las queridas Salud y Esperanza que ya trascendieron a otro plano.

A todas mis queridas amigas con quienes he compartido tantas esperanzas en esta Universidad.

A Gabriel Abogado.

Estaré siempre agradecida con mis padres por la vida y por su ejemplo de perseverancia por encima de la adversidad, con mi familia, especialmente con mi hermana Concepción, mi prima Rosalia y mi hijo Luis Manuel por haberme acompañado entusiastamente en esta aventura.

Índice

Introducción

Narración de mi experiencia_____ 5

Marco teórico_____ 11

- Educación ambiental_____ 11
- Relación mujer/naturaleza_____ 12
- Dualidad en el mundo mesoamericano_____ 14
- La doble opresión: Racialización_____ 15
- Teoría decolonial_____ 17
- Feminismo decolonial_____ 19
- El ekuaro, solar p'urhépecha o traspatio_____ 20
    - Conocimientos construidos y transmitidos_____ 22
    - Conocimientos construidos y transmitido localmente_____22

Planteamiento del problema_____ 25

Metodología_____29

- La perspectiva feminista y su metodología_____30
- La tradición oral_____34
- Etnometodología_____38
- Las protagonistas de la narración_____39

Capítulo I. Las mujeres *p'urhépechas*_____41

La historia del pueblo p'urhépecha. El origen remoto_____41

Tres momentos en la historia de las mujeres *p'urhépechas*_____51

- El mito fundacional en la cultura p'urhépecha. El patriarcado de baja intensidad____52
- El mundo binario: La caída del poder_____57

- Un nuevo discurso y una nueva oportunidad_____59

Capítulo 2. Los conocimientos indígenas: su subordinación y recuperación___ 61
Subordinación del conocimiento indígena_____61
La desvalorización del conocimiento femenino_____ 65
- El solar de Irma Campos_____ 67
- El solar de Isabel Leyva_____ 70

La dualidad_____71
La dualidad y manifestación en el cuerpo y en el espíritu_____74
El cuerpo poroso y fluido_____76
Las partes del cuerpo_____78
- La sangre y el hueso_____78
- La cabeza y el corazón_____ 80
- El rostro, sus partes y sentidos asociados_____ 82
- Los miembros_____ 83
- Lo frío y lo caliente como cualidades del cuerpo_____83

Las almas p'urhépechas_____ 84
- El solar de Esperanza Espinoza_____ 87

Capítulo 3. La educación ambiental en Cherán. Un proceso educativo desde la vida cotidiana_____ 90
El espacio privado, lo doméstico y el saber cotidiano_____ 90
El saber cotidiano de la comunidad_____ 93
El contenido del saber cotidiano_____ 96
Comunidades de práctica_____ 98
- Imelda Campos Sebastián, médica tradicional_____101

El valor de la educación transmitida por las mujeres en Cherán_____105
El aprendizaje desde la perspectiva de Bárbara Rogoff_____106
- Elementos del aprendizaje_____107
- María Elena: el solar de las flores_____110

- La participación guiada 113
- Motivación y emociones 114

Capítulo 4. Los cultivos del solar: usos alimentarios, curativos, ornamentales y rituales 119

La cultura alimentaria en Cherán 119

- Especies comestibles de la época mesoamericana y colonial 119
- El solar de Luz Velázquez 122
- Especies de cultivo y recolección actuales 124
- Especies cultivadas en el solar actual 126
- La preparación de los alimentos 128
- El solar de Consuelo Custodio 131

La cultura de la curación: el espacio sagrado de las mujeres 136

El origen de la enfermedad en Cherán 141

Enfermedad y curación: la actual medicina tradicional 142

- Las practicantes 144

Cultivo y recolección de plantas medicinales en el solar 145

Cuadro de Plantas medicinales identificadas en los solares visitados 147

El Solar de Lupita 150

La cultura de las flores: las plantas de ornato en el solar *p'urhépecha* 151

- Las flores presentes en los rituales de la comunidad 152

Conclusiones 155

Bibliografía 163

Anexos

Anexo 1. La dualidad como principio fundante en el mundo sagrado de los *p'urhépecha* 170

Introducción

Narración de mi experiencia

¿Cómo llegué a Cherán? Lo que me llevó hasta esta comunidad fue un acontecimiento político de resonancia local, nacional e incluso, internacional,[1] donde las mujeres, protagonistas principales no buscaron ningún reconocimiento, pues con una sonrisa me agradecieron que guardara silencio sobre su participación al inicio del movimiento de ¡Ya basta! que puso fin a los abusos de "los malos" que tenían amedrentada a la comunidad y estaban saqueando sus recursos naturales. Este acontecimiento no ha sido visto como un movimiento heroico como solemos ver en los escenarios del patriarcado tradicional, más bien, fue un acto amoroso de defensa del territorio y de la cultura p´urhépecha, donde las mujeres pusieron sus cuerpos femeninos delante de los camiones de los saqueadores, sometieron a sus tripulantes y los entregaron a las autoridades, que en realidad eran sus cómplices. Las mujeres no quieren figurar, siguen "haciendo sus vidas" como las hacían antes de que el crimen organizado azotara la región, y que las autoridades no movieran ni un dedo para detener los asesinatos de personas queridas.

A lo largo de 7 años de vistas frecuentes a la comunidad caminé y dialogué principalmente con mujeres, lo que me ha permitido entender, que más que las tácticas y estrategias políticas, fue un acto de amor, de generosidad y de compromiso con el bienestar de su comunidad y con la vida, lo que las impulsó a sacar a los "malos". También este acercamiento me permitió identificar un "poderoso proceso de educación ambiental" que tiene la comunidad y su compromiso con el cuidado del ambiente. Y me surgieron las primeras preguntas: ¿cómo habían asumido este cuidado del ambiente?, ¿cómo lo transmitían a las nuevas generaciones?, ¿qué estrategia pedagógica usaban? Aunque, muy rápidamente me percate que ese aprendizaje estaba diluido, pues no era fácil identificar quién enseña a amar de esa manera a los árboles del bosque o quién enseña a festejar el inicio de la temporada de lluvias como lo marca la tradición, pues la tradición se mantiene a través de la palabra y la acción y esas las dan las personas, en este caso las mujeres de la comunidad.

[1] Me refiero al Movimiento por la defensa del territorio, la seguridad y la autonomía en la comunidad p´urhépecha de Cherán K´eri, en el estado de Michoacán que inicio en abril de 2011.

Por lo anterior, este trabajo recupera la participación de las mujeres de Cherán[2] en su tarea diaria de educadoras ambientales desde una mirada feminista. Me ocupo de analizar las experiencias de vida de quienes no tienen la intención de “hacerse notar”. Llegué a la comunidad de Cherán con muchas preguntas equivocadas y después de pláticas informales y de aprender a escucharlas me pregunté: ¿Cómo es que esa comunidad había aprendido a amar tanto su territorio, su bosque y sobre todo su gente?, ya que habían enfrentado a los que siguen nombrando como “los malos”.

En este acercamiento tuve la suerte de ser acogida por Luz Torres quien me encontró en la casa comunal de Cherán y me pregunto qué hacía ahí, a quién esperaba, después de decirle que esperaba a una compañera del consejo de jóvenes, me ofreció un asiento y platicamos, me invitó a un curso de medicina tradicional y así inicie mi aprendizaje de como usan las plantas para curar, cuidar y proteger la salud. Estaba muy contenta, pues había sido un buen inicio, pues en el curso aprendí el aprecio y valoración que tienen a la naturaleza. La señora Imelda Campos, también conocida como “Melita” daba el curso y también con ella me sentí acogida. “Muchos caminos llevan a Roma”, de manera que tomé el camino que la suerte me ofreció, asumiendo que estaba con mujeres que habían sido protagonistas de un movimiento promovido por el afecto.

El curso de medicina abordaba esa parte de la naturaleza que provee de los beneficios de conservar la salud y de recuperarla cuando ésta se ha perdido y de proveer de cualquier otra cantidad de beneficios. La maestra Melita llevaba plantas para que fueran disecadas y puestas en el cuaderno que había entregado a quienes se inscribían al curso para ilustrarlo. Hablaba de una planta, de sus propiedades, de su uso terapéutico y nos regalaba un ejemplar para pegarlo en el cuaderno. Las plantas provenían de su solar. A veces, otras compañeras llevaban plantas con el mismo propósito o nos compartían algún “piecito” de una planta para iniciar su cultivo. Fue así como me pareció importante conocer los espacios donde cultivaban sus plantas, que ellas llamaban: los solares.

Un capítulo de esta tesis está dedicado a los solares, lugar esencial en la vida cotidiana de las mujeres de Cherán, baste decir, por lo pronto, que son espacios

[2] Cherán, también llamado Cherán K'eri, es una población del estado de Michoacán de Ocampo localizada en la Meseta purépecha. Es uno de los principales centros de población de la cultura purépecha y cabecera del municipio homónimo.

femeninos en donde las mujeres construyen conocimiento que les permiten sostener múltiples funciones, lo que llevó a preguntarme ¿si éste podría ser también el escenario de la educación ambiental que ha dado la fuerza a esa comunidad para amar profundamente a eso que llamamos "naturaleza"? que, por cierto, es un concepto muy occidental y producto de la separación que el ser humano occidental realiza entre él mismo y lo que lo rodea. En la cultura p'urhépecha raramente se usa este concepto, más bien se habla de los cerros, del bosque, o de algo concreto. De lo anterior, partió la hipótesis de este trabajo: que el *ekuaro* o solar p'urhépecha es un escenario en donde se generan y transmiten conocimientos que vinculan, afectiva y racionalmente, a esa comunidad indígena con lo que los rodea y de la que se sienten parte y no dueños. En ese orden de ideas observo que los *ekuaros* o solares son espacios femeninos que rodean la casa familiar y donde las mujeres son protagonistas. Los *ekuaros*[3] son espacios de crianza en donde una mujer que, por lo general, es la madre, pero también puede ser la abuela, o la hermana participa de la *educación* de los niños de la comunidad para que llegue a ser parte de esa comunidad. Esta educación tiene muchos componentes, pero el que a mí me interesaba y me he dedicado a recuperar es saber cómo "la naturaleza" se vuelve algo valioso para los integrantes de la comunidad y no un insumo o un receptáculo de desechos como hemos "aprendido" los nacidos en la ciudad.

No fue fácil ganarme la confianza de las mujeres de Cherán, después de algunos meses de asistir los lunes al curso de medicina tradicional (que era muy difícil para mí trasladarme desde la Ciudad de México cada semana) logre que algunas me llevaran a conocer sus solares, todos son distintos, cada uno es un reflejo de los intereses y gustos de sus cuidadoras (dueñas). El espacio del solar –llamado el conjunto en la literatura que se ocupa de los solares en diferentes culturas–, contribuye a mantener la diversidad y tiene varios aportes a la alimentación, en lo particular, son los escenarios donde las madres, abuelas y hermanas enseñan a los niños a cuidar lo que hay en ellos, es decir, "a no pisar las plantitas y a no quitarles las flores". El solar es un escenario vivo que permite todo tipo de aprendizajes.

[3] De aquí en adelante nos referiremos a los solares también como *ekuaros*, término que se utiliza indistintamente en la comunidad de Cherán.

Otra fuente de aprendizaje es el recorrido por el bosque, que varias lo hicimos para buscar una planta que, a falta de una mejor manera de nombrarle, la llaman “pegoste”. Por alguna razón el término con el que se conocía se perdió y ahora empieza a ser conocida con este nombre. Las visitas al bosque me permitieron reconocer otros vínculos primordiales entre la defensa de la vida y el cuidado de éste. Su evidente importancia en la captura de agua, sobre todo en la región de la cofradía, hacia más que preocupante que la tala estuviera llegando a esta región, pero el vínculo con el bosque es también importante porque de éste se saca la leña para cocinar, se recolectan plantas para diferentes usos, así como hongos para la alimentación, éstos que tiñen de anaranjado y amarillo los puestos en los que se exponen para la venta en la plaza central de la comunidad. Destaca que la identificación y recolección de los hongos comestibles sea una actividad casi exclusivamente de las mujeres. La recolección se hace cuidando que haya producción en la próxima temporada. La participación de las mujeres en otros “espacios” de la comunidad, será abordado en el capítulo sobre epistemología.

Relacionar la educación ambiental, el movimiento político protagonizado por mujeres en abril de 2011, y el *ekuaro* me costó trabajo, sin embargo, aquí presento lo que se logró en la articulación de todos estos elementos. Algo que ayudó en este sentido fue mi interés por la vida cotidiana de las personas, porque como médica alópata sé que lo que determina la salud son los acontecimientos que se dan con regularidad, y no las excepciones, aunque como bien sabemos toda regla tiene sus excepciones, por ejemplo, un accidente que cambia la vida de una persona por completo de un instante a otro.

En el caso de la vida cotidiana de la comunidad de Cherán, me sorprendió que existan pervivencias, como las nombra Sylvia Marcos, de la cultura mesoamericana, en sus fiestas tradicionales, que incluso los españoles tuvieron que adoptar y hacer coincidir con celebraciones cristianas para que los grupos indígenas adoptaran la cultura occidental después de la conquista. Muchas otras pervivencias se manifiestan en las palabras que se integraron al castellano y de cosas que nos hablan de la reproducción de la vida, de lo que es apreciado y querido, deseable, etcétera, en gran cantidad de pueblos y comunidades. Esas pervivencia o girones de la cultura que nos dice Rita Segato (2013), son un flujo de continuidad histórica de la cultura y una forma de resistencia a dejar de ser lo que es un pueblo indígena. También, hay acontecimiento que

generan rupturas y que inciden y transforman ese flujo de alguna manera, como lo hizo la colonización, que influyó en la lengua que se habla, en la religión que se profesa, en la ropa que se viste y, por supuesto, en los vínculos que se crean. Profundizare en este aspecto en el capítulo que se refiere a la situación de las mujeres en la historia p´urhépecha. Ya que hay un proceso dialéctico entre lo que permanece y lo que cambia, entre el flujo de la vida diaria y los acontecimientos que son excepcionales. El levantamiento de abril de 2011 produjo un cambio, pues inició un proceso que está muy lejos de haber terminado, entre otras cosas ha significado un reposicionamiento del "ser p´urhépecha", de su lengua, de sus tradiciones, de su cultura, de su autonomía. Y también ha movido a las mujeres que, sobre todo entre las más jóvenes, buscan un reposicionamiento en la comunidad como seres libres y autónomas, que quieren que no existan formas de sometimiento o de violencia, además de tener una mayor participación en la vida social de la comunidad.[4]

En el capítulo sobre epistemología se aborda la cuestión del género fluido, que rompe con cualquier condición de esencialidad de las mujeres y profundizo en la manera de concebir lo existente, es decir, de su cosmovisión; tratando de explicar que al impulsar la participación de las mujeres en las actividades políticas y sociales que suceden en la comunidad no debe interpretarse como que son sacadas de un lugar carente de valor, como es el espacio privado para ingresar al de lo público, sino que en el espacio privado las mujeres también han jugado un papel fundamental en la resistencia cultural que les ha permitido mantener su cultura p´urhépecha y que hoy nos permite entender este movimiento que consiguió que la comunidad fuera reconocida como una comunidad autónoma que se rige por usos y costumbres. Asimismo, en este capítulo se plantea que el género en esta comunidad no es idéntico o se entiende a la manera de occidente, en donde la subordinación de lo femenino ha perdido, como señala Segato (2013), su condición ontológica y desaparece frente a la hegemonía masculina.

[4] Se han tenido avances en este sentido, pues de 2018 al 2021 formaron parte del Consejo Mayor 3 mujeres, en mayo de 2021 se incrementó la participación con 5: 2 en *Jarhukutini* (barrio 1) Sonia Xóchitl Guerrero Sánchez e Isabel Fabián Fabián, 1 en *Ketsikua* (barrio 2) Josefina Velázquez Romero, 1 en *Karakua* (barrio 3) Silvia Silva Hernández y 1 en *Parhikutini* (barrio 4) María de la Luz Estrada. En la administración actual (2024-2027) hay 4 mujeres: Genoveva Lemus Juárez, María Guadalupe Ríos Amezcua, María de la Luz Torres Tomas, Fidela Durán Herrera y 8 hombres: aunque no hubo un incremento de mujeres, su presencia tiene y tendrá repercusiones en la vida de la comunidad. Desde una postura feminista es importante impulsar el reconocimiento del valor que tiene lo que hacen las mujeres independientemente de si esto está construido en el espacio privado o público.

Como queda expuesto en el texto, en la cultura del pueblo de Cherán lo femenino vuelve a ser valorado, como lo pude observar en la ceremonia de cambio de administración del Consejo Mayor en 2021, celebración realizada junto a “La piedra del toro” y dirigida por dos mujeres: Irma y Rosalina que conocen la ritualidad y conservan la tradición. En este sentido, varias antropólogas y antropólogos han dado claves muy interesantes para entender esta presencia femenina en ceremonias importantes, al señalar que, si bien las culturas mesoamericanas tienen dominio masculino, en éstas las mujeres mantienen un lugar propio, titulando a estos regímenes como patriarcado ancestral (Paredes, 2013) o patriarcado de baja intensidad (Segato, 2013), posibilitando otras formas de convivencia y reconocimiento de mujeres y hombres. De la cultura ancestral puede haber pervivencias que hoy son rescatadas con fuerza y convicción en el proceso de gestación de comunidades autónomas.

Hay que destacar que las comunidades indígenas viven procesos de transformación permanente. Hay acontecimiento que dejan huellas como fue la colonización de las comunidades p’urhépecha, colocando a las mujeres en inferioridad, respecto al lugar y la producción de saberes que habían desarrollado a lo largo de su existencia en el periodo prehispánico. En el siglo XX, la lucha “por la justicia, seguridad y reconstrucción del territorio” iniciada en 2011, reposicionó a las mujeres de Cherán en el ámbito público, transformando la vida de esta comunidad, pero sobre toda la vida de las nuevas generaciones para un bien común, porque la promesa iniciada por las zapatistas de “ser iguales porque somos diferentes” merece convertirse en realidad.

Marco Teórico

Educación ambiental

El campo de la educación ambiental se ha desarrollado desde diversos enfoques teóricos, las diferencias entre éstos está en el énfasis que les colocan a algunos aspectos, pero la mayoría de las teorías centran su interés en contribuir a la difícil, pero impostergable tarea de resolver alguno de los aspectos apremiantes del deterioro ambiental en la actualidad. Lucy Sauvé, en su libro *Una cartografía de corrientes de la educación ambiental,* reconoce que entre los discursos que contribuyen a la educación ambiental está el de la corriente feminista, de la cual señala:

> […] adopta el análisis y la denuncia de las relaciones de poder dentro de los grupos sociales. Pero más allá y en relación con las relaciones de poder en los campos político y económico, el énfasis está puesto en las relaciones de poder que los hombres ejercen todavía (*sic*) en ciertos contextos hacia las mujeres y sobre la necesidad de integrar las perspectivas y valores feministas en los modos de gobernanza, de producción, de consumo, de organización social. En materia de medio ambiente, un lazo estrecho quedó establecido entre la dominación de las mujeres y las de la naturaleza: trabajar para restablecer relaciones armónicas con la naturaleza es indisociable de un proyecto social que apunta a la armonización de las relaciones entre los humanos, más específicamente entre los hombres y las mujeres. Esto supone en primer lugar superar la desvalorización de todo lo identificado como femenino –inferior, mujer y naturaleza y reconocer los valores y saberes femeninos que han sido subyugados desde la cultura occidental (Sauvé, 2004: 19-20).

Esta es la perspectiva teórica desde donde se desarrolla el presente trabajo, con la intención de visibilizar el quehacer, hasta ahora oculto, de las mujeres de la comunidad de Cherán K´eri como transmisoras de saberes que son la base de la relación armónica que sostienen con la naturaleza. Dicho de otra manera, reconocer su papel de educadoras ambientales y, por lo tanto, responsables de mantener los valores de respeto y cuidado del entorno físico, biológico y social, asimismo, reconocer que sus saberes y la transmisión de éstos a la comunidad son un aporte a tomarse en cuenta para educar ambientalmente a los que viven en las modernas urbes globalizadas. El propósito específico es aprender de su sabiduría.

Relación mujer-naturaleza

Un debate muy importante en el feminismo a finales de siglo pasado, se refería al origen de la opresión de la mujer. Un ensayo pionero en este sentido, es el de Sherry Ortner: "¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?", quien, leyendo *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir y *Las estructuras elementales del parentesco* de Levy-Strauss, argumenta que el origen de la opresión está en la relación que se establece entre las mujeres con la naturaleza y los hombres con la cultura. El argumento de Ortner es que desde sus inicios la humanidad se esforzó en abandonar el estado-naturaleza con toda la escasez que representa para la satisfacción de sus necesidades y las condiciones de vulnerabilidad en que se encontraba, aprecia los avances culturales que va logrando ésta. Una vez que queda posicionada la superioridad de la cultura, los hombres parecían más acoplados con ésta, y las mujeres con la naturaleza, dadas las características de los cuerpos femeninos, destinados a la reproducción de la especie, a la alimentación durante los primeros años de vida, la crianza y después, por consecuencia, a las tareas vinculadas con el cuidado. Esta condición, condujo a una primera división del trabajo.

Las tareas asignadas y/o apropiadas por las mujeres, siguiendo el argumento de la antropóloga, implican un acercamiento diferente a la naturaleza, que no es de dominio ni para generar mayor productividad. Entre estas tareas asignadas a las mujeres, aparecen la crianza y el cuidado de la familia y de animales y plantas domesticados, en el entorno inmediato del hogar. Las tareas desarrolladas en los entornos de la casa, en espacios construidos como extensiones del hogar, hace surgir nichos ecológicos construidos e imbuidos de conocimientos y afectos. Las especies de plantas que los conforman han sido seleccionadas por la belleza que ofrecen, el reconocimiento de los beneficios que prodigan al ser humano, en la salud, el bienestar, la satisfacción de necesidades de protección, alimentación, curación, recreación.

Ortner, en el año 2006 sostiene: "no es exactamente que las mujeres sean vistas como naturaleza en el puro sentido, sino que las mujeres son de hecho las transformadoras, son las mediadoras entre naturaleza y cultura**,** y es más bien la causa (en un contexto lévi-straussiano) de que tengan que ser controladas, ya que ellas están manejando un proceso que es tremendamente importante, que implica socializar a los niños, cocinar, etcétera" (Ortner citada en López y Rodríguez, 2006: 7).

En efecto la socialización implica el aprendizaje del medio físico y social en el que se encuentran las mujeres, esto es, aprender a moverse en esa realidad, a valorar, a apreciar o a usar lo que la naturaleza ofrece. La advertencia de Ortner me parece que apunta al hecho de que siendo un proceso tan importante y que deje de ser apreciado, que se invisibilice, está vinculado con la necesidad de dominio y control, pero esto no es mediante un proceso coercitivo, sino por el contrario, siendo colocado como no trabajo, *aunque lo sea*, como improductivo, *aunque no lo sea* y como insignificante, *aunque sea la base de la existencia cultural*. Todas estas inferiorizaciones de las labores realizadas por las mujeres van acompañadas de una inferiorización mayúscula en el campo del conocimiento, los conocimientos producidos a partir de las experiencias vividas se vuelven conocimientos subordinados y son los relacionados con el nacimiento, la crianza, los cuidados a los vulnerables, la salud, la alimentación, en general, todo lo relacionado con la reproducción de la vida, incluyendo los cultivos en los solares, en muchas culturas.

La relación mujer-naturaleza también ha sido estudiada desde el ecofeminismo, entre otras, por Angélica Velasco quien recupera discusiones de varias décadas cuestionado la lógica que subyace en el pensamiento científico occidental. Nos explica: “El racionalismo moderno del siglo XVII determina, como vemos, la separación entre la divinidad y la naturaleza. Esta ya no será un organismo animado, por el contrario, se la percibe como mera extensión mensurable, regida por leyes racionales geométricas y aritméticas. La naturaleza pasa a ser un reloj y el científico debe descubrir su mecanismo interno” (Velasco, 2016: 202).

Pero los científicos tienen una mirada modelada desde las relaciones sexo-genéricas de la sociedad en la que viven, como se muestran en las metáforas de género que se encuentran en diferentes textos de la ciencia moderna, escondiendo un trasfondo político de dominación sexual. Así, Francis Bacon, en su *Novum Organum*, estableció el método científico apelando a la metáfora de la naturaleza como una joven a la que hay que acosar y dominar para que muestre sus secretos. De igual modo, se impone una imagen de la naturaleza reducida a mera máquina cuyas piezas se pueden –y deben– manipular para adquirir el conocimiento (Velasco, 2016). El conocimiento científico, entonces, forma parte del aparato de dominación y control que una parte de la humanidad, la masculina, ha ejercido sobre otra, la femenina. Excluye los sentimientos,

las intuiciones, las percepciones y la espiritualidad como elementos que participan del conocimiento del mundo y a los que se les atribuyen características inferiores. Todos esos componentes que se consideran femeninos son excluidos porque no forman parte de la racionalidad. Esta manera de conocer de las ciencias y su aplicación empleando la tecnología permitió la explotación brutal de los recursos y continúa bajo la imposición de una lógica capitalista, cada vez más agresiva de los dueños del capital.

Por el contrario, desde la cosmovisión de los pueblos originarios la relación con la naturaleza había sido de comunión, la ruptura o división nunca se produjo completamente; tenían y tienen una visión integral e interdependiente de la existencia y de la realidad; sin embargo, con la imposición de la cultura occidental los hombres y las mujeres quedaron en una posición asimétrica, que ya tenían bajo distintas formas (patriarcado de baja intensidad o sociedades de prestigio, o también identificada como patriarcado ancestral), pero que en el momento de la invasión son reforzadas por la cultura occidental.

Dualidad en el mundo mesoamericano

Líneas antes señalamos que la relación del ser humano y la naturaleza no fue igual en todo el mundo, distinguiendo a la sociedad occidental de otros procesos civilizatorios que han sido subordinados por occidente. Mientras el primero (sociedad occidental) se desarrolló bajo el principio de bipolaridad, que, al subsumir al otro, lo desaparece como sujeto ontológico, en el caso de la comunidad p´urhépecha en el contexto mesoamericano, se convirtió en dualidad, es decir, una condición que reconoce la existencia del otro como complementaria, aunque de distinto valor. En la primera se ejerce como binarismo, tal como lo señala Rita Segato, aunque Aníbal Quijano lo llaman dualidad. Para nuestro estudio es sustancial hacer esta distinción, porque la dualidad en el pensamiento mesoamericano implica la existencia de dos o más partes que coexisten y que no se anulan una a la otra. Entonces, nombrare binarismo a la separación que hace occidente y dualidad la que sucede en Mesoamérica.

Abordar la cosmovisión de los pueblos originarios es fundamental para explicar la forma de conocer la realidad en la comunidad p’urhépecha que estudiamos, no como un

tema del pasado, sino como elemento fundante de las relaciones, que, en la actualidad, establecen los habitantes entre ellos y con el mundo, como parte de esta perspectiva podemos encontrar también la relación con la tierra y la comunidad. Por ejemplo, hoy en día, las tierras del Plan (tierras que están en la parte más plana y son las más apropiadas para el cultivo de maíz) son propiedad de la comunidad y se trabajan bajo una estricta supervisión que implica un calendario para la siembra y la cosecha y una forma de apropiación del producto que permite que todos los integrantes de la comunidad puedan hacer uso de sus productos. En Cherán, al tener un territorio con más riqueza forestal que agrícola es importante el manejo de los recursos que provee el bosque como madera para leña, alimentos y plantas para la curación de enfermedades.

La doble opresión. Racialización

Con la conquista española aparecieron nuevas condiciones de jerarquización y diferencia en los pueblos indígenas. La racialización fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por el Estado español, señala Aníbal Quijano (2000). Las diferencias raciales, que posteriormente devinieron, según este autor en diferencias de clase, al asignar trabajos distintos, unos pagados y otros esclavos de acuerdo a las características fenotípicas de los indios conquistados y de los esclavos traídos de África, terminaron por ser la base de la desigualdad existente en los países latinoamericanos. Y junto con esta nueva jerarquización y división del trabajo, también aparece la separación entre quienes tienen supuestamente la capacidad de conocer, que se consideraron a sí mismos racionales, es decir los europeos, mientras que el trabajo manual quedo como destino para los nativos de estas tierras. La separación entre trabajo manual y trabajo intelectual es, pues, parte de la estratificación de la sociedad que se ha mantenido hasta la actualidad.

Para Quijano no pasa desapercibida la desigualdad que ya existía en América entre hombres y mujeres antes de la llegada de los españoles, pero desde su punto de vista esta quedó subordinada a la que emergía en el momento en que se impone por la fuerza el dominio europeo a través de la racialización, nos dice: “desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el

inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales" (Quijano, 2000: 203).

Los patrones de control y dominio establecidos desde la época colonial han prevalecido y continúan jerarquizando a mujeres y hombres dentro de la estructura social, al mismo tiempo que son igualmente atravesados por su condición racial y por su lengua natal como características principales. Desde entonces, de diferentes formas, se sigue alimentando esta condición de subordinación de las mujeres también atravesada por su pertenencia a grupos étnicos. El cruzamiento entre género, raza, ruralidad y estrato social, juegan a favor de construir la imagen de que el campo de conocimiento seguiría siendo masculino.

No solo los cuerpos fueron inferiorizados, también los productos culturales de los pueblos originarios sufrieron el mismo destino a pesar del asombro que había causado en Hernán Cortes y sus hombres la organización de la sociedad, la economía y planificación de las ciudades mesoamericanas. La destrucción de algunos conocimientos prehispánicos no tenía que ver con que no fueran reconocidos por los españoles, que perfecta cuenta se dieron de esos saberes y su eficacia, más bien, fue una estrategia para controlar y someter a los nativos de estas tierras. Para Quijano "La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado. El eurocentrismo es el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII" (2000: 218). A la racionalidad reconocida como única forma legítima de conocer impuesta por la ciencia, siguió la descalificación de todas las otras formas de integrar la realidad, nos referimos a las emociones, sentimientos, percepciones espiritualidad, mitos, etc., que fueron erradicados. Uno de sus efectos fue la marginación del cuerpo que, si bien había iniciado desde la época griega (Platón advertía que nuestros sentidos nos engañan), nos dice Quijano, que con Descartes:

> […] se convierte en una radical separación entre "razón/sujeto" y "cuerpo". La razón no es solamente una secularización de la idea de "alma" en el sentido teológico, sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la "razón/sujeto", la única entidad capaz de conocimiento "racional", respecto del cual el "cuerpo" es y no puede ser otra cosa que "objeto" de conocimiento […] De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el "cuerpo" fue fijado como "objeto" de conocimiento, fuera del entorno del "sujeto/razón". Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como "inferiores" por no ser sujetos "racionales" (2000: 224-225).

Una vez establecido el racionalismo como matriz obligatoria del pensamiento legítimo, y consolidadas las relaciones de poder entre los sexos, los conocimientos y prácticas de las mujeres fueron arrinconadas en los espacios domésticos, perdiendo prestigio hasta que, finalmente, durante los siglo XIX y XX con la imposición de la medicina científica, se dio una completa descalificación no solo de las médicas tradicionales y sus prácticas, sino de todas las mujeres que hacían uso de recursos de herbolaria, masajes o rituales, etiquetándolas como "charlatanerías", sobrevivieron, sí, pero sin el prestigio del que habían gozado en otros tiempos.

Teoría decolonial: feminismo decolonial

La Teoría Crítica Decolonial está sustentada por autoras y autores latinoamericanos que, en las últimas décadas, responden también actual movimiento social desde abajo.[5] Se trata de un grupo interdisciplinar que aborda temas comunes, además de tener nacionalidades diferentes y radicar en diferentes países, lo que ha permitido una mirada amplia de la complejidad que representa la producción teórica decolonial. Todos coinciden en una crítica a los efectos de la colonización y las secuelas que aún se padecen en el continente y la necesidad de descubrir las formas de superar los efectos que dejaron los tres siglos de dominación. También tuvieron influencia de la obra de Paolo Freire y Frantz Fanon.

Para este trabajo rescato el valor epistémico del concepto de colonialidad, pues habiendo puesto el acento en el problema del conocimiento, es decir, quién y por qué tiene derecho a decir qué es y qué no es conocer, permite entender, el arrinconamiento en que se han mantenido los saberes producidos y transmitidos por mujeres de pueblos

[5] Nos referimos a los sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Silvia Rivera Cusicanqui, los filósofos Nelson Maldonado Torres, Santiago Castro Gómez y Enrique Dussel, la lingüista Catherine Walsh, el semiólogo y teórico cultural Walter Mignolo, el antropólogo Arturo Escobar, entre los más reconocidos.

originarios. “Dicho eje [el de la colonialidad] ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. (Quijano, 2000:201).[6]

Para Nelson Maldonado la colonialidad se refiere a “un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno y [es en síntesis la] forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en otros aspectos de nuestra experiencia moderna” (2007: 131). En ese sentido, según Maldonado, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. Y con ella nos regimos por los conocimientos construidos desde la perspectiva occidental mientras, seguimos despreciando los valores de las culturas ancestrales.

De alguna manera las feminista decoloniales participan en este debate, al colocarse entre los investigadores decoloniales y los poscoloniales. Liliana Suárez en su texto: *Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales,* señala que existe colonialismo y que el trabajo epistémico es situarse en una poscolonialidad que supere el colonialismo que se ha mantenido. Desde mi punto de vista, considero que el concepto de colonialismo interno, que tiene su génesis en las ciencias sociales latinoamericanas (véase Stavenhagen, 1969 y González Casanova, 1970), sigue teniendo una utilidad explicativa para entender la inserción de los pueblos indígenas en los proyectos modernizadores de las élites mestizas. Al respecto Suárez señala:

> La teorización poscolonial se propone confrontar los fundamentos epistemológicos de estas formas de conocimiento que han sido hegemónicas tanto en América Latina como en el Sureste Asiático, a pesar de las diferencias que tuvieron los proyectos coloniales hispánicos e ingleses. En este sentido producir un conocimiento que se pretenda poscolonial es un reto tan pertinente en América Latina, como en las excolonias británicas (2008. 80 - 81).

[6] Me parece importante distinguir la posición de Boaventura de Sousa Santos, porque algunas veces se le ha considerado parte de esta corriente de pensamiento, sin embargo, este teórico cuestiona el concepto de colonialidad que Quijano presenta como la dominación que permanece una vez que los países de América Latina consiguen su independencia de España. Según Boaventura no debemos hablar de colonialidad sino de colonialismo, puesto que permanece una forma no invasiva, pero si económica y epistemológica perpetuada en los países después de que desaparece la ocupación extranjera. (Video conferencia epistemología del Sur, de la Facultad de Ciencias Políticas/UNAM (minuto 48.30 a 50).

El argumento central de la crítica decolonial va encaminado a desmontar la orientación universalista que estos paradigmas pretenden dar a sus postulados y conceptos:

> Asumiendo que existen sociedades avanzadas y atrasadas, que los estadios más avanzados o los mayores logros evolutivos de las sociedades se ubican en Occidente y que el avance de las sociedades periféricas supone necesariamente la adquisición de características estructurales de tales sociedades occidentales […] contribuyendo así a la construcción de un orden en el que la dominación colonial excluye cualquier otro tipo de saber que no sea construido a partir del canon epistemológico occidental" (Andrade, 2019: 132).

La epistemología de Sur de Boaventura de Sousa Santos, al igual que las propuestas de Dussel y Mignolo, fundamentan la idea de la posibilidad de integrar los conocimientos producidos en los pueblos originarios y que han prevalecido hasta la actualidad, pero antes de integrarlos es necesario reconocer y, por lo tanto, estudiar las maneras en que desde su cosmovisión representan una alternativa frente a la crisis civilizatoria que estamos viviendo. La tarea de la descolonización no puede lograrse si no considera lo que todos estos aportes teóricos representan. Por una parte, remontar las subordinaciones construidas desde la racialización, la profundización de las diferencias genéricas dadas durante conquista y colonización y el eurocentrismo y restituir el valor epistémico del pensamiento de los pueblos originarios. Es decir, se trata de rescatar las formas del saber del colonizado para nutrir el esfuerzo construido desde nuestra cultura para enriquecerlo. Tal como lo sugiere Boaventura, nada perdernos con inventar nuevos métodos cuando éstos han sido no solo inventados sino ampliamente probados por las culturas que se desarrollaban en nuestros propios territorios, pero que han sido subordinadas o no vistas.

Feminismo decolonial

La mirada feminista que he compartido durante cinco décadas con mujeres de diferentes sectores me lleva a reflexionar sobre la participación de las mujeres de Cherán como sostenedoras de la tradición cultural que los pueblos de Abya Yala habían desarrollado en el periodo preintrusión como lo nombra Paredes, y a través de una resistencia que ha superado tres siglos de colonización y por lo menos doscientos años de la construcción de los Estados-nación en América Latina. Tradición cultural que ha permitido que la

naturaleza se encuentre mejor conservada en los territorios que ellos ocupan en comparación con aquellos en los que se ha desarrollado el proyecto capitalista.

En la presenta investigación retomó los postulados de la Teoría feminista decolonial, que permite identificar el cruce de dos opresiones a las que están sometidas las mujeres de esta comunidad: la de género y la de raza. Para las teóricas decoloniales, entre las que se encuentran Margara Millán, Aura Cumes, Gladys Tzul Tzul, Karina Bidaseca, Sylvia Marcos[7]: la condición básica que hay que resolver es la de la colonialidad del saber, así como los pueblos, las sociedades fueron colonizados en sus cuerpos, sus territorios, sus propiedades, sus formas de conocer, su pensamiento, también las mujeres fueron colonizadas como grupo social, como categoría social, en este sentido el feminismo *per se* tendría que ser decolonial. Romper con el pensamiento androcéntrico es una pauta decolonial, pero, al mismo tiempo, hay que romper con el pensamiento científico imperialista. ¿y esto que significa? Significa recuperar otras formas de conocer que cada sociedad ha desarrollado en sus propios momentos históricos, antes y ahora. Reconocer, relevar las formas de conocer de las mujeres en contexto. No de las mujeres en abstracto, sino de las mujeres puestas en estos contextos de colonialidad. Las autoras mencionadas están pensando en términos epistemológicos sobre cómo se genera el conocimiento.

El *ekuaro*, solar p'urhépecha o traspatio

En la búsqueda de la educación ambiental que generan las mujeres en Cherán, el trabajo se centra en el espacio-tiempo del solar p'urhépecha[8] que, en términos cotidianos, es una continuidad del hogar, pues es el lugar de la vida privada y se trata de un espacio esencialmente femenino con múltiples funciones. El *ekuaro* es un nicho ecológico creado que, aunque no lo abordaremos desde esta perspectiva, se trata de un ejemplo extraordinario de relaciones que se establecen entre los seres humanos y las especies seleccionadas para conformarlo y que tiene una influencia importante sobre la evolución de éstas. Según los autores de la teoría del nicho una especie seleccionada que se introduce en el nicho mantiene dos legados: el de sus genes y el de sus ambientes

[7] Salvo en el caso de Sylvia Marcos, que se utilizó el libro *Tomado de los labios* (2010), las demás autoras fueron consultadas en conferencias, diplomados, y otras actividades académicas.
[8] A lo largo del todo el texto se hablará de *ekuaro*, solar p'urhépecha o traspatio, con un mismo significado.

modificados. Si pensamos en los cientos de años que transcurrieron desde que los primeros pobladores p´urhépecha llegaron a establecerse a esas tierras y también en la introducción de una gran cantidad de especies que los españoles trajeron consigo, el nicho formado en los *ekuaro* constituye un laboratorio de adaptación y de conexiones entre los ejemplares que forman esos espacios, también hay que señalar que las especies seleccionadas responden a un marco cultural que le da sentido a su cultivo. En la construcción del nicho Contreras, Mendieta y Pérez (2018: 72) resaltan el papel de los individuos y de las poblaciones como agentes que introducen activamente cambios en el entorno en el que habitan. Dichos cambios pueden influir sobre las condiciones de selección natural para todas las especies. Son plantas "útiles" en varios sentidos, que se describen en el cuerpo del presente trabajo. Pero lo que más nos interesa destacar del *ekuaro,* solar p'urhépecha o traspatio es que se trata de un lugar donde se generan conocimientos, pero, sobre todo, es un espacio de transmisión de la cultura para los integrantes de esta comunidad. Además de ser espacios de cultivo y crianza, son espacios recreativos, de trabajo, de almacén y además son los primeros espacios donde se recibe educación ambiental.

A través de la herencia ambiental y la construcción cultural, los seres humanos estamos inseparablemente ligados al desarrollo histórico de nuestra especie, en particular, y a la evolución de la vida, en general. Para Contreras, Mendieta y Pérez: "Cada una de nuestras respuestas sociales y culturales se traduce en factores de selección, tanto para nuestra especie como para las otras con las que compartimos el planeta [pero] nunca fue tan claro como ahora que estamos en medio de una crisis de extinción de especies, de cambio climático y de resurgimiento de enfermedades, por mencionar sólo algunos casos cuyas causas antropogénicas son más o menos evidentes" (2018: 75). En este sentido, podemos pensar que esta selección operada a lo largo de los años de existencia de la cultura p'urhépecha en este territorio, mantiene vivas especies a las que se les ha reconocido capacidades de producir beneficios para el ser humanos, aspecto relevante en un momento en el que el capitalismo ha seleccionado especies de valor comercial y está desperdiciando las propiedades que algunas plantas pueden poseer o que tienen un uso específico en esta cultura.

Conocimientos construidos y transmitidos

La complejidad del tema que nos ocupa, la educación ambiental en el *ekuaro*, obliga a ubicar los conocimientos producidos y transmitidos en el solar p'urhépecha como conocimientos en gran medida inscritos en la matriz epistémica del mundo prehispánico, pero también, son conocimientos de la vida cotidiana –como los nombra Heller (2004)– o conocimiento ordinario –como lo identifica Maffesoli (1993)–, que involucra los afectos, la racionalidad y el cuerpo. Tienen fuertes implicaciones, pues habiéndose nutrido de su raíz ancestral incorporan, con el transcurso de los siglos, conocimiento popular impregnado de conocimiento científico que ha logrado permear desde múltiples sectores institucionales como el educativo y de salud, con campañas educativas dirigidas a todo público.

Por ello, para la parte del análisis de la educación se incorporaron algunas miradas de la filosofía y la sociología como los trabajos de Villoro y Heller,[9] para distinguir el pensamiento ordinario que puede conducir hacia la sabiduría basado en la experiencia cotidiana de las personas y el pensamiento científico, con la intención de reconocer el valor del conocimiento basado en la experiencia sin descartar los beneficios que el conocimiento científico puede dar a la humanidad cuando no está dominado por grupos de poder. Aunque hay una frontera entre la sociología y la psicología que no se profundiza, pero es indispensable reincorporar la totalidad de experiencias perceptivas, sensoriales, afectivas, espirituales y valorativas a las racionales para tener una mayor apropiación de la realidad.

Como señala Dussel (1976), es necesario salirse del pensamiento eurocéntrico, situarnos en otra matriz, desde la periferia, que es precisamente lo que sucede cuando nos acercamos a nutrirnos de la sabiduría construida por las mujeres de esta comunidad indígena.

Conocimientos construidos y transmitidos localmente

En la recuperación de los saberes de las mujeres de Cherán, hay que señalar que, a diferencia del conocimiento producido por la ciencia –basado en la racionalidad y con

[9] Héller, A. (2004). Sociología de la Vida Cotidiana. Editorial Península y Villoro, L. (1981). "Ciencia y Sabiduría". En Revista de la Universidad de México.

pretensiones de objetividad para alcanzar la verdad–, el conocimiento de la vida cotidiana que queremos reconocer de las mujeres de dicha comunidad, puede ser descrito en los términos que nos proponen Moraes y De la Torre: “en el acto de conocer la realidad, los pensamientos y acciones están entrelazados con las emociones y los sentimientos, con los deseos y afectos, generando una dinámica procesal que expresa la totalidad humana. Una totalidad que se revela en las acciones y en las múltiples conversaciones que el individuo establece consigo mismo, con los otros, con la cultura y el contexto” (2022: 3).

La teoría autopoiética nos ayuda a fundamentar esta construcción interactiva entre pensar y sentir, ofreciéndonos una base científica de gran consistencia epistemológica, capaz de reconciliar el proceso de construcción del conocimiento y la manera dinámica en la cual la vida acontece, comprendiendo que vida y aprendizaje ya no se separan más, ya que el aprender también envuelve procesos de autoorganización, de autoconstrucción en la cual la dimensión emocional tiene un papel destacado. “Es una teoría que reconoce la inscripción corporal de los procesos cognitivos y colabora en la construcción de ambientes de aprendizaje propicios a la construcción del conocimiento y al desarrollo de valores humanos, destacando la bio-psicosociogénesis de esos procesos” (Moraes y De la Torre, 2022: 3). Es decir, que la transmisión de conocimientos forma parte de la vida de la comunidad, sería impensable que cada generación tuviera que iniciar desde el principio, por eso la transmisión de los saberes forma parte de la tradición y es la base de una experiencia sostenida que va consolidando la cultura.

En la reflexión recuperó la idea planteada por Aida, una historiadora cheranense, del valor que tiene la transmisión oral, recordando que el pueblo p´urhépecha conserva su cultura desde la época prehispánica a través de la tradición oral. Fray Jerónimo de Alcalá en la *Relación de Michoacán*,[10] dice que la memoria corre mayormente a cargo de aquellos ancianos a quienes acudió para que le confiaran lo que recordaban de su pasado. Esto sucede sobre todo en la segunda parte del libro en donde reproduce el relato que el gran sacerdote o *Petámuti* hacía frente a todo el pueblo en una de las fiestas del calendario indígena. Podían pasar largas horas escuchando el relato que les recordaba su origen y legado, por lo que esta forma de transmisión permanece vigente

[10] Documento histórico *La Relación de Michoacán* “Relación de las cerimonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán”, fue escrito por Jerónimo de Alcalá con la información que le dieron pobladores de la región entre 1539 y 1541.

hasta la actualidad, sobre todo, cuando se trata de recomendaciones para la vida, de conservar los valores y la tradición. Durante mis visitas a la comunidad observé como al salir de la boda religiosa los recién casado se dirigen a una sala anexa de la iglesia en el centro de Cherán, ahí un representante del pueblo de probada honorabilidad les habla sobre cómo se deben conducir en su nueva vida como esposos. Estos ejercicios que son un conversaciones que los mayores sostienen con los jóvenes y niños involucran, están relacionados con lo que señala Maturana al describir el proceso que vincula el conocimiento y la vida: “Las conversaciones, por lo tanto, constituyen redes de acciones consensuadamente coordinadas, tejidas en el propio proceso que emerge en el cruce de la emoción con el lenguaje, tejidas en el vivir/convivir del cual emerge el mundo, en el cual están insertados varios micromundos que creamos a nuestro alrededor” (Maturana, 1999).

Desde la perspectiva feminista, Lucy Sauvé destaca la oposición al racionalismo occidental, pues los enfoques intuitivo, afectivo, simbólico, espiritual o artístico de las realidades del medio ambiente son igualmente valorizados: “En el marco de una ética de la responsabilidad, el énfasis está puesto en la entrega: cuidar al otro humano y al otro como humano, con una atención permanente y afectuosa” (2004: 20).

En una perspectiva educacional, Annette Greenall (1998) aplica la crítica feminista al movimiento de educación ambiental al formular, igualmente, un cuestionamiento a la propuesta de “desarrollo sostenible” en la educación ambiental, a pesar del llamado a la equidad social, pues esta concepción está asociada a una visión del mundo que consagra la prevalencia de las relaciones actuales de poder en nuestras sociedades. Nos dice Greenall: “Debemos estimular a la gente para deconstruir estos argumentos para poner al día los valores que los sostienen y las perspectivas que ellos suponen” (1998: 168). Si retomamos la aseveración de Gough, me parece que vale la pena integrar a la descripción de esta perspectiva teórica la Ética del Cuidado, que también Sauvé resalta, al mencionar la participación de estas mujeres, abuelas, madres, tías, hermanas, cuidadoras todas en los pueblos originarios y naturalmente en la Meseta P’urhépecha.

> Las educadoras feministas creen que la pasión, las emociones, los sentimientos y la creatividad forman parte del proceso de aprendizaje. Constatan igualmente que es ventajoso trabajar en grupos pequeños para favorecer la expresión de ideas y preocupaciones de las mujeres. […] Las mujeres son a menudo las primeras en intervenir en educación ambiental. En sus hogares

> y comunidades, desarrollan una comprensión particular de los procesos naturales del medio. Desde hace siglos, las mujeres han estado implicadas en la enseñanza de la medicina tradicional y los cuidados de salud, en cosechar las semillas y en mantener la biodiversidad, en cultivar y preparar los alimentos, en trabajar el bosque y en administrar el aprovisionamiento de agua. Estas habilidades son cada vez más esenciales frente a la degradación del medio ambiente […] Las mujeres han desarrollado en lo cotidiano estrategias de supervivencia de las cuales debe inspirarse la supervivencia del planeta. Sus ideas y sus acciones traducen otra comprensión de las problemáticas actuales […], a nivel de un saber superior […]. (Clover y colaboradores, citado en Sauvé, 2004:19).

Planteamiento del problema

Desde que inicié la Maestría en Educación Ambiental (MEA) sabía que quería investigar la relación que existe entre las mujeres y el cuidado del medio ambiente. En aquel entonces estaba muy reciente el Movimiento por la defensa del territorio, la seguridad y la autonomía en la comunidad p´urhépecha de Cherán K´eri en el estado de Michoacán, del que se aceptaba que había sido iniciado por mujeres y jóvenes reunidos en la capilla del Calvario para hacer frente a los talamontes. Miembros de la comunidad lo describen así:

> A las seis de la mañana del día 15 de abril de 2011, a la hora en que empieza a clarear el alba, una veintena de valientes y osadas mujeres y jóvenes de la comunidad indígena de Cherán, trajeron consigo la luz, el amanecer de un nuevo día, después de una noche borrascosa y gris, de desolación y muerte. Jóvenes y valientes mujeres, escribieron la historia con decisión y valor, al tenor de “ya basta”, de “más vale morir con dignidad que vivir de rodillas”, al enfrentar a los camioneros que sacaban los trozos de madera de forma ilegal de la comunidad (Observatorio Comunero de Cherán K’eri, 2017: 1).

En aquel momento pensé que este movimiento podría ser una influencia de las mujeres zapatistas y de su Ley Revolucionaria de Mujeres (1994), sin embargo, este era ya muy distante, y el eco en otras comunidades tenía expresiones diversas. Las condiciones particulares vividas en cada comunidad indígena, como lo muestra la geopolítica, no admiten percepciones universales.

Con el tiempo aprendí a observar los procesos propios de Cherán. Inicié por eso con lo que la realidad me presentaba, una comunidad que hacía frente, desde su tradición, a los acechos del exterior, los de la violencia explícita y los de la otra violencia, la que se imponía desde hacía cientos de años y contra la cual habían construido una resistencia. La pregunta que me surgió fue: ¿Cómo esta comunidad p’urhépecha (hombres y mujeres) habían mantenido el acervo cultural que les ha permitido conservar

su entorno? Aunque no iba a ceder tan fácilmente a la pregunta que originalmente me había llevado hasta allá y recuperar la contribución de las mujeres en dicha conservación.

Pablo Alarcón-Chaires sostiene que, como producto de una interacción continua y constante con la naturaleza, los pueblos originarios poseen un sistema cognitivo sobre su entorno natural de carácter dinámico, estructurado, relacional, con un fuerte carácter utilitario y transmitido generacionalmente. Que lo recrean cotidianamente y no ha dejado de hacerlo desde hace siglos. Las culturas milenarias, nos dice:

> […] realmente son custodias, portadoras, revitalizadoras y practicantes de este complejo integrado por conocimientos, saberes, cosmovisiones, actos, formas de organización social, sistemas de producción, instituciones, territorialidades, etc., que persiste a pesar de las vicisitudes históricas que ha enfrentado; frecuentemente es vituperado y minimizado por el paradigma occidental que perpetúa el colonialismo (Alarcón- Chaires, 2016: 2).

De ahí que el problema a tratar en esta investigación sea sobre la construcción del conocimiento (epistemológico) y de género. Hay que recordar que una vez que los conquistadores llegaron a las tierras de los p'urhépecha impusieron una forma de conocer que difiere de la que tenían los habitantes mesoamericanos. El caso del pueblo p'urhépecha fue diferente a lo que paso con los pueblos sometidos a sangre y fuego, si bien el sometimiento se dio, no hubo guerra ni derramamiento de sangre, pero se mantuvo la resistencia cultural, aunque como han señalado los pensadores decoloniales la matriz del pensamiento eurocéntrico logró permear en diferentes niveles a la comunidad. Las diferencias pudieron darse en aquello que a los conquistadores les interesaba poco, como era la vida doméstica. La reproducción del pueblo, su alimentación y atenciones necesarias para la vida fueron menos intervenidas. Al parecer dejaron a los nativos la reproducción de su vida de las maneras en que tradicionalmente la hacían, mientras explotaban su fuerza de trabajo y se apropiaban de sus territorios y toda su riqueza.

Sobre todo, en lugares aislados como la región purépecha, donde hubo poco acceso hasta el siglo pasado, permitió la conservación de conocimientos y formas de vida más ancladas a la raíz prehispánica. Por ello es posible, hoy en día, reconocer esos conocimientos en actos de la vida cotidiana como la comida, en la atención a los cuidados del cuerpo, en los rituales y costumbres. Estos conocimientos han sido reconocidos por

muchos autores como la sabiduría de los pueblos, porque los conocimientos producidos en la cotidianidad no son exclusivamente racionales, sino que incluyen todo aquellos que da cuenta de la realidad desde su cosmovisión, elementos afectivos, intuitivos, racionales e incluso míticos. Los maestros cheranenses que trabajan en Morelia los expresan así:

> Los pueblos originarios de México conservamos orgullosamente la herencia milenaria de las culturas y civilizaciones mesoamericanas: la relación afectiva y altamente subjetiva con el mundo, con la vida y con la muerte. Nuestro pensamiento y sentimiento se expresan como una relación de simpatía y asombro ante el mundo; de respeto y de espiritualidad, en fin, en una relación poética con el mundo, y eso es para nosotros lo fundante. (Observatorio Comunero Cherán Kerï, 2017: 2).

Durante el curso de medicina tradicional al que fui invitada, descubrí o tuve conocimiento del solar, un espacio "femenino" que rodea la casa, que es atendido y cuidado por las mujeres. En éste transcurre gran parte de la vida cotidiana de los habitantes de este pueblo, como de muchos otros en comunidades originarias de este país. Y decidí empezar por ahí, preguntándome: ¿qué hacen las mujeres en el solar? ¿Esto qué hacen puede relacionarse con la defensa del territorio? ¿Cómo el solar puede formar parte de la educación ambiental que reciben los niños desde el proceso de crianza o en los primeros años de vida?

Alarcón Cháires presenta la siguiente definición de *ekuaro* o solar p´urhépecha:

> Los *ekuaros* o solares son espacios productivos de la familia campesina a cargo de la mujer y de los niños, donde se cultivan cerca de 50 especies vegetales y animales, en aproximadamente 300 m^2. Constituye una de las estrategias de uso múltiple de los espacios familiares que además de proveer de diferentes insumos a la familia campesina en momentos de contingencia económica por algún temporal, es una fuente de entrada de recursos económicos que complementa la economía familiar (2009: 77).

Sobre las especies ahí cultivadas señala:

> Los usos dados a estas especies son alimenticios, medicinales, forrajeros, ornamentales, de seguridad, textiles, peleteros, maderables y aromáticos. La importancia de estos espacios está, además de la satisfacción de diferentes demandas familiares y la generación de ingresos económicos en que se basa la autosuficiencia campesina, está en ser espacios de experimentación, donde el campesino innova constante el conocimiento sobre el campo, una especie de "laboratorio" que ha facilitado la domesticación de especies y su mejoramiento (2009: 78).

La descripción del valor y funciones desarrolladas en estos espacios, me motivó a indagar sobre otras funciones invisibilizadas por la mirada de la ciencia que suele no observar diferencias entre los actores. El problema es que al generalizar “los pueblos originarios” y no la labor de cada uno de sus integrantes, se termina invisibilizando una parte fundamental, la participación de las mujeres, y como el lenguaje es masculino se atribuye siempre al “hombre” lo que en realidad hacen mujeres y hombres.

Entonces esta investigación trata de:

a. Rescatar la importancia del conocimiento racional, emocional, valorativo, experiencial, corporal, intuitivo y sensitivo para la comunidad p´urhépecha.

b. Destacar que la resistencia cultural también es una lucha, una lucha que hacen las mujeres desde su experiencia anticolonial.

c. Reapreciación sobre los conocimientos desarrollados por ellas y conservados a través de los siglos.

d. Sustentar que el ritual, la medicina tradicional, el cultivo de traspatio, la transmisión intergeneracional de una relación de respeto y armonía con la naturaleza han sido preservados por mujeres.

e. Reivindicar que ese quehacer y ese conocimiento de las mujeres les permite construir autonomía, porque les da la oportunidad incluso de vivir del aprovechamiento de este, sin depender de nadie. Es una aportación para la familia o incluso sustento para su propia vida.

f. Recuperar el valor de los conocimientos construidos y transmitidos en el solar o *ekuaro* como base de la educación ambiental que reciben las niñas y los niños y presentarlo como una alternativa para enriquecer la educación ambiental que se practica en occidente.

En la elaboración de esta tesis he recurrido a diversas perspectivas teóricas (como se ha expresado en el marco teórico), tomando en cuenta los matices generados en el debate a través del tiempo, de éstos los más importantes provienen del feminismo. Mi primer compromiso ha sido con el reposicionamiento de las mujeres en los diferentes contextos culturales, en diferentes sectores sociales e incluso entre los diferentes estratos que componen la sociedad. Por esto, en los temas que tienen que ver con lo

ambiental, me he ocupado de encontrar la participación de las mujeres tanto en los movimientos sociales como en el terreno académico visibilizando su pensamiento.

También se retoma la mirada construida en la comunidad, cargada de matices y, por supuesto, con una manera diferente de conocer, seguida de una manera diferente de educar, que en voz de los representantes del observatorio comunitario que trabajan en la universidad en Morelia, apuntan:

> Esta parte refiere a los contenidos de la educación: saber, verdad, ciencia, conocimiento, valores, creencias, que se pretenden transmitir. En la cultura P´urhépecha, *Iréchekuaeri Jánhaskakua,* nuestra sabiduría conceptual, técnica y valorar es uno de los principios fundamentales de la cultura *Porhé*, porque alude a la cognición del mundo, de los hombres y mujeres, de las cosas comunales y de los fenómenos naturales. La comunidad P´urhépecha tiene su fundamento en este principio que da base a la vida comunitaria, de su existencia *kuerájpekua*, ser en la creación; *K´uiripuekua*, ser en el pensar y hacer, *Irekua,* ser en la cultura; *Jakájkukua*, ser con *Jánhaskakua*, representa la sabiduría del pueblo, la vía de acceso para el conocimiento de las significaciones de la realidad indígena.
> La formación humana se opera no por la vía del conocimiento científico, metódico y abstracto, sino por la vía del servicio a los otros, a la comunidad y el aprendizaje de *Jánhaskakua,* los saberes indígenas. Quien transmite los conocimientos, técnicas y valores en la tradición cultural de la comunidad, no solamente la escuela (Observatorio Comunero Cherán Keri, 2017).

Metodología

Cuando fui por primera vez a Cherán, en 2016, la comunidad ya había sido visitada por muchas y muchos estudiantes, tanto que alguna de profesora a la que tuve oportunidad de escuchar decía, “los tesistas deberían irse a otra comunidad a hacer investigaciones porque los pobladores ya han sido entrevistados muchas veces y ya tienen muy ensayadas las respuestas. ¡¡Hay muchas comunidades!!”. Sin embargo, en el caso de los *ekuaros*, solares o traspatios había muy pocos estudios, ya que al ser vistos únicamente como espacios domésticos no había tanto interés, ello me motivo a seguir con la investigación.

Por otra parte, tampoco se hablaba lo suficiente de la cuestión ambiental, o no tenía énfasis en los bosques, el saqueo, y la propiedad colectiva. Incluso no se hacía ninguna referencia a la Educación Ambiental.[11] “Lo ambiental” era muy rápidamente traducido a un lenguaje más propio de la cultura, por ejemplo, cuando Doña Melita, la

[11] Aquí podrías mencionar uno o dos estudios importantes sobre la comunidad que no abordan esos temas.

maestra del curso de medicina tradicional hablaba del ambiente lo hacía refiriéndose a la madre naturaleza, y rápidamente aterrizaba en el agua, el aire y la tierra y los colocaba con elementos sagrados.

Lo anterior me llevó a preguntarme si las dueñas de los solares se reconocían como educadoras ambientales, pus ellas son herederas de una sabiduría que viene de ancestros y son trasmisoras de esos saberes en estos espacios, su papel en la cadena de transmisión de saberes no las hace reconocerse, de inmediato, como educadoras. Por ello, para tener más elementos que me permitieran conocer como sucedía el proceso, lo que mejor me funcionó fue escuchar respetuosamente y solo cuando había ganado la confianza hacer una pregunta y siempre escuchar atentamente. Dicen los antropólogos: hacer *rapport*, es decir, crear una conexión empática.

La perspectiva feminista y su metodología

El reto de escuchar a las mujeres de Cherán y luego sistematizar lo dicho, me llevó a las propuestas teóricas de Sandra Harding, quien se ha preguntado si las mujeres tienen una forma distinta a los hombres de construir conocimiento o no, en occidente. Esta filósofa sustenta que el método de la ciencia es el mismo y que la diferencia está en las preguntas que se formulan las mujeres y las que hacen los hombres. El ingreso de las mujeres a los espacios de desarrollo de la ciencia ha llevado a buscar cual y como ha sido la participación de otras mujeres, que no habían sido vistas por hombres, casi siempre interesados en aquellas funciones desarrolladas por hombres, muy pocos intentaron hacer cosas distintas, recuerdo lo que le sucedió a Ralph Beals en Cherán en los años 40, que no puedo explorar la participación de la mujeres en la vida de la comunidad por falta de investigadoras que pudieran entrar a los espacios domésticos.

Entonces, hacer visible la participación de las mujeres en la producción de conocimiento permite, no solo la creación de información nueva, sino que abre nuevas perspectivas y pone en crisis algunas certezas que se habían construido desde la mirada masculina. Hay muchos ejemplos de esto, uno de ellos se presentó con el ingreso de mujeres al campo de la primatología desplazo la idea de que los primates vivían en

permanente competencia, principalmente los machos y permitió la observación de la colaboración, fundamentalmente entre las hembras.

Lo cierto es que la perspectiva de las mujeres para poder interrogar a los fenómenos ya sea físicos, biológicos o sociales ha generado nuevos respuestas y nuevas preguntas. De estas evidencias parte el interés de acercarnos a la manera como las mujeres han creado las relaciones ser humano/naturaleza en la cultura p´urhépecha, en un contexto que las puso en el escenario político en un primerplano, en la defensa de la vida de los habitantes de la comunidad de la meseta p´urhépecha; ´Cherán K´eri, defendiendo el bosque como nicho de conservación del agua indispensable para garantizar la vida de sus habitantes.[12]

Las acciones que las mujeres hacen a diario, en los espacios en los que trascurre la vida cotidiana, parecen divididos, separados por una brecha insalvable de los acontecimientos que hicieron resonar el nombre de Cherán a nivel nacional e incluso traspasaron las fronteras de nuestro país.

Por esta razón, el trabajo parte de una perspectiva feminista, para hacer visible lo invisible. Harding señala: “Un rasgo distintivo de la investigación feminista es que define su problemática desde la perspectiva de las experiencias femeninas y que, también, emplea estas experiencias como un indicador significativo de la “realidad” contra la cual se deben contrastar las hipótesis (2002: 21). En el mismo sentido, Gerda Lerner afirma:

> Las mujeres han “hecho historia” aunque se les haya impedido conocer su historia e interpretar tanto la suya propia como la de los hombres. Se les ha excluido sistemáticamente de la tarea de elaborar sistemas de símbolos, filosofías, ciencias y leyes. No sólo se las ha privado de la enseñanza en cualquier momento histórico y en cualquier sociedad conocida, también se las ha excluido de la formación de teorías (1990: 4).

Para reflexionar sobre lo que pasa en los solares purépechas, retomó de Margara Millán el concepto de experiencia, que recupera, a su vez, de Rivera Cusicanqui: “no hay teoría descolonizadora que no se finque en una práctica, y agregaré el cómo esa práctica

[12] Se trató un movimiento social complejo, donde se unió la defensa del pueblo y de su entorno como una unidad compacta, sin diferencias entre sus miembros, donde participaron hombres y mujeres por igual para recuperar su autonomía, para expulsar a quienes mantenían al pueblo dividido, sacaron de su identidad de pueblo originario, de su cosmovisión y de su relación con la naturaleza, la convicción necesaria para recuperar su forma de vida y los valores que los guían en el cuidado de la madre tierra, pero la manera de describir el proceso y propio lenguaje patriarcal invisibilizó a las mujeres a pesar del destacado papel que desempeñaron en el movimiento.

descolonizadora se articula con los movimientos indígenas contemporáneos pensados como parte fundante de una modernidad alternativa" (Millán, 2011: 4).

Con lo anterior se observa que la experiencia feminista planteó un desplazamiento, de la utopía a la experiencia, poniendo en el centro de la revolución política la vida personal, afirmando que lo personal es político; ese movimiento hacia lo cotidiano, la relevancia de lo doméstico, la microhistoria y las subjetividades, condujo al entendimiento de la revolución como cambios moleculares y rizómicos, faltaba el paso que hace transitar a la categoría fundante de experiencia de la monoculturalidad a lo que empezó a denominarse "pluralismo cultural".[13]

La centralidad de la experiencia y de lo cotidiano, doméstico y subjetivo, son centrales en el análisis que realicé, por ello concuerdo con los planteamiento de Millán, sobre que "el de actuar/pensar-tensión que emerge en contextos diversos, siempre contingente, en relación con una diversidad de sentidos donde se articulan los poderes y las relaciones de privilegio y de subalternización de las mujeres y sus prácticas, frente a un orden hegemónico andro-etno-logocéntrico, y entre las mujeres y sus distintas posicionalidades como efecto de ese orden". (Millán, 2011: 5). Actuar/pensar, escucha activa y participación se convirtieron en elementos sustanciales para acceder a la comprensión de la construcción y transmisión de conocimientos en el solar. Por esto me involucré en los proyectos que desarrollaron varias de estas mujeres con las que inicié el curso de medicina tradicional, que culminó con la formación de la cooperativa de medicina tradicional *Sesï Pikuarherani*, en el cual también colaboro, con ello pongo en práctica lo dicho por Millán:

> El proceso de descolonización del feminismo o de los feminismos implica un involucramiento en y con el mundo de los sujetos –mujeres subalternizadas, un reconocimiento de sus lógicas culturales, y por lo menos la disposición a pensar en una relación diferente entre lo humano y lo no humano. Una predisposición a realizar el *pachakuti* como parte de la lucha feminista. No es un intento de recuperar raigambres estáticas y autentificadas en su pureza, sino de actualizar distintas formas de ser y estar en el mundo, para con ello, disminuir la fuerza instituyente que el hecho capitalista inflige a nuestra cotidianidad presente (2011: 8 -9).

[13] Ese paso hacia el descentramiento de la dominación de la cultura hegemónica es una incidencia que está en proceso, y que aún busca nombrarse: multiculturalidad, pluriculturalidad, diversidad cultural, interculturalidad (Tapia, 2006), e incluso "un mundo donde quepan muchos mundos" (Millán, 2011: 4).

La actualidad del pensamiento y la práctica de las mujeres, desde sus espacios, manteniendo la vigencia de su relación con la naturaleza y la sociedad y rompiendo las improntas impuestas por la colonialidad y recuperando su forma ancestral de vínculos, prefigura la promesa de otras formas de habitar el mundo: “Se trata de una lógica que accede a la promesa de lo otro –la técnica, la invención, lo ‘moderno’–, sin dejar de ver lo sagrado de la tierra, del cosmos, de la vida física y metafísica. Un saber que renuncia a, o que no se interesa por su dominio” (Millán, 2011: 9). Por todo lo anterior pienso: si no puedo evitar investigar de acuerdo a mis intereses y en función de lo que quiero demostrar, por lo menos debo tener la decencia de esperar a que nos digan con sus propias palabras lo que me quieran compartir de sus saberes y después reflexionar sobre ellos para reconocer la respuesta a las interrogantes que me he planteado.

Algunas dueñas de solares en la cocina de humo de Melita Campos.
El solar de Doña Melita se encuentra en paraje *tupukatiro*, ubicado en el cerro de San Marcos; un asentamiento prehispánico donde la historia oral afirma que existieron *yacatas.* Foto tomada en 2018.

La cocina de Doña Melita es sitio de reunión de la familia para consumir sus alimentos, siempre elaborados con productos naturales, muchas veces cultivados en el *ekuaro* que rodea la casa.

El fogón de la cocina se conoce como "*parangua*". En purépecha, la palabra "*parangua*" significa "fogata". Esta es un elemento central en la cocina purépecha.
La cocina de leña usa como combustible los troncos y ramas de árboles secos con lo que se contribuye a la limpieza del bosque.

La tradición oral

En la recuperación de las experiencias de vida de las mujeres de la comunidad de Cherán, se utilizaron tanto el método etnográfico como la tradición oral, de ésta última seguimos las propuestas de la historiadora Alicia Lemus (2013) nativa de Cherán, quien hace una crítica al investigador que prescinde de lo que narra el habitante del pueblo originario para interrogarlo de acuerdo a sus propios intereses; por ello, se procuró tener

una escucha atenta durante los momentos de convivencia con las mujeres que tenían un solar y que aceptaron compartir sus experiencias y saberes, identificando el lugar de la enunciación de quienes son las protagonistas. Al formularles la pregunta: ¿y quién te enseño lo que haces en el solar? Recibí un contundente: nadie, yo lo aprendí sola, que no se repitió una vez, sino que era una noción clara de cómo se daba ese conocimiento en ellas. Al principio me confundía la respuesta y no sabía cómo acomodarlo a "mis intereses" investigativos, después reconocí que quería traducirlo al modelo occidental, donde debía haber un educador y un educando, pero en la cultura purépecha hay un aprendiz y una guía, en éste el aprendiz es el sujeto activo, mientras la guía solo acompaña el proceso. Esta primera experiencia me obligo a reflexionar y, finalmente, comprendí que tenía que seguir escuchando para poder reconocer cómo surge y se comunica el conocimiento.

El trabajo de Barbara Rogoff (1993) fue un faro para la comprensión de las diferencias del proceso de enseñanza-aprendizaje que se presenta en los pueblos originarios y en la cultura occidental, con ello pude recuperar el sentido de lo que las dueñas de los solares estaban diciendo. Se recupera, sobre todo, el concepto de guía para explicar cómo se logra la transmisión de conocimientos, a pesar de que no se percibe, por las mujeres, como un proceso educativo.

Al preguntar a las mujeres de los *ekuaros* sobre su aprendizaje acerca del cuidado de plantas y animales que se encuentran en sus traspatios, ellas comenzaron a narrarme sus historias. Confirmando lo que Laura Benadiba y Daniel Plotinsky, señalan sobre que: "En el lenguaje de la entrevista se expresa […] un conflicto: El lenguaje usado por el entrevistador es analítico. Su forma es la pregunta. El lenguaje usado por el entrevistado es narrativo. Su forma es el relato (Benadiba L. Plotinsky D, 2001: 23). En las narraciones de las mujeres de los solares no hay una respuesta no es univoca, pues cuentan una historia y luego otra, hablan de la herencia del terreno, ya sea que fuera de sus padres y se le quedo a ella, o lo tuvo que negociar con sus hermanos o lo compró, hay otros solares que están prestados por "norteños", es decir, vecinos que se fueron hace tiempo a Estados Unidos, regresan cuando pueden y mientras se los prestan para que cultiven algo y se los cuiden, hay casos en que los solares son suyos, pero por conveniencia están a nombre de algún hermano.

Después prosigue la narrativa sobre las plantas, donde y cuando fueron adquiridas, de algunos árboles de los que se vende la cosecha completa y el comprador vine a cortar las frutas, otras las venden ellas, o cómo resolvieron el problema de la escasez del agua o conocimientos poco difundidos sobre el uso de alguna planta: “esta que está ahí”, me dicen, “sirve para atender las infecciones de las mujeres”, se pasa por encima de ella, “se brinca o se camina”, o “encima de ella”. También me dicen que los árboles que se enojan no quieren crecer. Y no es que la narrativa no tenga una intención, por supuesto que la tiene, pero hace sentido en la lógica de quien narra y no en la de quien quiere investigar.

En el proceso de investigación, decidí que mi fuente fundamental de información serían las narraciones que me quisieran compartir, teniendo una escucha y la observación activa. Pero necesitaba algunas estrategias, sabía, por la lectura de la *Relación de Michoacán,* la importancia de la transmisión oral. Por ello, de Benadiba y Plotinsky retomé algunas nociones centrales sobre las fuentes orales, por ejemplo “[éstas], son construidas artificial y conscientemente en el marco de una investigación específica o de la creación de un archivo oral. A diferencia de las otras no son fuentes encontradas**,** son fuentes creadas (2001: 31). Entre sus características están que: son orales, son narrativas…, el entrevistado va generando un relato, una narración, además, aportan información sobre el significado de los acontecimientos que sobre los acontecimientos mismos. En palabras de Portelli:

> […] las fuentes orales nos dicen no sólo lo que la gente hizo, sino lo que deseaba hacer, lo que creía estar haciendo y lo que ahora piensa que ha hecho. Pueden ser utilizadas para conseguir información que no quedó documentada en otro tipo de fuentes. Esto es, “para la exploración de determinados campos fragmentarios para los que no hay o a los que no es accesible otro tipo de documentos (Portelli citado en Benadiba y Plotinsky, 2001: 11).

La diferencia entre las fuentes orales y las escritas radica en que la importancia del testimonio oral puede residir no en su adherencia al hecho, sino más bien a su alejamiento de éste, cuando surge la imaginación, el simbolismo y el deseo. Por lo tanto, según Benadiba y Plotinsky, no hay fuentes orales falsas: “la diversidad de la historia oral consiste en el hecho de que las declaraciones ‘equivocadas’ son psicológicamente

‘verídicas’ y que esa verdad puede ser igualmente importante como los relatos factualmente confiables” (2001: 33).

También lo descrito por Alicia Lemus, respecto a la forma de recuperar la historia de los pueblos indígenas, nos sirve para comprender el acercamiento al conocimiento y transmisión de éstos en los pueblos:

> […] los pueblos indígenas ven y entienden la historia de una manera que engloba todo. Tiene que ver con los acontecimientos sociales, naturales, de conquista, de guerras, de conflictos entre comunidades, y por qué no decirlo también, de acontecimientos nacionales que han impactado a las comunidades de manera directa. Acontecimientos o políticas de Estado que han tenido distintos impactos, y lejos de pugnar por la libertad, “modernidad”, abolición de la esclavitud, y de soberanía como pueblos indígenas son historias de despojo de tierras, muerte y destrucción de poblaciones enteras y de campos en donde fueron arrasadas las cosechas, sin importar si ellos estaban de acuerdo o no en que se les hiciera participes del acontecimiento, la devastación económica, política, social y cultural era la misma, se percibía un cambio.
> La oralidad ha jugado un papel muy importante en la difusión, permanencia y vigencia de la historia al interior de los pueblos. La transmisión de la historia de manera oral no es la misma que la historia oral manejada desde el punto de vista occidental. La oralidad se da a través de narraciones que los abuelos cuentan a las generaciones jóvenes lo que sus abuelos les contaron. Los relatos históricos se cuentan de generación en generación (Lemus, 2013: 189).

Lemus resalta que quien tiene el poder de elegir que parte de la historia contar, son las mismas mujeres que narran, desde el lugar en que ellas lo vivieron, las repercusiones que ciertos acontecimientos tuvo en sus vidas y no la deja a elección del investigador o investigadora. Pero también el investigador o investigadora puede narrar un evento desde su propia perspectiva o interés:

> Es importante recalcar que muchas veces cuando los investigadores llegan con una grabadora, libreta para notas, etc., el entrevistado suele no contestar las preguntas o tiende a ponerse nervioso. Contesta sólo lo que se le pregunta. Por este motivo, la historia oral no es “completa” porque hay mucha información que no es verídica, sobre todo, al momento de la entrevista se obtiene la información que el investigador necesita. Mientras que, en la historia transmitida a través de la oralidad, los receptores no conllevan al narrador a responder cierta información, al contrario, el narrador es el que tiene el control de la información y es quién va seleccionando los relatos más importantes según el momento y contexto que se quiere resaltar. (Lemus, A. 2013: 197).

Para Duvelle Cécile “la tradición oral es el conjunto de todos los tipos de testimonios sobre el pasado que son transmitidos verbalmente por un pueblo” (2011: 8) Asimismo son valiosos los proverbios, adivinanzas, cuentos, canciones infantiles,

leyendas, mitos, cantares y poemas épicos, conjuros, cantos o representaciones dramáticas. Éstos se transmiten de boca en boca, por imitación o por inmersión en una práctica, de generación en generación al ser el vector esencial de transmisión de conocimientos, de valores culturales y sociales, y de la memoria colectiva, la tradición oral constituye una de las principales formas de educación de las sociedades humanas, y desempeña un papel primordial en la vitalidad de las culturas.

De manera coincidente muchos aspectos encontrados en la metodología feminista, en la oralidad, pero también la etnometodología ofrece recursos valiosos para abordar este trabajo.

Etnometodología

La Etnometodología estudia cómo los integrantes de un contexto estructuran, realizan y entienden la interacción diaria. Pone especial atención en lo que parece obvio, en esas triviales actividades habituales que los individuos efectúan en conjunto. Según Garfinkel, desde la Etnometodología "se busca aprender cómo las tareas habituales que realizan los integrantes de una sociedad son verdaderos métodos que permiten analizar su actuar, las circunstancias prácticas, el conocimiento del sentido común y el razonamiento práctico" (2006: 2). Quienes retoman esta metodología, parten del entendido de que cualquiera de los actos de los miembros de un contexto, por insignificante que parezca, puede ser un claro motivo de estudio, por ello pretenden evidenciar "la posibilidad de explicar las acciones como un continuo logro práctico de los miembros" (Garfinkel, 2006: 12).

La recomendación central que se desprende de estos estudios, es que las actividades por las que los miembros de una comunidad producen y manejan escenarios organizados de asuntos cotidianos, son idénticas a los procedimientos por cuyo medio dichos miembros dan cuenta de y hacen "explicables" esos escenarios; el punto esencial es el carácter "reflexivo" o "encarnado" de estas prácticas explicativas y de las propias explicaciones.

Para Garfinkel, por "explicables" se refiere lo que puede ser observado y nos puede decir algo, esto es, a lo asequible a los miembros como prácticas situadas de mirar-y-relatar. Se refiere "a las prácticas que realizan las partes dentro de escenarios en

los que obstinadamente dependen de habilidades y conocimientos que dan por sentados y reconocen, y al conocimiento y al derecho o competencia que tiene de realizar el trabajo necesario para esos logros". Y, por último, también se refiere "a que el hecho mismo de que den por sentadas esas competencias proporciona a las partes escenarios distintivos y características particulares y, por supuesto, les aporta también recursos, problemas y proyectos (Garfinkel, 1988: 9-10).

Los recursos metodológicos citados han sido una invaluable guía para acceder al conocimiento de la practicas de producción y transmisión de conocimiento que las mujeres realizan en el *ekuaro*.

Las protagonistas de la narración

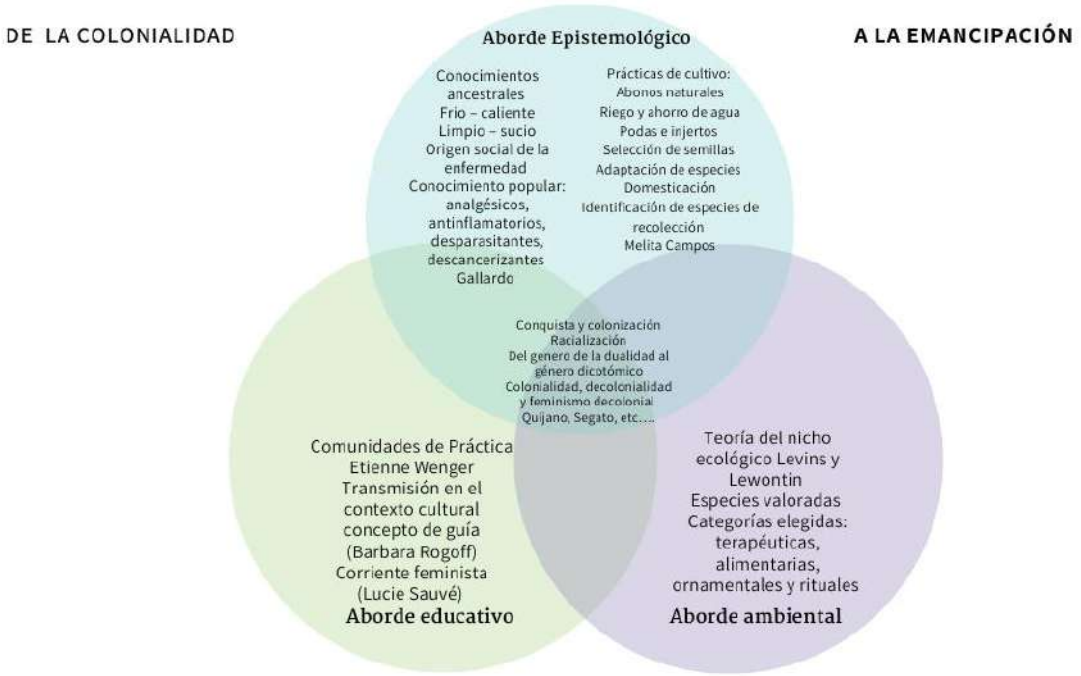
Las mujeres entrevistadas en sus solares son nativas de Cherán, solo Esperanza† nació y vivió en Nahuatzen; tenían entre 35 y 70 años de edad de edad en el momento de la entrevista. Son amas de casa, maestras, medicas tradicionales, también se han involucrado en el comercio y una de ellas es jubilada. Todas han sido madres, han cuidado y educado a sus hijos, la mayoría ya adultos, también las que tienen nietos han participado en diferentes momentos en su cuidado y educación.

Todas se inscribieron en el Curso: Buscando mi salud, promovido por el DIF local respondiendo a la iniciativa de fortalecer los conocimientos tradicionales en la comunidad, aunque varias de ellas ya ejercían la medicina tradicional antes de esta convocatoria. Es el caso de las Sras. María Elena y Esperanza†, otras han emprendido el ejercicio dentro una cooperativa *Sesï Pikuarherani* nacida a partir de este curso y otras más siguen usando los conocimientos obtenidos durante el curso para resolver necesidades personales.

Algunas de ellas, han participado en la estructura de gobierno y también han colaborado en programas de la comunidad, por ejemplo: Luz en el Consejo Mayor actual, Roselia en el Consejo de Barrios anterior, Imelda Campos han tenido varios cargos, siendo el último en el Consejo de Bienes Comunales, Consuelo en el Programa de Cero Basura, entre otras.

La mayoría cuentan con solares pequeños alrededor de sus casas, pues el crecimiento urbano ha provocado la disminución del tamaño de los predios. Sin embargo, también han buscado como alternativas comprar predios fuera de los límites de la urbanización, en el caso de Guadalupe Morales y de Isabel Leyva.

En estos espacios cultivan árboles frutales, plantas comestibles y medicinales, ornamentales, protectoras y de uso en rituales y aunque los solares son diferentes como se verá en el desarrollo de la investigación mantienen cultivos de plantas valoradas dentro del marco de la cultura propia de la comunidad. No fue posible conocer el solar de Luz y de Inés Torres, sin embargo, compartí mucho tiempo con ellas, sobre todo con Luz en el predio que el Consejo Mayor asignó a la Cooperativa para la producción de alimentos y plantas medicinales cultivadas de manera orgánica.



Capítulo I. Las mujeres p´urhépechas

En este capítulo se presenta primero, de forma suscita, los orígenes remotos del pueblo p'urhépecha para después abordar la condición de las mujeres en tres épocas distintas: en el periodo prehispánico –a partir de la narración del origen mítico de la fundación del señorío p´urhé–; el segundo a la conquista y colonización, y el tercero que surge con el reposicionamiento a partir de su participación en la lucha por la soberanía y recuperación del territorio en 2011.

La historia del pueblo p'urhépecha. El origen remoto

El origen del pueblo p'urhépecha está relacionado a dos grupos indígenas: los chichimecas provenientes de Aridoamérica y los pueblos asentados en las orillas de los lagos, particularmente de Pátzcuaro. Los chichimecas, pueblo nómada provenía del norte, eran recolectores y cazadores. De acuerdo con López Austin, entre los productos que recolectaban se encuentran los nopales, mezquites, de los cuales usaban sus derivados de maneras diversas. También conocieron el peyote y sus propiedades alucinógenas, de las que hacían uso. Estas actividades eran combinadas con la cacería de animales como el venado, pero su alimentación se basó basada en el consumo de liebres, conejos, codornices, ardillas, ranas, gusanos; y los pueblos más cercanos a los lagos de pescados y aves lacustres.

Los pueblos p´urhépechas fueron famosos por sus artes guerreras y al parecer por su crueldad en las batallas, llevaron el uso del arco y la flecha a Mesoamérica, solían vivir en pequeñas bandas, pero durante los conflictos se agrupaban. Tenía como dioses elementos naturales: astros, montes, cuevas, árboles y animales, practicaban la medicina, haciendo uso de botones de fuego y sangrías. Tenían intercambios con los pueblos de Mesoamérica a los que llevaban, desde el norte, pieles, turquesas y peyote, y recibían de éstos granos, cerámica, textiles, metales y adornos (López, 1996).

Los primeros pobladores de Zacapu se autodenominaban Chichimecas y fueron los que en el siglo XIII migraron a Pátzcuaro y fundaron el señorío p'urhépecha. En la Relación de Michoacán dice que Curicahueri empezó su señorío donde llegó al monte

llamado Virúguarapexo[14], monte cerca del pueblo de Çacapu tacánendan, según la narración de Pereira (2022).

Es muy probable que entre las tierras chichimecas estuviera también Cherán, que se encuentra apenas a 21 km de distancia de Zacapu, con las que comparten tradiciones y su principal dios del fuego Curicaveri. Antes de que atravesara la carretera, que hoy une a Uruapan con Zamora pasando por Cherán, una de las mayores comunicaciones era con Zacapu, por una vereda que se podía recorrer en una jornada (entrevista a Imelda Campos).

Hace muy poco, investigaciones arqueológicas están dando luz sobre los antiguos pobladores de la región: Zacapu “lugar de piedras” que es un malpaís, cuna del Imperio p´urhépecha según Fray Alonso de la Rea (citado en Pereira, 2022). Siempre se mantuvo como un lugar sagrado por lo que el Cazonci viajaba a Zacapu cada año a visitar al dios Curicahueri y hacerle ofrendas.

La región fue explorada desde el siglo XIX, específicamente en el Palacio La Crucita, Alfonso Caso hizo otras exploraciones en 1930, pero las investigaciones más amplias y que ha dado más información son recientes: entre 1983 a 1987 en el Proyecto Michoacán del Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, dieron evidencias arqueológicas que señalan que la región fue poblada entre 5000-2000 a.C., que hubo contacto con Teotihuacán y pronto avanzaron en su expansión por todo el territorio.

En 2009-2019 un nuevo proyecto: *Projet Uacúsecha* brinda nueva información sobre la población que se asentó en esta zona. Gregory Pereira (2022) del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) de Francia, señala que esta información corrige la que se tenía en la Relación de Michoacán, donde se asentaba que los chichimecas era simplemente un pueblo nómada que vivía en pequeños campamentos, aunque no es así, de acuerdo a nuevos los datos arqueológicos.

El malpaís prieto de Zacapu pudo ser abandonado por sequías y sus pobladores se dirigieron hacia el sur, hasta llegar a Pátzcuaro. Una hipótesis que parece explicar esta migración, según Pereira (2022) es que las erupciones volcánicas volvieran inhabitables la zona, la última entre 830 y 960 d.C. y aclara que no es una erupción cataclismica, sino lavas volcánicas que fluyen lentamente, pero con enorme capacidad destructiva.

[14] La palabra malpaís se refiere a un terreno de origen volcánico reciente con un suelo muy pobre para la siembra.

De los pueblos establecidos en los alrededores del Lago de Pátzcuaro, que también formaba parte de región conocida como Mesoamérica,[15] destaca: el año de 18 meses de 20 días, más cinco días adicionales, y la combinación de 20 signos con 13 números para formar un periodo de 260 días. El cultivo del maíz, el frijol y la calabaza y la organización en clanes tipo *calpulli-ayllu* (López Austin, 1996); Ángel Palmer y Eric R. Wolf mencionan la presencia de terrazas; Jaime Litvak el intercambio entre los interétnico en el ámbito ecológico, tecnológico y económico. Kirchhoff reconoce 16 lenguas en el área: *hokano-coahuilteca, chinanteca*, *otopame*, oaxaqueña, *mangueña, huave, tlapaneca*, *totonaca, mixe, maya, yutoazteca*, **tarasca**, *cuitlateca*, lenca*, xinca y misumalpa* (López, 1996: 63-64)

La presencia de muchos de estos elementos culturales permite considerar a la cultura p´urhépecha dentro de la región Mesoamericana. De los tres periodos principales (el preclásico, el clásico y el posclásico) en que se divide el estudio de la región, fue durante el último que se desarrolló el poderío tarasco, previo a este periodo, “las culturas locales se mantuvieron con relativa independencia entre sí, pero teniendo como común denominador un desarrollo cerámico considerable, particularmente de carácter estético” (López, 1996: 115).

[15] El término geográfico Mesoamérica: “se refiere a las culturas de un área que parte de la mitad sur de México y que se extiende hasta incluir la mayor parte de Centroamérica. En esta región, civilizaciones complejas y sofisticadas lograron el apogeo en religión, arte, arquitectura, agricultura, medicina y conocimiento calendárico. Las comunidades de la región no son idénticas, sin embargo, comparten una base central y las mismas raíces originarias lo cual nos permite hacer algunas generalizaciones” (Marcos, 2011: 19).

Petroglifos de Zacapu, figuras geométricos y abstractos. Los diseños geométricos, son círculos, conjuntos de líneas, cruces y rombos. Los abstractos incluyen líneas curvas y otro tipo de figuras a las que no puede atribuírseles una descripción precisa.

Para pensar lo mesoamericano, López Austin observa tres componentes de actuación de los pueblos: lo mesoamericano, lo local-regional y “fuerzas de otra naturaleza, […] generalizadoras [representadas por] los “protagonistas” sociedades que por distintos motivos tuvieron una influencia decisiva en épocas determinadas y sobre amplias extensiones de Mesoamérica, entre éstos: olmecas, teotihuacanos, toltecas y aztecas” (López A,1996:67). Estos últimos contemporáneos de los P’urhépecha, a quienes trataron muchas veces de someter, sin conseguirlo.

Mesoamérica ha sido dividido en seis grandes áreas, de acuerdo con sus características: históricas, étnicas, lingüísticas, geográficas generadoras de particularidades culturales, la denominada Occidente incluye los estados de Sinaloa, Nayarit, Jalisco, Colima, Guerrero y Michoacán, en este último se desarrolla la cultura p’urhépecha. Como región muestra elementos que la vinculan con una influencia que vino de Ecuador, entre ellas la presencia de tumbas de Tiro:

> Esta tradición, cuya antigüedad arranca en el Preclásico y se extiende hasta el siglo VI d.C, debe su nombre a sus muy particulares formas de enterramiento… A semejanza de lo que ocurre en Colombia y Ecuador, esta clase de tumbas están separadas de las áreas residenciales, práctica funeraria típica de Occidente, pero muy rara en el resto de Mesoamérica (López, 1996: 135).

El dato resulta relevante sumado a otros rasgos culturales comunes con la cultura andina, algunas similitudes en la lengua descritas por Kirchhoff, dan fuerza a la hipótesis de posibles migraciones aprovechado ciertas corrientes marinas que corren y suben bordeando el continente por el océano Pacífico hasta la desembocadura del Río Balsas, además, de la presencia del maíz morado y de objetos metálicos, muchos de éstos encontradas y conservados por los habitantes: hachas e instrumentos para cultivar la tierra, únicos en Mesoamérica, en donde el trabajo con metales solo se hizo para ornamento y otros que resultan más contundentes como es la identificación de la Cruz del Sur como una constelación, pues en realidad es poco visible desde la latitud de este territorio y que hubiera pasado desapercibida sino no hubiera sido traída su identificación por migrantes del Cono Sur.

La metalurgia llegó a Mesoamérica desde Ecuador, Colombia, Perú y Bolivia, entre los años 600 y 800 d.C, llegaron a la costa del Pacífico y entraron al continente a través del Río Balsas entre Guerrero y Michoacán después de un viaje de entre 6 a 8 semanas haciendo cabotaje Hosler 600 y 800 d.C (Punzo, 2023).

Molcajetes con tejolote doble, dos piezas metálicas en forma de cuñas o formones. La cultura *p'urhépecha* fue la única en Mesoamérica que elaboró instrumentos metálicos para trabajar la madera, hachas para la tala de árboles. Piezas de Tito Muñoz.

Hachas metálicas y un sello en piedra. Piezas de Imelda Campos.

López Austin señala que de los tres señoríos establecidos por Tariácuri, en la zona de Michoacán fueron importantes porque los señores de Cuyuacan, Ihuatzio y Pátzcuaro parecen haber tenido un rango muy importante en la nobleza del reino, como se lee en capítulo V de la Tercera Parte de la Relación de Michoacán donde se reproducen los discursos que, antes de las grandes guerras anuales, pronunciaba, después del representante del rey, es decir, del señor de Michuacan-Tzintzuntzan, los señores de Cuyuacan, Ihuatzio y Pátzquaro (López Austin, 1981: 172). Las zonas arqueológicas preservadas dan muestra del desarrollo arquitectónico que logró este pueblo, desafortunadamente Pátzcuaro fue totalmente destruido y sobre sus basamentos se construyó la ciudad colonial que mantiene el nombre. En la zona arqueológica de Ihuatzio, el INAH señala: “Ihuatzio significa, en purépecha, “Lugar de Coyotes”. Situado en parte oriental de la Cuenca de Pátzcuaro, es el asentamiento tarasco prehispánico de mayor complejidad y diversidad arquitectónica. Los restos de edificios, unidades habitacionales, plazas, calzadas, patios y espacios cerrados abarcan una extensión de aproximadamente 1.7 km2, sobre una meseta poco elevada”.

Diversas investigaciones realizadas tanto en el sitio como a nivel regional arrojan evidencias que permiten afirmar la existencia de dos etapas de ocupación: la fase temprana, de filiación nahua y la fase tardía bajo el control o predominio de los tarascos.

Acercamiento a una de las dos grandes estructuras escalonadas que delimitan a ambos lados la plaza de armas de Ihuatzio.

Dos yacatas idénticas forman el centro de Plaza de armas de Ihuatzio, segmento reducido, hasta ahora descubierto, de la basta área que ocupó hasta la llegada de los españoles.

En la zona aledaña a la plaza de armas se alcanza a observar tres montículos identificados por los arqueólogos como yacatas, que aún no han sido reconstruidos por el INAH.

Pátzcuaro. Algunos trabajos para resolver problemas de humedades en el edificio que actualmente alberga al Museo de Artes e Industrias Populares en Pátzcuaro, permitieron descubrir una pequeña área de lo que fue la sede del Señorío P´urhépecha en esta ciudad.

Tzintzuntzan. Las yacatas más conservadas de las tres poblaciones que formaron el señorío p'urhépecha durante el mandato de Taríacuri es la de Tzintzuntzan, al estar ubicada en la zona más alta le permitió organizar la defensa de la ciudad, tiene una extensión de más de 165 km^2.

El documento más antiguo conocido que recupera la cultura purépecha es la *Relación de Michoacán*, en esta fuente primaria se relatan los acontecimientos de la vida de una comunidad en el marco de una celebración: *La fiesta de la justicia*, en la que el sacerdote *Petámuti* hace un recuento del acontecer del pueblo, su historia, sus costumbres, su sistema de justicia, las formas en que se reproduce la cotidianidad y, por supuesto, señala el ser y el deber ser de los integrantes de la misma. En el prólogo de la obra Jean Marie G. Le Clézio, apunta:

> El tema mayor, al principio de la historia, es el encuentro que tuvo lugar a finales del siglo X o a principios del XI, en el noroeste de Michoacán entre dos pueblos muy diferentes, los guerreros nómadas uacúsecha, procedentes del norte, y la población sedentaria de agricultores y pescadores de las riberas del lago de Pátzcuaro. En realidad, este encuentro se hizo probablemente de manera progresiva, a lo largo de una generación, con enfrentamientos y violencia. Pero el narrador de la Relación eligió presentarlo como una leyenda con la forma de un diálogo.

En el capítulo V, en el que se narra el encuentro de los chichimecas con el pescador de la isla, los chichimecas hacen muchas preguntas al pescador, sobre su oficio, sobre el pescado que saca del lago, sobre los dioses de los poblados cercanos y finalmente le preguntan si tiene una hija. A continuación, reproduzco el diálogo en el que

basaré la reflexión relativa a la condición de las mujeres en el origen de la cultura p´urhépecha. El primer momento es el del reconocimiento.

> DE COMO LOS DOS HERMANOS SEÑORES DE LOS CHICHIMECA HICIERON SU VIVIENDA CERCA DE PASCUARO Y TOMARON UNA HIJA DE UN PESCADOR Y SE CASO UNO DE ELLOS CON ELLA
> Como vieron la dicha isla que se llamaba por otro nombre *Verúcatenházicuirin* vieron un gran cu [tachado] y otra isla llamada *Pacandan* y andando todos mirando, por la bajada del monte, de improvisto vieron que andaba uno con una canoa de los de aquella isla primera, que se llaman los moradores de ella *huréndetiechan* y que andaba en la canoa andaba pescando de anzuelo y dijeron: "una canoa está surta en la laguna y uno anda pescando, ¿qués lo que toma?". Dijeron los señores: "vamos a la orilla de la laguna". Dijeron otros "vamos". Y abajaron del monte a un lugar llamado *Varichuhopótacuyo*, e iban por la ribera de la laguna y por donde iban, estaba todo cerrado de árboles, que era ctodo monte espeso. E iban apartando las ramas para poder pasar, que no había camino, y ansí llegaron a la orilla donde andaba el pescador y hablaron y dijeron: "isleño, ¿qué andas haciendo por aquí?". Respondió él: "¿*Hendi taré*?", que quiere decir: "¿qués señores?". Questa gente de esta laguna era de su mesma lengua, destos chichimecas; más tenían muchos vacablos corructos y serranos, por eso respondió aquel pescador de aquella manera y dijéronle: "¿a que anda por aquí?". Respondió él "señor, ando pescando". Y dijéronle: "ven a la orilla", que estaba apartado de la ribera. Dijo él: "no, no tengo de ir, señores, que sois chichimecas que me flechareís". Dijeron ellos: "¿qué dices? ven si quieres: ¿por qué te habremos de flechar?". Torno él a decir: "no me mandéis venir, señores". Y ellos tornáronle a decir: venir tienes, que habemos de hablar un poco". Dijo el pescador: "Si, si, que me place; ya voy, señores". Y trujo la canoa a la orilla y ctomopuercto. E uno de aquellos señores llamado *Vápean*i, era valiente hombre, salcto en la canoa y vio que estaba llena de muchas maneras de pescados y díjole: "isleño, ¿qué es esto que has puesto aquí?". Respondió el pescador: "señor eso se llama pescado". Y dijo *Vápeani*: "¿qué cosa es esto?". Respondió el pescador: "Eso que tomaste se llama *hacínnaran*, y esta manera de pescado *hurápeti* y ese *cuerepun* y ese *tirón* y ese *choróe*. Tantas maneras de pescado hay aquí, ctodo esto ando buscando por esta laguna. De noche pesco con red y de día con anzuelo". Dijóle *Vápeani:* "y ese pescado, ¿qué sabor tiene?". Respondió el pescador: "señor, si hobiese aquí fuego, estando asado, me los preguntaras". Dijole *Vápeani*: "¿qué dices, pescador? Busca un poco de leña, que nosotros, los chichimecas, de continua andamos con fuego, Daca leña". Y sacando fuego de estrumencto prendió fuego, y como hiciesen lumbre a la orilla, subió la llama y humo hacia arriba, y el pescador andaba sudando de asar pescado, y como iba asando, íbales dando, y ellos comieron de aquel pescado y dijieron: "cierto, buen sabor tiene". (pág. 29).

Después compartieron los animales que habían cazado los chichimecas. Y hablaron entre ellos sobre su lengua y sobre los dioses y reconocieron que era de una misma familia.

> "Dijéronle: "el señor ¿Cómo se llama?". Dijo el pescador "*Zuangua*". Dijeron los chichimecas "también son nuestros agüelos del camino. ¿Cómo es esto? ¡Somos parientes y de una sangre!". Respondió el pescador: "sí, señor, vuestros parientes somos". Dijéronle los chichimecas: "pues isleño, ¿cómo te llamas? Respondió el pescador: "señores, llámome *Cúriparaxan*".

Examinando el texto, se puede encontrar como el vínculo primero se establece con el reconocimiento de cada uno de los sujetos participantes del diálogo, una serie de preguntas que se hacen entre ellos para saber quiénes son, de donde provienen, quienes son sus ancestros que les dan vínculo de sangre. Esta manera de proceder ha sido descrita por Levy-Strauss como una costumbre generalizada entre los pueblos indígenas para establecer formas de intercambio.

> "Cuando un extranjero se aproxima a un campamento que nunca había visitado antes, no penetra en él, sino que permanece a cierta distancia. Después de un momento, un pequeño grupo de ancianos lo aborda y su primera tarea es descubrir quién es el extranjero. La pregunta que se le formula las más de las veces es: ¿Quién es tu *maeli* (padre del padre) ¿Las discusiones se desarrollan en torno de cuestiones genealógicas hasta que todos los interesados se declaran satisfechos en cuanto a la determinación exacta de la relación del extranjero con cada uno de los indígenas presentes en el campamento? …Si soy un indígena y encuentro a otros indígenas, éste debe ser o bien mi pariente o bien mi enemigo. Y si es mi enemigo, debo aprovechar la primera ocasión para matarlo, antes de que él mismo me mate. Tal era, antes de la llegada del hombre blanco, la concepción indígena de los deberes hacia el prójimo" (Levy-Strauss, 1969: 6).

De acuerdo a la leyenda contada por el *Petámuti* la situación se resuelve sin violencia, más bien, lo que se da es un pacto. Los que antes eran potenciales enemigos en breve se harán parientes y garantizarán con ello la ayuda mutua frente a enemigos externos, así como el apoyo en tiempos difíciles.

El Dios principal *Curicaveri* es traído por los chichimecas nómadas, también el arte de la cacería y un símbolo que aún está fuertemente presente en la cultura que es el fuego y que ha tenido un lugar principal en la organización del movimiento de la comunidad de Cherán desde 2011 en las fogatas de barrio. Los pueblos del lago son de pescadores aportan la cultura sedentaria y el arte de la pesca en una combinación que da origen a una cultura especialmente rica por el aporte de ambas tradiciones.

Tres momentos en la historia de las mujeres p´urhépechas

La situación de las mujeres en prácticamente todas las sociedades conocidas, como menciona Segato, es de subordinación. Es decir, las mujeres vivimos en lo que, a falta de un mejor término, el feminismo ha denominado sociedades patriarcales.[16] La mayoría

[16] Aunque el concepto de patriarcado no ha sido completamente aceptado, pero al mismo tiempo, es irrenunciable, porque, de acuerdo con Pateman, el abandonarlo: "significaría que la teoría política feminista quedaría sin el único

de las historias conjeturales identificaban la victoria del padre con el origen de la civilización. El patriarcado fue así un triunfo social y cultural. “El reconocimiento de la paternidad fue interpretado como el ejercicio de la razón, un avance necesario para sentar las bases del surgimiento de la civilización, todo lo cual fue tarea de hombres. (Pateman, 1995: 43).

Otras reflexiones desde el feminismo serán útiles para explicar el desarrollo de sociedades con diferentes expresiones patriarcales a través de la historia de la comunidad de Cherán. El patriarcado ha significado la subordinación de las mujeres en muchos aspectos, negando su participación en la política y en los avances de la civilización humana, negando su aportación a los conocimientos necesarios para la vida.

El mito fundacional en la cultura p’urhépecha. El patriarcado de baja intensidad

En el relato que a continuación se reproduce, también de la *Relación de Michoacán,* se encuentra la historia de la formación de la familia, piedra angular del edificio de la sociedad y al mismo tiempo el nacimiento del héroe, que conseguirá la unificación de los p’urhépecha:

> Dijéronle: bien está: ¿no tienes alguna hija?”. Respondió: “no, señores”. Dijeron los chichimecas:” ¿qué dices?, si tienes, ¿por qué dices que no?”. Respondió él: “señores, no he engendrado hijos, que soy viejo y mi mujer mañera”. Dijéronle los chichimecas: “¿qué dices isleño? Hijos tienes. No lo decimos por lo que piensas que no queremos mujeres para adelante; decimos porque *Curícaueri* ha de conquistar esta tierra y tú pisareis por la parte de la tierra y por la otra parte el agua, y nosotros también por una parte pisaremos el agua y por la otra a tierra y moraremos uno, tú y nosotros”. Y respondió el pescador: “así es la verdad, señores. Yo tengo una hija que aún es pequeña: no es de ver porque es fea y pequeña”. Respondieron ellos: “no hace al caso que sea pequeña. Ve y tráenosla y sácala acá afuera, y también nosotros nos subiremos al monte y mañana haremos flechas y esotro día nos juntaremos aquí, tú y nosotros, y hablaremos siempre aquí y no lo sepa ninguno. Tú y tu mujer solos lo decid, uno al otro” Y despidiéndose el pescador se fue y empezó a bogar con su canoa y a entrar en la laguna y los chichimecas se subieron al monte. Y al día siguiente hicieron todas flechas y esotro día volviéronse a sus casas. Y el pescador, luego, muy de mañana, entro en su canoa con su hija y tomó puercto y puso la hija a la ribera. Y los chichimecas tardáronse que se estaban escalentando. Ya el sol iba muy alto y estábase asentando cabe la ribera, desconfiado que no habían de venir y dijo a su hija: “¿Cómo, nos han engañado los chichimecas? esperemos otro poquillo e iremos con nuestra canoa remando”. Y los chichimecas desde la abajada de la cuesta del monte, como miraron la laguna, dijeron: “¿cómo no viene el pescador? ya se había de parecer la canoa y venir buen racto en la laguna. Vamos a la ribera”. Y llegaron a la orilla y estaban asentados el pescador e su hija a la orilla, y salundáronle los chichimecas, y dijeron: “pues, isleño”. Respondió

concepto que se refiere específicamente a la sujeción de las mujeres y que singulariza la forma del derecho político que todos los varones ejercen en virtud de ser varones. Si el problema no tiene nombre, el patriarcado, con demasiada facilidad se deslizará en la oscuridad que subyace a las categorías convencionales del análisis político” (Pateman, 1995: 32).

él: “muy espantado estaba, y me acuitaba diciendo: “¡cómo me han engañado los chichimecas!”. Dijeron ellos: “tardámonos cazando. ¿es esta tu hija la que dices?”. Respondió el pescador: “si, señores; esta misma es; mirá cuán chiquita es”. Respondieron ellos: “no hace al caso: ¿cómo, no se criará? ¿Quéremoslaagora de presto? para adelante decimos.

Nada en la construcción de un mito de origen es casual. Vale la pena recuperar el hecho de que la mujer que entrega el pescador a los chichimecas es “pequeña” entonces deberá de terminar siendo criada, esto la coloca, y con ello a todas las mujeres de su cultura, en la condición de subordinadas al poder del marido como antes lo estuvieron al poder del padre. En este mismo sentido Pateman recupera la narración del génesis en donde: “Eva es creada después de Adán y luego de que los animales poblaran la tierra. Dios crea y nombra a los animales y a Adán, pero se cuenta en el Génesis 2:20, porque no había encontrado ayuda para él fue creada Eva, pero no es creada *ab initio* sino de Adán, quien en cierto sentido resulta ser su padre; y es Adán y no Dios quien le da su nombre” (Pateman,1995: 125). En ambos casos se desprende el derecho político del hombre sobre la mujer. Es además una mujer “fea” que será aceptada por el chichimeca en matrimonio, tal vez como un sacrificio para acceder al pacto que requiere su comunidad y como padre del futuro héroe fundador del Imperio Tarasco: *Tariacuri*. El relato continúa:

Ve y torna a pasar la laguna. Sépalo quien lo supiere de esos señores de *Vatárecha*, y mira que te llamarán cuando lo sabrán y dirante: ven acá, hermano: tú les has sacado una mujer a los chichimecas. Y dirasles: no señores, yo ¿a que propósicto se la había de llevar? Yo vivo desta manera: de noche pesco con la red asentado en mi canoa a popa y pongo a mi hija en la canoa para que reme, y de día pesco con anzuelo uno pececillos y póngala allí en la canoa, chiquilla que no se paresce, y ctomole ganas de orinar y yo fui a un lugar llamado *Varichanhopótaco* y allí me dijo: padre, tengo ganas de orinar. Y yo le dije: ve, hija, y orina. Y como llegase a la orilla, salctó de la canoa y los chichimecas, que estaban por allí en celada, tomáronla, y asieron della en el camino, y probé quitársela, y como son chichimecas empezaron a quererme flechar yo hóbeles miedo, y dejésela y ellos lleváronela, y yo ¿cómo habría de saber que la tienen por esclava? Ya yo pensé que era muerta y sacrificada y parece que la tienen por esclava. [borrado] Esto solo les dirás. Vete, no respondas más; ni digas que nos la diste”. Y fueronse.
Pues pasados algunos días, los chichimecas tomaron a Curícaueri y viniéronse a morar a un lugar llamado Tarímichúndiro, barrio de Pázquaro y allí creció la mochacha y casóse con ella Pauácume, el hermano menor, y hízola preñada la moza de la laguna y parió un hijo y llamáronleTaríacueri que fue después señor.

En el libro Estructuras Elementales del Parentesco de Levi-Strauss (1969), podemos ver el tránsito de la condición de naturaleza de los seres humanos al nacimiento de la cultura, con el intercambio que se realiza entre los pueblos vecinos, es decir, nos

referimos al escenario de la sociabilidad, donde las mujeres, al igual que cualquier objeto, son intercambiados entre los hombres, sin posibilidad de cambiar la situación.

Los años de lucha, saqueo y muerte que pudieron representar las múltiples incursiones de un pueblo nómada a las comunidades establecidas a las orillas de lago de Pátzcuaro, se transforman con la entrega de una mujer, hija de un pescador, con lo que se sella el parentesco existente entre los hombres y como a partir de esta relación nace *Tariácuri*, héroe emblemático, fundador del imperio Tarasco, que logra la unificación de las comunidades de *Pátzcuaro*, *Tzintzuntzan* e *Ihuatzio*, convirtiendo a las tarascos en un pueblo con mucha fuerza, que resistieron los intentos de dominación del imperio azteca.

Esta relación que se establece entre los que antes eran enemigos y que ahora se convierten en aliados, pone en evidencia el lugar que la mujer ocupaba en la sociedad. Jean Marie G. Le Clézio, no menciona la opresión presente en la escena que se relata contra las hijas del pueblo, muy entendible, pues en las culturas patriarcales nada es más natural que el hecho de que el pescador ponga en manos de los cazadores a su hija, como señal de buena voluntad y deseo de garantizar una paz duradera para su vida y, quizá, para su comunidad. En dicho contexto, las mujeres no pueden decidir con quién casarse y son entregadas. La entrega de las hijas es un pacto entre hombres, como en la narración, para detener las incursiones que con cierta violencia hacen los hombres chichimecas a las tierras de los pueblos asentados a orillas de la laguna.

Gayle Rubín analiza las obras de Levi-Strauss y Freud, quienes hablan de la sexualidad, y desde esa perspectiva explica la forma como diferentes sociedades, en distintos tiempos, fueron conformando la desigualdad entre los integrantes de estos grupos o sociedades a partir del sistema “sexo/género”: “He llamado a esta parte de la vida social el “sistema sexo/género… como definición preliminar, un ‘sistema sexo/género’ es un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubín, 1986: 97).[17]

[17] Una preocupación del feminismo ha sido conocer sobre el origen de la opresión de las mujeres, pues es un elemento fundamental para establecer la diferencia entre condiciones ligadas a la situación natural de las mujeres o como producto de procesos sociales e históricos que responden a realidades apropiadas a través del intercambio cultural. ¿Cuáles son, entonces, esas relaciones en las que una hembra de la especie se convierte en una mujer oprimida?, se

Para Rita Segato, hay una evidencia de patriarcado o preeminencia masculina en la organización de sociedades no intervenidas por un proceso colonial, fundamentada en los mitos de origen, sino de todos los pueblos, si de aquellos que incluyen un episodio localizado en el tiempo de fundación en que se narra la derrota y disciplinamiento de la primera mujer o del primer grupo de mujeres. Este episodio fundacional de toda historia humana, omnipresente en las historias míticas de los pueblos, es una prueba de la sujeción de género como molde de todas las otras formas de dominación, muy histórico, porque aparece narrado, justo, en la forma compacta del relato del pasado que son las mitologías (Segato, 2016).

A pesar de la evidencia de la relación jerárquica entre hombres y mujeres en la población originaria, autoras feministas han destacado que este patriarcado es un patriarcado "de baja intensidad", bajo el argumento de que a diferencia de lo que pasa en occidente, en los pueblos originarios se da el caso de que los sujetos siempre son sujetos ontológicamente completos, que están destinados unos, los hombres, al espacio público, mientras que las mujeres se mantienen en el espacio privado, pero que existe una relación entre ambos, en donde ambos sostienen participación en mundo político y en la toma de decisiones de la comunidad.

Sylvia Marcos (2011) ha descrito a las sociedades ancestrales como sociedades duales que, a diferencia de las sociedades binarias, se mantienen como esferas de la vida comunitaria en un permanente intercambio. La dualidad se vuelve complementario, y responde a una cosmovisión, por lo tanto, es parte de la organización en todas sus manifestaciones, por ejemplo, está en el mundo sagrado representado por dioses y diosas que participan de esa dualidad. Además, la dualidad no es una construcción estática, por el contrario, la dualidad significa la posibilidad de un ir y venir permanente, un flujo que no se detiene y que permea todo, en todo momento.

Por otro lado, las feministas comunitaristas y poscoloniales proponen, como idea central, que las sociedades tradicionales o de pueblos originarios, por lo menos en Mesoamérica y probablemente en otros lugares del mundo, e incluso en la propia Europa

pregunta Rubín. El lugar para empezar a desenredar el sistema de relaciones por el cual las mujeres se convierten en presas de los hombres está en las obras de Claude Levi-Strauss y Sigmund Freud. "[…] Leyéndolas, se empieza a vislumbrar un aparato social sistemático que emplea mujeres como materia prima y modela mujeres domesticadas como producto" (Rubín, 1986: 96-97).

antes del ascenso del capitalismo, la relación entre los sexos no tenía los grados de desigualdad que se desarrollaron posteriormente, después de la perdida de los comunes, trasladados a América con la conquista y la colonización.

De los textos revisados, puedo señalar que la cultura mesoamericana estaba basada en una cosmovisión que une a los habitantes de estos pueblos con la naturaleza de manera armoniosa, los cultos están dirigidos a dioses-diosas que representan elementos naturales como: el viento, el agua, el sol y la tierra o que representan sucesos como la fertilidad, de la que depende la vida de la comunidad. También están integradas en una dualidad que atraviesa diferentes planos de la existencia, por ejemplo, la secuencia del día y la noche y los opuestos de lo frío y lo caliente, son constantes en un mundo que se entiende, se vive y se complementa a través de la dualidad, en donde la presencia de los sexos encuentra un lugar, que será explicado en las culturas del sur del continente como: ni arriba ni abajo, sino uno al lado del otro, complementándose, pero siendo al mismo tiempo diferentes, cumpliendo cada uno su función. De acuerdo con la "luminosa palabras que la Mayor Ana María pronunció en la inauguración del Encuentro Intercontinental de 1996: "bienvenidos a este rincón del mundo donde todos somos iguales porque somos diferentes" (Baschet, 2018: 218-219).

Coincido con Rita Segato, de que lo relevante de esta cosmogonía dual es la diferenciación de un tipo de patriarcado que fue desarrollado entre los pueblos originarios, una sociedad de dominio masculino, pero de baja intensidad, que, a su vez, posibilita la producción de un conocimiento femenino, construido y reproducido por mujeres, no de manera exclusiva, altamente valorado en su momento y que está hoy tratando de ser rescatado. Si bien este tema se retoma en el capítulo 2, es necesario señalar que la condición se da entre entes "ontológicamente completos" racionales, aunque jerárquicamente diferenciados a través de una distinción de prestigio, permite el nacimiento de conocimientos y prácticas propiamente femeninos, que alimentan una forma de relación particular mujer/naturaleza, importante de ser rescatada en el marco de la crisis civilizatoria, que implica también una crisis epistémica.

El mundo binario: la caída del poder

En este segundo escenario las mujeres son despojadas de su ser, como señala Simone de Beauvoir en el Segundo Sexo (1947), la mujer no es siquiera un ser para sí, es un ser para el otro. Desaparece como un ser en sí mismo, la subordinación es tal que desaparece o queda diluida en la hegemonía de lo masculino. El lugar de la mujer queda reducido al espacio de la reproducción y todo el prestigio que hubiera tenido en la etapa previa se desvanece.

Segato al hablar del periodo colonial, que llama “mundo aldea” (2016), nos dice que etapa que se minoriza todo lo que respecta a las mujeres. El término minorización hace referencia a la representación y a la posición de las mujeres en el pensamiento social; minorizar alude aquí a tratar a la mujer como “menor” y también a arrinconar sus temas al ámbito de lo íntimo, de lo privado y, en especial de lo particular, como temas de “minorías”, y en consecuencia como tema “minoritario”. Los elementos que determinan la minorización de las mujeres están relacionados con la transición de la vida comunal a la sociedad moderna y, en América Latina, al tránsito de los pueblos que habitan los territorios a la colonial modernidad. Este tránsito fue primero impulsado por el proceso de conquista y colonización conducido por la metrópoli ultramarina y más tarde por la administración del Estado construido por las élites criollas. Este proceso también puede ser descrito como *criollización* (Segato, 2016: 91).

Para Julieta Paredes este periodo es el sistema de todas las opresiones, de todas las explotaciones, de todas las violencias y discriminaciones que vive la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas sobre los cuerpos sexuados de las mujeres (2017). A lo largo de tres siglos la situación de las mujeres en las comunidades se mantuvo en la subordinación, los hombres fueron rápidamente integrados a la cultura occidental, contribuyendo los intercambios comerciales entre los españoles y pueblos y comunidades vecinos.

Las mujeres en sus comunidades conservaron sus formas de vida anteriores a la conquista, manteniendo, en lo más íntimo, la cultura heredada, por esa razón son quienes desde los espacios de reproducción de la vida transmiten valores, conservan saberes, mantienen viva la lengua y con ella la cultura, En ambientes muy cerrados se transmitieron saberes y rituales como asuntos familiares que no eran compartidos

fácilmente con otros integrantes de la misma comunidad, solo a petición expresa de enfermos y familiares se hacía uso eso de ese acervo.

En ese proceso, aspectos tan importantes de la vida comunitaria como los cuidados necesarios para la reproducción de la vida y la conservación de la salud serán desprestigiados y con el tiempo y con la consolidación de la cultura occidental impuesta, serán descalificados, ridiculizados e incluso perseguidos legalmente. El mismo tratamiento recibieron los rituales que habían sido conservados por las mujeres, se fueron convirtiendo en representantes del rezago cultural que debía ser borrado, sin embargo, la comunidad lo preserva, en una forma de resistencia hasta la actualidad.

En palabras de Rita Segato, se trata de ese esquema binario y minorizador que afectó la vida de las mujeres (Segato, 2016). Vale la pena aclarar que la historia no es homogénea, de manera que en cada comunidad habrá escenarios particulares y diferentes, pero en casi todos se pueden encontrar girones de la cultura (Segato, 2016), o pervivencias epistémicas, que generan un hilo de continuidad entre el ayer remoto y el ahora que mantiene su vigencia y una profunda fuerza. Esto explica la separación en cuanto a las demandas y reclamos de las mujeres en las comunidades y las demandas y agenda de las mujeres en otros escenarios, porque aún están presentes los privilegios masculinos en algunas escenas de la vida la comunidad de Cherán, pues en ciertas ceremonias los hombres tienen un lugar privilegiado. Me ha tocado observar como ellos apagan la vela del corazón cuando se hace el levantamiento de la cruz (último ritual funerario), cuando las hijas son llamadas a apagar la vela, le dan la flor a su pareja para que ellos primero se acerquen a apagar la veladora. Es un reconocimiento a un prestigio diferenciado, sin duda, pero es una forma de vida asumida con conciencia y que no quiere ser cambiada y frente a la que nadie debería de pensarse en la posibilidad de cuestionar su validez.

> Para estas comunidades la alternativa fue y sigue siendo como una reivindicación histórica el reposicionamiento del lugar de las mujeres y de todo lo femenino en un lugar de poder y con el reconocimiento que tuvo en el pasado, sin ello no es posible la emancipación de la sociedad y menos aún de la naturaleza. Es por eso que deberíamos poder reclamar la restitución de la plenitud ontológica de los espacios de la vida femenina y la capacidad y derecho de las mujeres de hablar al interés general desde su parcialidad (Segato, 2016).

Un nuevo discurso y una nueva oportunidad

Hacia mediados del siglo XX, el reposicionamiento de las mujeres en América Latina es un hecho, con avances y retrocesos, las mujeres son cada vez más actoras sociales más visibles. En un contexto que obligó a un reposicionamiento de los pueblos originarios, sobre todo, ante la depredación de sus recursos por los megaproyectos neoliberales que avanzaban sin tregua y solo en donde los pueblos tienen la capacidad de resistir encuentran un freno como sucedió en el caso de la defensa del bosque en Cherán, ahí el neoliberalismo trajo una ola de pobreza y marginación sin precedente, a esto se sumó el incremento de la violencia y un saqueo que en un periodo de 30 años superó todo lo extraído durante la colonia.

Comienzan así formas de resistencia de los pueblos. Para las mujeres esta resistencia se muestra en la recuperación y revalorización de sus saberes ancestrales, heredados de sus "abuelas y abuelos" como un conocimiento muy valorado, que responde a una mirada propia sobre lo que es la relación de respeto a la naturaleza, la buena vida, la preservación del mundo para las generaciones futuras, la salud y la belleza.

Las mujeres de Cherán se han comprometido con la recuperación de saberes para la producción de alimentos y plantas medicinales cultivados de forma orgánica que usan como insumos para buscar la salud de su comunidad, de ahí la organización del taller "Buscando mi salud" del 2018, en éste la salud se entiende en el marco de su cultura, superando las limitaciones de un modelo médico mercantilizado de la sociedad capitalista, en el que la salud será un *bien* permanentemente en riesgo por la influencia de formas de consumo impuestas por el sistema. Por ello, la importancia de hacer accesible la salud a la comunidad, con la difusión de los conocimientos producidos por sus ancestras para sostener una tradición.[18]

Este contexto favorable para las mujeres de la comunidad de Cherán, comenzó la mañana del 11 de abril de 2011,[19] por ello en esta investigación se trata de comprender

[18] El día 11 de abril de 2011, la comunidad Cherán K'eri, se dio a conocer a nivel nacional e internacional porque un grupo de mujeres y jóvenes actuaron contra los talamontes y representantes del crimen organizado expulsándolos del territorio, y con ello cambiaron la historia de su comunidad.

[19] Hoy la comunidad cuenta con un sistema de gobierno autónomo, formada por los representantes de comuneros de los cuatro barrios que conforman la comunidad. En cada uno de los barrios se eligen tres representantes que se suman

qué es lo que impulso la acción de las mujeres, si bien puede haber diversas explicaciones, aquí planteó que la relación mujer/naturaleza tiene rasgos diferentes a los de hombre/naturaleza en esta comunidad. La defensa de la vida, que no podían soportar que hubiera más muertos en sus familias, que eran asesinados por los criminales en contubernio con las autoridades locales y federal; la defensa del agua, garantizar la suficiencia de agua para cubrir las necesidades de la familia que ha sido un asunto de mujeres desde hace décadas. Todas las mujeres mayores con las que he convivido y platicado a lo largo de varios años han vivido el problema de la provisión de agua para la familia como algo que las involucraba directamente, ya sea que la recogieran de alguna llave o que fueran a sacarla de *Kumitzaro*. El acarreo de agua en cántaros ocupaba buena parte de sus días en los años anteriores, muchas lavaban en zonas cercanas, algunas mencionan como sigue siendo la fuente primaria para alimentar al vivero con el que pretenden reforestar el bosque para garantizar la absorción de agua.

Kumitzaro.

a los electos en los otros barrios y forman el Consejo Mayor, esta estructura garantiza la participación de todos. Es un ejemplo de democracia.

Para analizar la participación de las mujeres ha sido necesario recurrir a autores que están elaborando teorías que tienen el propósito de dar cuenta sobre las formas de dominación ejercidas en las comunidades indígenas en donde se dieron procesos de racialización y en donde las relaciones entre los sexos han pasado por diferentes momentos.

La historia reciente, se está construyendo, y hay un reposicionamiento de la mujer a nivel de la comunidad que tiene muchos matices, por ejemplo, hay la presencia de cinco mujeres en el Consejo Mayor, que es el máximo cargo en el espacio público, pero al mismo tiempo se siguen reproduciendo formas de control por parte de los varones que continúan exigiendo la presencia de las mujeres para la atención de sus necesidades en la casa. Las nuevas generaciones permiten prever una convivencia de respeto y cooperación entre ambos sexos.

Capítulo 2. Los conocimientos indígenas: su subordinación y recuperación

La subordinación de los conocimientos indígenas

La subordinación de los conocimientos de los pueblos indígenas colonizados se dio mediante un proceso que Aníbal Quijano señala de desplazamiento y desacreditación. Para ello fue necesario inventar una jerarquización de la población que le permitiera a los colonizadores marcar una supuesta superioridad sobre los conquistados, colocando la idea de raza:

> […] se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que la formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. […] y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (Quijano, 2000: 202).

Ahora bien, una vez que se estableció la diferencia entre unos y otros y colocó a cada grupo en un lugar de la estratificación social, incluyendo el tipo de trabajo que cada grupo social debería tener, según la raza y el sexo, a continuación, resumimos lo que

Quijano aporta para la comprensión de los efectos que tuvo dicha estratificación en los conocimientos construidos por los grupos indígenas:

- Las nuevas experiencias, historias, recursos y productos culturales, tuvieron el sello de la hegemonía española, con un control de la subjetividad, de la cultura y, en especial del conocimiento, y en la producción del conocimiento.
- Expropiaron de las poblaciones colonizadas aquellos conocimientos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo imperial español.
- Reprimieron las formas de producción de conocimiento de los indígenas, así como de sus sentidos, universo simbólico, expresiones.
- Forzaron a aprender la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva (Quijano, 2000).

La modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos, codificadas en un juego de nuevas categorías: primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. “No sería posible explicar de otro modo… la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento” (Quijano, 2000: 211). Coincido con Villoro (1981), cuando plantea que la ciencia y la perspectiva eurocéntrica, se han colocado como el rasero para medir cualquiera otra forma de conocimiento, porque así ha sucedido con los conocimientos heredados por las p´urhépechas. Para éste, la ciencia consiste en un conjunto de saberes compatibles por una comunidad epistémica determinada: teorías, enunciados que las ponen en relación con un dominio de objetos, enunciados de observación comprobables intersubjetivamente, pero que en la medida en que se ha pretendido que es la única forma legítima del conocer, ha llevado a un enorme desperdicio de otras experiencias y otras formas de construir conocimiento. Bajo esos criterios han quedado subordinadas otras formas de comprensión de la realidad.

Fue así que nos propusimos adentraremos en el conocimiento que se produce fueron de los esquemas colonialistas, por ejemplo, el de las mujeres p’urhépechas. Éste ha recibido diferentes denominaciones, según Arturo Argueta: Sabiduría popular (Chamorro, 1983), Ciencia indígena (Cardona, 1986), Ciencias nativas (Cardona, 1986), Conocimiento campesino (Toledo, 1994). O Sistemas de saberes indígenas y campesinos (Argueta, 1997; Leff, Argueta, Boege y Porto, 2002) y Saberes locales. (Argueta, Corona, y Hersch, 2012), aunque la mayor parte de estos estudios están enfocados en espacios

que culturalmente han sido considerados masculinos, mientras en el entorno de la vivienda y, en particular, el traspatio ha ocupado menos la atención de los investigadores. Por ello, buscar en el campo alternativo es nuestra opción, y por eso buscamos entre la sabiduría producida en los pueblos, pero sobre todo a partir de un conocimiento doblemente invisibilizado, en de las mujeres indígenas, porque esa doble condición hace aún más difícil su reconocimiento.

Al hablar de sabiduría, una forma de ver al conocimiento indígena, cuando Villoro define quien es sabio o sabia, parece estar describiendo a las mujeres y hombres de Cherán:

> Al hombre sabio no lo han instruido tratados científicos sino observación personal, el trato frecuente con otros hombres, el sufrimiento y la lucha, el contacto con la naturaleza, la vivencia intensa de la cultura… La sabiduría se atribuye con mayor facilidad a los hombres viejos, experimentados, o bien a los que han sobrevivido múltiples experiencias vitales y han sabido aprender de ellas... Frente a una conducta dirigida por fines inmediatos, efímeros, sabio es quien apuesta a fines perdurables; frente a objetivos irrelevantes y vanos, sabio es quien elige lo significativo, lo verdaderamente importante, lo valioso. El sabio se guía por un concepto clave: valor. Sabiduría es desprendimiento de valores aparentes, caducos, adhesión a valores "reales", importantes… en la quietud de la naturaleza, intenta escuchar la voz profunda de la creación. (Villoro, 1981: 10-12)

Sabiduría es, en este sentido, conocimiento de aquello que tiene relación con los valores últimos, los que redundan en el perfeccionamiento del hombre y la mujer, los ideales de "vida buena", de "plenitud", de "realización personal", de "salvación". Que el conocimiento del sabio sea "profundo" y no superficial y vano, significa que pude verlo todo en relación a lo único que verdaderamente importa: la realización de los valores supremos. Sabio es el que distingue en cada caso los signos de perfección. Ciencia y sabiduría son imprescindibles porque ambas cumplen una necesidad de la especie: orientar la vida de modo que nuestra acción sea acertada, acorde a la realidad, y tenga sentido, por valiosa.

Otros valores son relativos a grupos sociales, a ocupaciones, a clases, a etnias, a nacionalidades. A ellos corresponden formas de sabiduría colectivas que suelen transmitirse de generación en generación y que son portadoras de los valores del grupo. La sabiduría de un pueblo forma parte de creencias compartidas sobre el mundo y la vida.

Por todo lo dicho, los conocimientos heredados, construidos y transmitidos en la vida cotidiana en el solar p´urhépecha indígena, se encuentran en una condición de

desvalorización por los siguientes motivos: 1. Pertenecer a una comunidad indígena vista como sociedad inferior. 2. Se les cataloga como conocimiento ordinario, *doxa* y no *episte*, porque surgen de la evidencia de los sentidos y de la experiencia en el tiempo, dependen de cualidades como el color, la forma, la textura, el olor, el sabor, el lugar donde nacen, la forma en que se reproducen y los efectos que producen sobre el cuerpo. 3. Son conocimientos generados y transmitidos, generalmente, por mujeres adultas y adultas mayores. 4. Se generan y desarrollan en un espacio-tiempo conocido como traspatio, solar o *ekuaro* (en p'urhépecha), que es una extensión del espacio doméstico y, por lo tanto, básicamente femenino. Espacio donde sucede la reproducción de la vida –de descanso, convivencia familiar, alimentación, entre otros, incluso la reproducción como especie–, que se encuentra subordinado al espacio-tiempo de la productividad laboral, más apreciada en el sistema capitalista, es decir, un espacio en donde se desarrolla la vida privada *vs* la vida pública.

Son conocimientos que no son sostenidos por ninguna comunidad epistémica específica, sino que son de dominio general, su producción, uso y validación local, se les considera como conocimientos inferiores por pertenecer a una comunidad étnica y ser generado por las mujeres.

En esta investigación no nos referimos al conocimiento que permitió a los pueblos originarios de Mesoamérica la construcción de grandes obras de ingeniería, ni la predicción de fenómenos astronómicos, o la domesticación de especies, tampoco los que permitieron la producción del maíz en cantidades suficientes para alimentar a miles de personas, pues muchos de estos conocimientos han desaparecido o fueron destruidos por los invasores. Los que abordamos, son apenas "girones" como los llama Margara Millán, de las culturas que habitaron nuestro continente, sin embargo, la matriz del pensamiento indígena se ha preservado en la zona manteniendo los principios filosóficos que han permitido el establecimiento de un vínculo identitario, de cuidado y de respeto por la naturaleza.

En este espacio nos dedicaremos a analizar los conocimientos desarrollados en el solar, traspatio o *ekuaro* sobre cuatro cultivos: medicinales, alimentarios, de uso ritual y ornamentales, dejando por supuesto, muchas de las funciones que en la comunidad se les ha dado. Los *ekuaros* de la comunidad de Cherán son, por lo regular, terrenos que

rodean la casa o, eventualmente, están en la parte trasera, los que se encuentran en zona urbanas son pequeño, los más grandes se ubican en la periferia de la comunidad o sobre la falda de algunos cerros. De acuerdo a las visitas realizadas a diferentes solares, cada solar es particular y su diversidad depende, entre otras cosas, de las preferencias de sus dueñas, del tamaño y, por supuesto, de los conocimientos y habilidades de quienes los atienden. Los solares pueden estar destinados al consumo familiar y algunas veces al cultivo de productos para la venta.

En este trabajo, como señalamos líneas antes, hablaremos solo de cuatro tipos de cultivos en los *ekuaros* sin referirnos a la cría de especies menores, ni a otras funciones del solar. Para la alimentación de la familia se cultivan las hierbas, frutas, semillas, algunas funcionan como condimentos de manera que el enriquecimiento no solo radica en los nutrientes que proporcionan sino en los sabores y aromas que las hacen atractivas; las plantas medicinales no pueden faltar en un *ekuaro* p´urhépecha, así como las plantas ornamentales que participan en el embellecimiento del espacio donde habita la familia, también éstas han sido reconocidas como curativas, sobre todo por sus aromas y las asociadas a funciones como la protección que son acervo cultural de este pueblo de la meseta p´urhépecha.

También Cherán se distingue por ser una comunidad en la que se ha desarrollado la práctica de la medicina llamada “tradicional y el cultivo de plantas con propiedades para atender padecimientos, de ello dan cuenta varios textos, como el de Juan Gallardo Ruíz, quien recupera la experiencia de médicas/médicos y curanderas/curanderos, así como enfermedades naturales y sobrenaturales[20] que se atienden en la región y cuya expresión popular más cotidiana es compartida por muchas mujeres mayores que han recibido como patrimonio personal los conocimientos de sus familiares (también generalmente de otras mujeres).

La desvalorización del conocimiento femenino

Hay otra subordinación que recuperó de la antropóloga Sherry Ortner, más antigua y universal, la subordinación de las mujeres, ella nos dice: “la mujer ha sido identificada

[20] Gallardo hace una distinción de las enfermedades naturales como aquellas que pertenecen al cuerpo y son de fácil curación y las que son sobrenaturales donde participan entes inmateriales que salen o invaden al cuerpo y solo pueden ser tratadas por especialistas.

con –o, si se prefiere, parece ser el símbolo de– algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya" (1979: 69). Esta investigadora, además de abordar la forma como se implantó la desigualdad entre hombres y mujeres en el mundo, sostiene, así como Segato y Marcos, que la situación de las mujeres en los pueblos indígenas eran relaciones asimétricas, pero en las que la subordinación no subsumía al otro, no lo negaba. Segato señala una "tercera vertiente identifica en las sociedades indígenas americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad…". En esta perspectiva podemos mencionar a las pensadoras feministas vinculadas al proceso de Chiapas (Gutiérrez y Palomo 1999; Hernández Castillo 2003 y Hernández y Sierra 2005).

Para el presente estudio este horizonte es importante, pues permite explicar la existencia de un conocimiento propio de las mujeres, por ejemplo, el de las mujeres p´urhépechas que tienen solares en Cherán, de donde obtienen todo lo relativo a la curación y la salud como se puede ver en las narraciones de las visitas a los solares que no reconocido como tal. La dualidad del pensamiento mesoamericano con la necesidad "del otro", es la base de las diferencias sobre la subordinación entre la perspectiva eurocéntrica y la mesoamericana que fue transformada a partir de la colonización española.

Las consideraciones hechas por Sherry Ortner son la base de nuestra reflexión respecto de la educación y generación de conocimiento en los solares. La asignación que se dio, en general, a las mujeres de un estatus inferior al de los hombres por su cuerpo, su confinamiento al espacio de la reproducción y la suposición de capacidades mentales y afectivas diferentes a la de los hombres, lo que conduce a una desvalorización total del conocimiento y del papel que juegan las mujeres, en muchas partes del mundo y de esta comunidad en particular. Es importante ahora, hacer un recordatorio de lo que se pretendió eliminar en este ejercicio de dominio y control, por lo tanto, me referiré a los conocimientos que se han conservado en los pueblos, y aunque de manera breve, al contenido de pensamiento mesoamericano que, aún hoy, forma parte del acervo cultural de los pueblos indígenas de México.

Para ejemplificar lo anterior, a lo largo del texto se insertan recuadros con la descripción de los solares o *ekuaros* a los que tuvimos acceso.

El solar de Irma Campos

La experiencia de recorrer el solar de Irma Campos fue de mucho aprendizaje. Irma habla *p´urhépecha* cada vez que puede y nos describe la milpa que tiene en el solar de un vecino donde siembra maíz de *ekuaro*, maíz morado.

Tsiri es maíz y *Tsiri piiukata* es grano. El maíz es seleccionado, generalmente, por mujeres, el que se siembra y el que se usa para la preparación de alimentos. *Teeni* es olote, que queda después de desgranar la mazorca y se les da a los animales. *Jauistakua/Jauijtakua* es cabello de elote y se usa para tratar las infecciones de las vías urinarias. *K'ani* es hoja se usa como envoltura para hacer tamales llamado *corundas. Tiriapu* es elote tierno, se usa para preparar tamales dulces conocidos como *huchepos* y el atole de grano con hinojo. *Xarakata/xanin* son las hojas que envuelven a la mazorca y que se usan para preparar otro tipo de tamales, como los nacatamales. *Tsikuicho* es la cutícula del grano (el pellejito), que se desprende con la nixtamalización. *Isimpa /simpa* es el tallo que es conservado después de cosechar la mazorca o *karákata*, como rastrojo para los animales. *Karákata* es la mazorca cosechada, se desgrana para nixtamalizarse, con frecuencia en el *ekuaro* y preparar tortillas, o para usarse como masa y espesar algún platillo.

Irma menciona las partes de la milpa y la mazorca, pero fue tan rápido que no alcance a tomar nota de todo, por ello la ortografía fue tomada de Alarcón Cháires (2009: 60). En otra ocasión me llevó a un terreno a unas cuantas calles de su casa. Ahora se trata de un solar variado, multicolor, aparentemente desordenado, en donde todo se encuentra en donde Irma lo puso y solo ella lo puede encontrar. A simple vista parece que hay demasiadas plantas encimadas, ella habla con todas, pide permiso para cortar, para recolectar. Yo me adelanto y le pido que me de 5 pesos de quelites y 10 pesos de nopales. Los nopales de Irma se reproducen de forma abundante, será el "enbono" (la composta) que les pone, el estiércol de vaca con el que los abona o las palabras dulces que salen de su boca cuando se dirige a ellas, lo cierto es que de la cresta del nopal salen cuantiosos hijos que pronto se convertirán en pencas. Y así es con todo, corta las hojas tiernas de los quelites, los que le han encargado y los que pedí.

Avanzamos un poco y me enseña los árboles de cerezo, como le dicen aquí, o de capulín como los conocemos en el centro del país. Corta una manzana y me la da, es muy buena, jugosa y dulce y avanzamos, identifico los tomates verdes y algunas hojas verdes, acelgas parece, pero no me atrevo a interrumpir a Irma que agradece a las plantas el alimento, agradece a la tierra el privilegio de la abundancia para comer sano y bueno, las verduras que deben ser la fuente de nuestra alimentación saludable.

Ya casi para salir del solar corta el romero, para aromatizar, para traer la paz. Le habla a la borraja que es una planta que usan para hacer un té relajante y que me regala de forma generosa y también me regala la "semía" (semilla), así pronuncia, dará unas flores maravillosas con centro azul y las orillas externas de los pétalos en rosa, son muy llamativas y su belleza se acrecienta por el beneficio de su té. Me pregunta si tengo una *hierbabuena* "china". No tengo. Entonces ella se agacha, y corta una "piecito", me asegura que va a prender, lo pone en un papel medio húmedo, no lo ha humedecido, simplemente así está el ambiente. Dos semanas después, ya sembrada en mi casa, la hierbabuena ¡ha pegado! No es la tierra, ni el estiércol de las vacas, es el amor, la generosidad, la mano de Irma que da, porque es *p´urhépecha*, porque está en su ser, en su cultura.

Al fondo del solar hay un fogón y algunas sillas chaparras y bancos que permiten que los comensales se "arrimen" para desayunar un té de *nurite* y otras delicias locales. El fogón se prende cuando no hay gas o simplemente por el gusto de pasar un rato en este espacio para convivir.

*Visita realizada el 13 de agosto de 2018.

El solar de Irma. En la primera foto se puede observar el camino hacia el fondo donde está la casa de Irma. La segunda imagen, se ve el maíz de color morado (*uarhuti*) sembrado en los *ekuaros* o solares campesinos: “donde ‘los cantos de las sirenas’ no lograron introducir los agroquímicos, sus productos son consumidos generalmente por la familia o regalados entre vecinos o si acaso vendidos en el mercado local por lo que son cultivados de manera tradicional, debido quizá a su adaptación a los suelos altamente nitrogenados como son los de estos espacios, que frecuentemente son abonados con desechos orgánicos” (Ángel-Núñez citado en Alarcón Cháires, 2009: 79).

El patio y la puerta de entrada.

Con la descripción del solar de la maestra Irma Campos queda claro que hablamos de conocimientos construidos a través de la experiencia, situados en la vida cotidiana que han conducido a la comunidad por el camino de la sabiduría. Esta forma de conocer en los escenarios de la vida cotidiana ha sido mencionada, como conocimiento ordinario y sabiduría (Villoro: 1981), aunque para este último no todo conocimiento que se produce en la vida cotidiana conduce a la sabiduría, hay conocimiento que simplemente ayuda a orientar la acción, señala, asimismo, que todo conocimiento pude producirse de dos formas: una corresponde al saber y otra al conocer. Mientras que la primera es societaria, es decir compartida con una comunidad la otra es producto de la experiencia personal (Villoro, 1981: 8).

Pocos de nuestros pretendidos saberes tienen el rigor y la claridad de los enunciados científicos, nos dice el autor, en verdad, suelen ser creencias más o menos razonables, según se basen en razones más o menos controvertibles. Por otra parte, en raras ocasiones nuestros conocimientos personales alcanzan la comprensión profunda de una auténtica sabiduría. Con todo, cierto saber general y cierto conocimiento personal confluyen en cualquier conocimiento no científico, aun en los menos pretensiosos. En el solar estas dos formas guían el cuidado que se hace de especies que han sabido ser

aprovechadas por sus dueñas, de manera general, podemos decir que estos conocimientos han sido suficientes para permitir el cuidado y aprovechamiento de todo lo producido en este espacio, y no solo eso, sino que son la base de un vínculo con la naturaleza, veamos como se muestra lo anterior en el solar de Isabel Leyva.

El solar de Isabel Leyva

La casa de Isabel Leyva conserva rasgos de la arquitectura tradicional p´urhépecha (el troje) sobre todo en la cocina que se encuentra en la entrada del solar. La también maestra se ha dedicado al cultivo de flores que se conocen como *pensamientos*, los vende en el mercado de la plaza central de Cherán, aunque también hay plantas comestibles y medicinales creciendo en este espacio. Es un lugar soleado y agradable, con muchos colores, entre los que destaca el morado.

Isabel nos muestra a Esperanza y a mí unas "lenguas de vaca" y lleva a la reunión de fin de año la *Salvia de bolita*, que se utiliza para la limpieza del riñón, la *siempre viva* para apagar los fuegos de la comisura de los labios, *el hinojo*, el *chile chipotle rojo* y el *nogal*. Llama mi atención el injerto de pera sobre un tejocote, la maestra Isabel conoce mi inquietud sobre los injertos y me explica que se hace el injerto para que la pera produzca más rápidamente, aunque, en efecto, muchas personas en Cherán usan el injerto para producir ciruela, insiste: "de la que abre", que es una ciruela que está desapareciendo porque la semilla no germina, entonces para conservar la especie lo que se hace es injertarla en el tejocote, que es muy bueno para recibir injertos.

Sobre el tejocote –continua– se pueden hacer varios injertos: manzana, membrillo y pera, su nombre en p´urhépecha es *Carashi*, según Raúl Nieto (2016 y 2017), México es centro de origen y mayor diversidad del tejocote, su utilidad como medicamento se ha reconocido para tratar problemas cardiacos y nervios. El tejocote tiene un alto contenido en pectina razón por la que es utilizado en la producción de ates y como base para la preparación de otros dulces, además de un agradable sabor que se disfruta en la temporada invernal, es frecuente que los tejocotes sean atacados por un parásito y por esa razón haya pocos.

En medio del solar de Isabel, separada de la casa se encuentra su cocina tradicional, con repisas de madera que sostienen ollas de barro, tazas, cestos y platos, todo muy acomodado a pesar de que la maestra se disculpa porque dice, "no está muy ordenado", también tiene una mesa cubierta con un mantel de flores, sobre la que se encuentran algunos alimentos y para completar los muebles unos banquitos. De las paredes cuelgan ollas de peltre de diversos tamaños. La cocina es de madera y está pintada de un vivo color verde.

Entre las flores que crecen en el solar están un grupo de hortensias, un número considerable de pensamientos, la flor que más le piden a la maestra y algunos alcatraces, muy blancos.

También localizamos las plantas de la lengua de vaca que la maestra compartió con varias de nosotras, esta planta es base de algunos alimentos muy apreciados en Cherán, como la *atapacua* de lengua de vaca, que es un pipían hecho con base en semillas de calabaza y chile al que se le agrega al final la lengua de vaca.

Al igual que otras compañeras que participan en el proyecto de la cooperativa y que se han capacitado en el curso de medicina tradicional de Melita Campos, Isabel tiene sus métodos, que con un gesto de picardía y sonriendo, nos platica que para abonar sus flores compostea todo el desperdicio de flores que sale del mercado: tallos, hojas marchitas, que les quitan a las flores para que se vean más atractivas, todo esto es llevado hasta su solar en donde lo procesa para tener la composta necesaria para continuar la producción. Esta estrategia de cuidado, permite que el proceso productivo sea sustentable, contribuyendo a que los residuos no se conviertan en basura y los beneficios de compostearlos se puede observar en la belleza de sus "pensamientos".

*Visita realizad el 17 de diciembre de 2018.

En la primera imagen aparecen al frente Isabel Leyva y atrás Esperanza Espinoza. La imagen a la derecha son mazorcas atadas colgados al frente de la troje para que se sequen. En la casa de Isabel se colocan alrededor de la cocina. Las imágenes de la parte inferior son hortensias y pensamientos para la venta.

La dualidad

Para cumplir con el objetivo de este trabajo, es importante destacar que el conocimiento de la vida cotidiana estaba inmerso en la cosmovisión que existía en los pueblos indígenas antes de la colonización. Esta cosmovisión, a diferencia del pensamiento occidental, tiene un sentido positivo respecto a cómo perciben la naturaleza y la relación del ser humano con ella, así considero que conocer es percibir, apreciar, celebrar, en una perspectiva que incluye la armonía y el respeto.

Miguel León Portilla (2017) sintetizó los vínculos que los mesoamericanos establecían entre todo lo existente, material o inmaterial, humano y no humano, profano o divino, todo, absolutamente todo lo que existía, existían en dualidad.

La dualidad es el principio que explica todos los elementos que están en el mundo, aunque algunos no sean visibles a nuestros ojos, porque estamos educados permeados

por la mirada occidental. La dualidad existe como evidencia, así como la idea de que al día sigue la noche y que la claridad de día será seguida por la oscuridad de la noche. La dualidad no es de pares mutuamente excluyentes, sino de dos polos que se complementan, pero, según lo explica Sylvia Marcos, se mantienen en permanente intercambio, es decir, que fluyen, que están en movimiento dinámico que tiende al equilibrio, aunque nunca se detiene en un justo medio, es como un péndulo en permanente movimiento. La dualidad en el pensamiento mesoamericano es un permanente ir y venir que conforman la realidad.

Persiste y se reactualiza, nos dice Mariana Favela (2014), principalmente entre los pueblos indígenas, una concepción con la cual habitamos un cosmos pareado y parido, que es urdimbre en movimiento. Pareado porque todo lo que existe y es *simultáneamente* su par complementario, es decir, su comparte. Parido porque es el resultado del desdoblamiento del principio primigenio, aquel con el que ha nacido esta existencia. La diversidad, además de inherente, es necesaria porque incluye las fuerzas primordiales del cambio, cambio que tiende a la proporcionalización ideal de las compartes (son partes que se complementan), oscilando a veces cerca y a veces lejos del equilibrio. Así como nosotros habitamos, nos habita una abigarrada y compleja comunidad de formas incorpóreas imbricadas, capaces de pensar. Vinculadas a nosotros y a la vez autónomas. López Austin señala sobre la dualidad:

> […] persiste, desde hace miles de años, en los más profundo del pensamiento americano. Sus manifestaciones permean cada aspecto de la vida. La dualidad está en la palabra; en los cantos, la poesía y las narraciones. Está en lo que se dice y también en cómo se dice. Persiste en las concepciones más generales de la salud y del cuerpo. También en la política y en la base de la organización social. En los sistemas de cargo, en la forma de concebir el poder, en la siembra, en los terrenos y en los lugares que se eligen para vivir. Está en el amor y en las pasiones. En lo más hondo y en lo más expuesto se expresa la “oposición dual de contrarios” (1989: 59).

En este mismo sentido Fabela señala:

> Vida y muerte, sol y luna, día y noche, este y oeste, húmedo y seco, calor y frío, arriba y abajo, viento y fuego, perfume y fetidez, son el resultado de un principio ordenador que desde el origen es dual. La dualidad está en las explicaciones cosmológicas que sostienen el origen pareado-parido de la vida y de esta tierra que habitamos. Narran los pueblos que los dioses primeros, los que nacieron al mundo eran hombre y mujer, madre y padre y todo lo que después habitaría esta casa (Favela, 2014: 36).

Favela nos presenta siete principios que constituyen las ontologías de la diversidad. La *complementariedad* se refiere al carácter imprescindible de los pares. La paridad implica que los vínculos se dan de tal modo que no hay nada que pueda existir sin su comparte o su par complementario. La *proporcionalidad* es la relación ideal entre los compartes y el *equilibrio*, que es dinámico, subyacente de la dualidad de contarios y complementarios que no se ancla en uno solo y oscila hacia el otro. La *correspondencia*, enfatiza el carácter multidireccional de las relaciones y el hecho de que todos los contextos relacionales, están vinculados y se afectan. La *vincularidad* entre los pares, con la metáfora del telar que cuando hay armonía, cuando se han dispuesto adecuadamente los hilos y todo aquello necesario para componer la urdimbre, se forma un cuerpo, una comunidad, entre tejedores, hilos, tejido, telar (Favela, 2014: 47-48). Otro principio es la *simultaneidad*, se refiere al carácter no accidental sino primordial de la relación o vínculo: “no hablamos de entidades que primero existen y después se relacionan, sino de relaciones en sí, de momentos. De tal modo que no se puede afirmar la prioridad ontológica de alguno de los pares. Los pares existen imbricados, simultáneamente” (Favela, 2014: 52). La *imbricación*, hace referencia a que los pares son a la vez ellos y distintos de sí, por ejemplo, sus contrarios “la imbricación puede entenderse como la cohabitación de cada par por el otro. Una implicación de la imbricación es que nada es autárquico en el sentido de bastarse a sí mismo” (Favela, 2014: 54).

Es pertinente señalar que la dualidad como principio fundante está en el mundo de lo sagrado. En la cultura náhuatl el dios creador es *Ometeotl:* "el dios de la dualidad". Todo cuanto es, cuanto existe, tiene su razón de ser y de vivir gracias al *Ometeotl;* es más, cada cosa existente es una de las tantas manifestaciones del *Ometeotl*. Él es, en resumen, el fundamento de la realidad en todo su conjunto” (León-Portilla, 2017:133-141).[21] También en la cultura aimara Viracocha es hombre y mujer al mismo tiempo. Es el dios hacedor. Lo dicen los himnos: "sea varón sea mujer" (*cay cari cochon cay warmi cachon).* Faltan más estudios que nos permitan conocer a la deidad de la dualidad del

[21] En el Anexo 1, se describe con más amplitud la dualidad como principio fundante en el mundo sagrado mesoamericano.

pueblo p´urhépecha, pero hay varias coincidencias que hacen pensar que pueda ser *Cuerhuaperi,* como sostiene Alarcón Chaíres (2009).

Elegí describir como binarismo la visión del pensamiento europeo y dualidad a la cosmovisión mesoamericana, respetando el uso que hace Quijano, que atribuye una condición mágico-mítica al pensamiento de los pueblos originarios de nuestro continente, mientras que el pensamiento científico, racional y alejado de cualquier principio religioso, entre otras características se atribuyó de manera exclusiva al pensamiento europeo. Este discurso se aplicó de manera tan sistemática, que acabo por ser considerado como verdadero.

La dualidad y manifestación en el cuerpo y en el espíritu

En la comunidad de Cherán, y en general en la cultura p´urhépecha, la noción de "cuerpo" es completamente diferente del desarrollado en occidente y, por tanto, es necesario entenderlo para identificar por que las mujeres de Cherán eligen ciertas plantas para la alimentación, el cuidado, la conservación de la salud y su recuperación cuando ésta se ha perdido; la noción que tienen sobre el cuerpo y la persona y sus características, están directamente vinculadas con la cosmovisión de su pueblo; es decir, la manera en la que las y los p´urhépechas entienden todo lo existente, su funcionamiento y las reglas que lo rigen.

Para aclarar la diferencia con la visión occidental, de forma breve, hay que decir que en occidente se ha estudiado el cuerpo desde su organicidad,[22] es decir, desde los elementos estructurales que lo componen y las relaciones funcionales que entre éstos se dan, estableciendo una tendencia que ha persistido hasta la actualidad (Andruet, 2015). Desde esta construcción se habla de mente y cuerpo como cuestiones separadas.[23] Este abordaje llevó a ese singular distanciamiento del cuerpo que tenemos en nuestra cultura y al privilegio de la razón sobre las emociones, las percepciones, las sensaciones, que

[22] Esta visión se puede encontrar desde los estudios anatómicos que inician en Grecia y continuaron con Galeno en Roma hasta los primeros siglos de esta era, además de los estudios de fisiología que fueron realizados por Claude Bernard en Francia en 1870.

[23] Para Descartes la distinción entre mente y cuerpo no era algo extraordinario y no obedecía a una perspectiva propia, sino que estaba en el escenario mismo en el que estaba elaborando sus teorías, sin embargo, hay que reconocer, que contribuyó de manera contundente a profundizarla (Damasio, 1994).

han sido hechas a un lado tanto en el proceso del generar este conocimiento, como en sus formas de apropiación y de validación.

En la cultura occidental binaria, se habla del cuerpo como si fuera una entidad diferente a quien lo piensa o se sirve de él. El debate más reciente de las ciencias sociales resalta que el cuerpo no solo es un ente biológico, el cuerpo humano es, en esencia, un producto de la cultura;[24] sin embargo, esta perspectiva es reciente y está lejos de haberse consolidado en las ciencias sociales, las ciencias de la medicina actual siguen siendo hegemónicas. Las otras formas de conocer no reconocidas por occidente, tienden a ser desvalorizadas o incluso inadvertidas con la consecuencia de que muchos de los saberes que se construyen en la vida cotidiana han dejado de ser reconocidos. Esto no sería tan grave, si no fuera por el hecho de que son saberes que han sostenido la vida y que su desvalorización haya provocado una sustitución por supuestos conocimientos y prácticas que, incluso, llegan a poner en riesgo la vida.[25]

La perspectiva de los pueblos originarios está muy lejos de haber separado la razón de cualquier otra forma de conexión con el mundo físico, el mundo natural y social, y esto sucede porque la manera en que se ven a sí mismos mantiene la integridad de su ser biológico, emocional, sensitivo, intuitivo y espiritual, por mencionar algunas de las complejidades.

A partir de lo anterior, trataremos de mostrar la diferencia entre la mirada construida en occidente y la atención que se brinda a los enfermos en la comunidad de Cherán con una aproximación a los orígenes remotos. Hay que señalar que existen especialistas que hacen intervenciones que no son accesibles al resto de la comunidad, sin embargo, la mayoría, si no es que todas las mujeres, poseen los conocimientos necesarios, dentro de su marco cultural, para atender padecimientos comunes para y sus familias. Son entonces conocimientos dominados y transmitidos entre mujeres.

[24] Para esta perspectiva, la cultura ha modelado lo que somos, y como nos encontramos sumergidos en distintos marcos culturales entonces podríamos decir que el cuerpo es afectado por el entorno físico y cultural y a su vez el cuerpo nos coloca en lugares diferenciados por sexo, clase, edad, entre otras muchas variables dentro de ese propio escenario.

[25] Por ejemplo, cuando sustituimos la alimentación de productos naturales por productos industrializados a los que se ha agregado una considerable cantidad de sustancias químicas de las que desconocemos todavía su composición y efecto en el mediano y largo plazo o de las que ya hemos podido constatar sus devastadoras consecuencias, aunque el caso más grave sea el de la sustitución de la lactancia materna por fórmulas industrializadas.

Según Gallardo desechos corporales, como la orina, el sudor, la saliva, el cabello, los huesos y la placenta, sirven tanto para curar como para dañar a los demás. Los restos de algunos animales, como los dientes de coyote, la sangre de venado y la carne de lagartijo, también pueden servir como amuletos y medicamentos. El descuido de una madre puede cambiar las propiedades de su leche y, con ello, provocar la enfermedad de su hijo; los maridos se vuelven flojos si siguen teniendo relaciones sexuales con una mujer encinta. Incluso los muertos pueden seguir expeliendo elementos patógenos, como el "cáncer", que penetran en las aberturas corporales de las personas y les provocan enfermedades.

El cuerpo poroso y fluido

A diferencia de la cultura occidental que define el límite del cuerpo en la piel, para los p´urhépecha y muchas otras culturas de los pueblos originarios el cuerpo es poroso, Silvya Marcos describe el flujo e intercambio que se da entre el cuerpo y el entorno, ya sea físico o social de lo que derivan innumerables influencias: "Lo que se lee en el cuerpo mesoamericano son signos de relaciones con el universo. Inversamente, el mundo exterior es rico en signos que hablan del pequeño universo que es el cuerpo" (Marcos, 2011: 30 -31). También es necesario distinguir la relación entre cuerpo y persona, y acercarnos a la complejidad de entidades que coexisten en él mismo. Estas entidades, lo he podido constatar, siguen siendo parte del acervo que existe en la comunidad de Cherán, como la "sombra" del que obtuve alguna referencia de conversaciones con la señora Esperanza, quien hablaba de la perdida de la sombra, o "sombrita" como ella la mencionaba. "La sombrita", me explico, se puede llegar a extraviar y luego hay que ir por ella, se le llama por el nombre de la persona y se le dice que tiene que regresar, "¡ándale! ¡Ya vente y el nombre de la persona! Desde donde se perdió hasta la casa del enfermo.

La complejidad de esta relación indivisible entre el cuerpo y la persona, la materialidad del cuerpo y la inmaterialidad de los entes que lo habitan, es referido por un oriundo de Cherán, Jacinto Zavala: "No hay separación alma-cuerpo. Los muertos comen, caminan, hacen viajes, hablan, se comunican con los vivos, etc. Y los vivos no experimentan separación entre un principio vital y el cuerpo, ya que lo que hace que se

muevan (*tziperahperi)* el corazón (*mintzita*) es el alma (*mintzita tziperahperi*) como algo que actúa corporalmente y no de manera independiente con vida propia". (Jacinto, 1988: 20). Estas mismas interacciones producen diferencias entre los cuerpos, la edad, el sexo, la condición de salud que permiten identificar características que los pueden hacer más fuertes o más vulnerables. Así algunos serán más fácilmente presas de mal de ojo, mientras otros con la sangre más caliente serán más resistentes.

Entre las características que las interacciones sociales producen esta la del género, dado a partir de las diferencias biológicas entre mujeres y hombres, pero, como ya hemos señalado en otros momentos en este mismo trabajo, no se trata de un género igual al que se ha construido en occidente, sino de un género, que al igual que "todo" en Mesoamérica es fluido, cambiante en el tiempo y dependiendo de las circunstancias que lo rodean. Al respecto la descripción de Sylvia Marcos resulta muy esclarecedora: El análisis de diversas narrativas, metáforas y prácticas nos conduce a la noción de un cuerpo individual que es generizado, nos dice la autora, pero al mismo tiempo permeable, no fijo, como un *vortex* abierto al cosmos. (Marcos, 2010: 8).

En Cherán se asume que hay una presencia de energías fuertes o débiles que interactúan con el cuerpo material y producen efectos diversos de salud o de alteración en diferentes grados de ésta, y no puede ser explicada de otra manera, sino asumiendo la constante interacción entre lo material, tangible y manifiesto y lo espiritual intangible e inmaterial, pero reconocible por sus efectos en la salud de las personas. También en Cherán la pertenencia define quién se es y cómo se es, de tal manera que hay una reproducción cultural consciente y deliberada. Orgullosamente se es parte de la comunidad.

Para conocer un poco sobre la visión que tenían los p'urhépecha sobre el cuerpo, el texto *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán,* se nos ofrece un panorama más acabado de lo que podrían haber sido las nociones prehispánicas del cuerpo entre los habitantes de la meseta tarasca, que podemos observar en las pervivencias que nos orientan en la comprensión de las formar de satisfacer necesidades en las comunidades actuales con el fin de preservar la salud, siendo la más importantes la alimentación, el descanso, uso de medidas higiénicas, los cuidados necesarios para evitar consecuencias nocivas por exposición al frío o al calor

excesivo, pero, sobre todo, cómo se establece la relación con el ambiente social en el que viven y también la manera de recobrar el equilibrio cuando este se ha perdido.

Sobre las partes del cuerpo que se tienen registradas nos dice Martínez González, que son la cadera, la lengua, el ojo, la oreja, el pelo, la boca, la cabeza y los dientes. De las partes internas mencionan el hígado, las tripas, el cerebro y el corazón, menos el riñón y los huesos; y, como fluidos corporales, destacan la leche, la saliva y la sangre, seguidas de la cerilla, las lagañas y el semen. Pero, por el momento, a continuación, solo se enuncian algunas partes del cuerpo que mencionaron las entrevistadas y la forma como son curadas.

En una ocasión que asistí con la señora Imelda Campos a un foro de salud en Jilotepec, y como no se tenían unas plantas que parecían necesarias para una curación, recordó: “A veces pasa así, un día iba yo en un camión y estaba un niño enfermo que lloraba y lloraba, entonces no tenía yo más que mis manos y con mi propia saliva, lo sobe y lo sobe, hasta que se quedó dormido”. Vemos que tanto el masaje que se ofrece que es muy común en la atención a algún enfermo como en este caso el uso de la saliva como un medio para la curación, responden a esta visión de un cuerpo abierto en el que es posible influir con este particular flujo corporal.

Las partes del cuerpo

La sangre y el hueso

En el discurso mítico la sangre no sólo hace posible la vida, además condiciona las cualidades y funciones de los individuos en la sociedad y establece el más corriente medio de intercambio con la naturaleza. De hecho, la sangre parece tan importante para la vida que en el relato del padre Ramírez, los primeros pre-hombres también derivaban del líquido vital derramado por *Curiti Caheri*:

> Los hombres decían aver hecho los dioses de ocho pelotillas hechas de ceniza [o ceniza y metales], ruciadas con sangre que se sacó de las orexas un mensagero de los dioses del cielo enviaron para eso, llamado *Curiti Caheri,* que quiere decir gran sacerdote; y a cabo de averlas tenido algunos días en un bacín, de las quatro salieron varones; y de las otras quatro mujeres […] Y por averles contentado a los dioses, les echaron la bendición y comenzaron a multiplicar de allí vinieron los demás (Ramírez citado en Martínez, 2016: 35).

En Cherán, en la actualidad, se considera que la calidad de la sangre condiciona el estado de salud de un individuo; quien la tiene “fuerte”, será vigoroso, mientras quien la tiene “delgada” y “pobre” tenderá a enfermar. Entre las médicas tradicionales que compartieron conmigo sus conocimientos refieren que los niños son más vulnerables a las enfermedades porque son más débiles. También suele decirse que las personas de tez oscura suelen tener sangre caliente y “pensamiento” fuerte, por ello son resistentes a enfermedades frías como el “susto” y el “aire”. Quien tiene la piel más clara son de sangre fría y “pensamiento” débil, pero son menos proclives a contraer enfermedades calientes como el “mal de ojo” y la hechicería o “daño”.

Para las médicas tradicionales entrevistadas es importante mantener la sangre saludable, y procurar mantener el equilibrio a partir de lo que se come. En la entrevista con Imelda Campos nos dice: “Para tener un cuerpo saludable debemos tener una sangre limpia y sana. La sangre puede enfermarse de bichos, en la sangre se encuentran la enfermedad como el azúcar o el cáncer”. Para sanar la sangre ella recomienda lo siguiente:

a) Para desparasitar la sangre usa epazote silvestre o hierba de cáncer o hierbabuena china.
b) Para desinfectar la sangre: tomar cola de caballo por cinco días como agua de uso o el estafiate con chicalote por tres días. El árnica también ayuda a desinfectar y al mismo tiempo “desencancerar”.

   Con las puntas de durazno tierno se usa de 5 a 9 días, no es caliente, ni frio, ni es muy fuerte. Desinfecta y desinflama.

   Procurar una alimentación adecuada como el tratamiento del chayote, que limpia todo el cuerpo o también se puede comer ensalada de lengua de vaca. Huesito de durazno con manzana y avena es para el corazón. La almendra del durazno con sal tostada es muy buena.

Imelda Campos es considerada médica tradicional en Cherán, y de ella comenzamos a escuchar sobre la idea de lo frío y caliente, tanto en las plantas usadas con fines de curación como en la recomendación de alimentos. También nos refirió sobre los padecimientos de los huesos y articulaciones relacionados con la frialdad:

- Reumatismo de frialdad se presenta en adultos, ya sea porque se enojan o porque se quedan mojados de los pies.
- Reumatismo bilioso, surge cuando hay preocupaciones, “sentimiento” de tristeza o enojo que no han sido expresados, problemas o susto.

La señora Imelda enfatiza mucho en que el estrés está relacionado con el reumatismo y también la mala alimentación. Para ello, hay que tomar té de *nurite* con frijoles, no comer piña y si chirimoya y guayaba. Se da té de cedrón, de manzanilla y de *nurite*, y árnica uno o dos meses, como agua de uso 2 o 3 veces al día. Para prevenir hay que tener cuidados como tomar el baño antes de que te calientes, por eso debe ser en la mañana.

En esta comunidad se considera a la piña un alimento frío, mientras que la chirimoya y la guayaba son calientes, la prescripción que hacen está orientada a no incrementar el frío y, por el contrario, tratar de aportar alimentos calientes para combatir la “frialdad”.

Otras de las entrevistadas la señora Esperanza, nos comentó que tenía artritis reumatoide y se alivió con cítricos, es decir, cosas agrias: manzana chata y ortiga, el temazcal, la inclusión éste es para incrementar el calor corporal y aliviar el padecimiento provocado por “haber agarrado frio” y también la necesidad de recobrar la armonía espiritual.

La cabeza y el corazón

La cabeza es un segmento del cuerpo que tiene gran importancia en la cultura p’urhépecha de Cherán, desde el nacimiento es objeto de atención y cuidado porque en ésta se localiza la mollera, parte muy significativa en las llamadas enfermedades culturales. Para los pobladores actuales de Cherán en la cabeza está depositada la capacidad de pensar y conocer, en la cabeza se encuentran los órganos de los sentidos que permiten la comunicación y expresión. Desde los orígenes se decía**:** “la testa aparece como un lugar en el que, a través de un código jerárquico, se expresan las distinciones sociales derivadas de roles relativamente estables” (Martínez, 2016: 44). De La Relación de Michoacán, se rescata: “A *Xaratanga* se le reconocía por su cabeza ya cana a

trechos… *Hiripan* era de pequeña estatura y tenía la cabeza redonda, que los que la tenían de tal manera nos tenían por valientes hombres, y por eso a los señores les allanaban las cabezas y se las asentaban y hacían como tortas" (Martínez, 2016: 45).

En resumen, la cabeza funge como una suerte de indicador de identidad y estatus social en el que los tocados, los peinados y sus propias cualidades van marcando las funciones asumidas por los distintos personajes. La fontanela parece ser un punto por el que la cabeza y el cuerpo se abren a las influencias del entorno y, tal vez en razón de ello, figura como centro rector (Martínez, 2016).

En Cherán actualmente la caída de mollera recibe atención que incluye masajes, uso de plantas, además de oraciones y cantos que se realizan durante el acto de curación. Por ejemplo, la señora Imelda ejerce presión sobre el paladar de la paciente, con el fin de elevar la mollera desde dentro. Para esta médica la *caída de la mollera* es ocasionada por un susto, por ejemplo, cuando se caen al agua y se están ahogando "El espíritu se desatina y hay un desligamiento del espíritu, hay una tensión, todo está relacionado", el susto entra por los ojos, "uno de los sustos más grandes es cuando alguien se cae al agua y se está ahogando", por la desesperación, nos explica, pero también puede ser por un coraje. El diagnóstico se hace observando a la persona que sufre, presenta ojos sumidos, no duerme y en el contorno de los ojos hay molestia o dolor. Para tratarlo hay que sobar, esto se hará en tres ocasiones, evitando el baño durante la curación y llevar a cabo una dieta especial. Se hace el sobamiento y, al mismo tiempo, se levanta la mollera y quedan perfectos.

Imelda Campos curando de "susto" a una paciente.

A pesar de que en la actualidad los p´urhépecha otorgan una gran importancia al corazón, no hay muchas referencias sobre este órgano en las fuentes primarias. Podemos señalar que mientras la cabeza es usada para expresar el estatus de las personas, su función social y algunas de las actitudes que se asumen, en cambio, el corazón, muy raramente representado, se asocia tanto al pensamiento como a las emociones y, en ese sentido, significa más la vivencia interna de la interacción que aquello que se muestra a los demás. Según Martínez, aunque ambos se encuentran ciertamente asociados a la vitalidad, la cabeza y el corazón parecen representar aspectos relacionales opuestos; la primera expresa la función de la persona entre sus pares y el segundo, los efectos de los otros en el individuo (Martínez, 2016).

El rostro, sus partes y los sentidos asociados

Según algunos autores, hay una especial referencia a la nariz como un órgano de importancia en el rostro dentro de la cultura p'urhépecha, también hay algunas menciones al uso de "los olores" y la guerra, además de la presencia de pestilencias ligadas a la destrucción de ciudades, es decir, se podía provocar la enfermedad a través de "olores", por ello "podemos deducir que el olfato constituía un vehículo para el mal" (Martínez, 2016: 51).

Hoy en día en Cherán todas las ceremonias inician con una ofrenda, un permiso o un agradecimiento muy lleno de colores. También en la ceremonia que precede al ingreso al temazcal en la que se hacen los agradecimientos, un lugar especial lo tienen "los olores". En el temazcal de una de las entrevistadas se acostumbra a pasar un anafre pequeño con carbón e inciensos frente a la persona antes del ingreso al temazcal. Igualmente, hay referencias a los aromas agradables como algo positivo para la salud, en la entrevista la señora Imelda apunta:

> […] el vínculo que tenemos con la naturaleza es algo bien importante para el ser humano que nos llena de riqueza, entre ellos el aire que respiramos, el aroma que despiden las flores y las plantas… su perfume en diferentes horas del día. Esto nos ayuda a ubicar nuestra mente. El aire puro limpia nuestros pulmones y todo nuestro ser. ¡Oler gordolobo te cura el cerebro! El aroma sirva para tranquilizar la mente. La rosa de castilla y el gordolobo curan el cerebro. El jazmín te desestresa (Entrevista Imelda Campos).

Los miembros

Al preguntar a Imelda Campos si solo se consideraban tres centros de energía del cuerpo (cerebro, el corazón y el hígado), respondió “no, también están las coyunturas, y el páncreas… hay muchos centros”. Sobre las coyunturas, éstas a diferencia de los huesos se consideran calientes, pero su exposición a ambientes húmedos como sucede con el lavado de ropa hincadas en espacios que antes eran tradicionales para esa práctica, como en *Kumitzaro,* provocaba padecimientos con los enfriamientos como dolores reumáticos o “reumas” como se conocen localmente (entrevista con Roselia Sánchez).

En las fuentes primarias hay más información sobre las coyunturas, además de un léxico cuantioso éste muestra ser sumamente recurrente, dice Martínez, “tal cosa sucede especialmente con el hombre, *quesnambu*, la axila, *quirin quirixuqua*, la cadera, *thurutsiqua, xenguetsqua, anhajtarhakua* o *shegué*, el tobillo, *huatzirio* o *etuqua*, y el codo, *cucuis.* El término “coyuntura” existe en p’urhépecha: *kutukua, kuturhutani* (Martínez, 2016: 62).

Lo frío y lo caliente como cualidades del cuerpo

Múltiples estudiosos de la cultura p´urhépecha contemporánea han señalado la creencia en que los diferentes seres y objetos del mundo están dotados de cualidades frías y calientes, y que éstas inciden en el desarrollo de los humanos y el entorno general, como lo mencionado en párrafos anteriores por las mujeres entrevistadas de Cherán. Las variaciones climáticas afectan el balance térmico de las diferentes entidades que pueblan el cosmos; así, por ejemplo, se supone que la temporadas húmeda, seca, fría y caliente vuelven a las personas particularmente susceptibles de padecer ciertas enfermedades que se procura contrarrestar consumiendo alimentos de la naturaleza opuesta (Martínez, 2016).

El trabajo de Motte-Florac (1997), permite ampliar el conocimiento de la relación entre el cuerpo-persona y el entorno físico, y comprender como la experiencia de vida en condiciones a veces tan extremas como es el clima frío y la escasez de agua ha generado conocimientos y prácticas para preservar la vida en las mejores condiciones posibles que en la actualidad forman parte de un bagaje compartido por la comunidad de Cherán, y que las mujeres lo utilizan para el cuidado de sus familias. Por ejemplo, la adaptación de

la vivienda, es decir, el troje está hecha de madera muy gruesa y ensamblada que impide que penetre el frío a la habitación, así como la búsqueda del equilibrio en los alimentos, el uso de plantas para calentar o enfriar el cuerpo cuando esto es necesario, responden a esta visión. Aunque el tema es muy amplio, aquí nos limitamos a las cualidades atribuidas a alimentos y plantas que se usan con propósitos terapéuticos, cultivadas en los solares y usadas cotidianamente por las mujeres entrevistadas.

De la *"Relación de Chilchotla"*, recupero lo siguiente: "Si están con frío, los habitantes de estos lugares se ponen al sol, que es enfermo, hasta que los traspasa, desnudos en pelo; y si tienen calentura, se desnudan y se meten en el río y se bañan muchas veces, y, algunos se meten en baños [calientes] y, después que salen sudando se ponen al aire y se echan mucha agua fría". En la Relación de *Tancítaro*, se dice del cacao "que es muy frío, suele hacer poco provecha a los que lo beben estando calurosos, y aun han muerto algunos"; mientras en la Relación de *Tiripetío*, el aguacate "es buena comida mantecosa y su calidad caliente" (Martínez, 2016: 66).

Lo anterior muestra que la antigua imagen corporal p'urhépecha formaba parte de una amplia cosmovisión mesoamericana, y algunas de estas explicaciones sobre las enfermedades están presentes en la cultura actual de la comunidad de Cherán.

Las almas p'urhépechas

Así como todo en la cosmovisión mesoamericana era dualidad, así mismo todo está cargado con un espíritu. Esta visión integra la dimensión espiritual que está en todo cuanto existe, las plantas y los animales tienen espíritu, también lo tienen las piedras que han vivido desde tiempos inmemoriales y los seres humanos tienen espíritu. La traducción que los españoles hicieron de esa dimensión, durante la colonia, fue la de alma. Sin embargo, para los españoles solo existía un alma para cada individuo y para los indígenas el número varía de acuerdo a cada región y a cada pueblo.

Nos parece importante abordar este tema, porque el conocimiento de la vida cotidiana, para cualquier propósito, requiere tomar en cuenta estos componentes que están dentro de la visión más importante de lo que es el ser humano y de los equilibrios

que guarda con todo lo que lo rodea, forma parte de su bienestar, de su salud o de su enfermedad e incluso sobrepasan la vida del cuerpo de las personas. Martínez señala:

> […] hemos querido tratar la unidad y diversidad del pensamiento mesoamericano a partir del estudio de una de sus más íntimas creencias, la idea del alma y de antemano advertimos sobre la precaución que hay que tomar ante la confusión que ha generado la traducción precipitada que los españoles hicieron de la espiritualidad para hacerla semejante al concepto de alma del viejo continente (Martínez, 2007: s/p).

Una noción que aún persiste en Cherán es la de perdida de la sombra, puede igualmente desprenderse a causa de una caída o una fuerte impresión, o ser robada por brujos y entidades sobrenaturales produciéndose en tales casos aquella patología llamada “susto” (Gallardo, 2005). También, podemos observar que en un número bastante grande de casos es esta entidad quien se supone va al mundo de los muertos tras el deceso de la persona. Retornando a la descripción del componente inmaterial o espiritual de la persona, en la literatura, el número de entidades consideradas oscila entre cuatro y una, siendo uno y dos los números más frecuentes, pudiéndose encontrar variaciones incluso en un mismo grupo étnico, aunque las médicas tradicionales de Cherán nunca mencionaron varias almas, pero sí de varias funciones de este componente anímico de la persona.

El alma-corazón es la entidad anímica más presente e invariable de Mesoamérica (Martínez, 2007). Entre las características que con mayor frecuencia se le asocian están la memoria, la vitalidad, el pensamiento, la voluntad, el carácter, el comportamiento moral, el valor, el destino, la afectividad, el conocimiento y, en menor medida, la sexualidad. Considero necesario mencionar algo referido a lo frío y lo caliente, aunque esta característica no está descrita para la cultura p´urhépecha, pero si entre otras culturas en la que aparecen como almas calóricas, porque en el tratamiento que actualmente hace la señora Imelda Campos del susto en Cherán señala: “Cuando no se quita el susto se va agrandando el problema biliar hasta convertirse en empacho bilioso el cual tiene consecuencias más severas. Para este problema se debe dar té amargo (prodigiosa, *manrubio* (marrubio), limón, toronja, etc.), después de 2 o 3 días se baña para subir la mollera. Se hace la subida o alza de mollera por tres días consecutivos, después se dejar

enfriar el cuerpo, tres días de baño de hierbas que lo va a dejar débil y “amanece al cien” (sano). Es un baño con todas las puntitas y zacatitos” (entrevista a Imelda Campos).

Casi todos los pueblos indígenas de la zona p’urhépecha consideran que alguno de sus componentes anímicos puede separarse del cuerpo durante ciertas condiciones (como el sueño, el susto, la ebriedad y el coito) sin que ello implique necesariamente la muerte de la persona. Así, si consideramos que las cuatro entidades anímicas pueden ubicarse en el corazón y todo el cuerpo, que las cuatro se separan durante el susto y que todas ellas pueden servir como vínculo con el *nahualli,* podemos concluir que lo que tiende a mantenerse constante no son las almas en si (como conjunto establecido de unidades estructuradas, formas, atributos y funciones), sino un esquema anímico, constituido en torno al corazón, en el que las cualidades y funciones de sus componentes se intercambian y recombinan dentro de límites más o menos finitos, eventualmente perpetrados por ideas procedentes de regiones vecinas.

Para los p’urhépecha el cuerpo no es sólo cuerpo, sino un sitio en que se construye la personalidad individual a través de las interacciones con el medio natural, social y sobrenatural. En este sentido, la muerte supone la destrucción del sujeto en cuanto a que se extingue la unidad del ser, pero se conserva la posibilidad de vida; la vida y la personalidad son pensadas como disociadas más dicha distinción no se reduce a la separación entre cuerpo y alma sino a la diferencia entre componentes corpóreos de naturaleza variable (Gallardo, 2005). De esta última referencia se deduce que sea posible la convivencia con los muertos y las múltiples influencias que tienen sobre los que se mantienen vivos y que da origen a rituales y ceremonias particularmente destacadas, aunque no únicas entre estos pueblos.

El solar de Esperanza Espinoza

Esperanza tiene mucho tiempo practicando la medicina tradicional que aprendió con médicos de Uruapan, viene de Nahuatzen un pueblo muy cercano a Cherán. La formación de Esperanza incluye el conocimiento de medicina tradicional p´urhépecha basado en el uso de plantas, masajes y otras alternativas como la auriculoterapia, que ha compartido con el grupo.

La casa de Esperanza está en un barrio nuevo en Nahuatzen, pero solo a cuatro calles del centro, en éste cuida sus plantas organizadas en cuatro camas muy bien definidas. Ahí crecen la mayor parte de las plantas medicinales que utiliza en sus pomadas, concentrados y medicamentos en general, aunque refiere que de no contar con ellos los busca en mercados y con alguna vecina. “yo veo como los encuentro, pero los encuentro”.

Iniciamos el recorrido por el solar en donde me muestra el *real de oro*, es una planta que se utiliza para tratar el dolor. El *maro* para la bilis y el *berro* para la anemia, recordando el alto contenido de hierro que tienen las hojas verdes. La mejorana es un condimento para la comida. El *mirto* se utiliza para sacar “el aire”, y la *borraja* para la gripa, dice que es especialmente útil para la fiebre. Le pregunto sobre su uso para relajar (porque Irma Campos en una ocasión me dio un manojo y me dijo: llévese esta y hágase un té para que descanse). Esperanza agrega: “también para cuando uno está triste, hay que pasar junto a ella. La *ortiga* se usa para tratar la tos y también para regenerar la piel. El *mirto* es para el sistema nervioso, para un “airado”, el aire es una entidad particular de la medicina tradicional.

Llegamos hasta el *floripondio*, hace algunos meses “la güera”, otra compañera del curso de medicina tradicional, había traído unas ramas de *floripondio*, rosas y amarillos. Todas nos llevamos unas ramas, las sembramos y todas pegaron. El *floripondio* se usa por su efecto relajante, pero no se toma, solo se usa en solución con alcohol y agua y su aplicación es local. Es muy bueno para el dolor de espalda por cansancio.

Esperanza no deja de poner un poco de agua con una cubetita mientras platicamos. Solo un poco, un chorrito a cada planta, porque en *Nahuatzen* también es escasa el agua. Ella tiene una pileta dentro de la cocina, y tiene otra en el patio, y las llena cuando les dan agua, una vez a la semana. A veces sus hijas se quedan sin agua y vienen por algo para poder atender las necesidades más básicas.

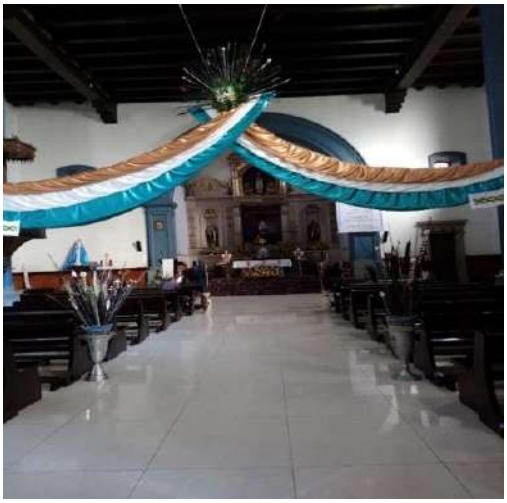
Hay algunas plantas de ornato como *el invierno*, esta planta está floreando a pesar del intenso frio que se siente entre la noche y sobre todo en las madrugadas. También me muestra y me regala con dos arbolitos de *macadamia*. Es un árbol que se da en el clima más caliente de Uruapan, pero Esperanza tiene alguno creciendo en su solar. La *macadamia* se recomienda para las personas de la tercera edad, es muy apreciado para los casos de fallas de memoria y para evitar el envejecimiento.

Esperanza Espinoza tiene otro solar que es de explotación agroforestal asociado al ganado, ahí Esperanza riega con un sistema para ahorro de agua que consiste en poner varios “chorritos de agua” varias veces al día a cada maceta.

En estos espacios, caracterizados por la diversidad de diseños y funciones, que responden a los gustos e intereses de sus dueñas, se puede también apreciar la presencia de lavaderos y tendederos en los que se seca la ropa recién lavada. También la convivencia con diferentes tipos de animales, entre ellos, los perros y los gatos ocupan un lugar especial, pero como ya fue descrito también aparecen otras especies domesticadas y una cantidad enorme de insectos que habitan en esos jardines floridos.

*Visita realizada: 2 de febrero de 2019.

Plaza central de Nahuatzen, al fondo la iglesia de San Luis Rey.



Interior de la iglesia de San Luis Rey en Nahuatzen.

Borraja y Ortiga

Floripondio que nos regaló María Elena a las integrantes del curso: “Buscando mi salud”.

Esperanza Espinoza, tomada el 2 de febrero de 2019.

Riego por chorritos: muy poquita, pero varias veces al día para ahorrar agua.

Nuez de Macadamia.

Capítulo 3. La Educación ambiental en Cherán. Un proceso educativo desde la vida cotidiana

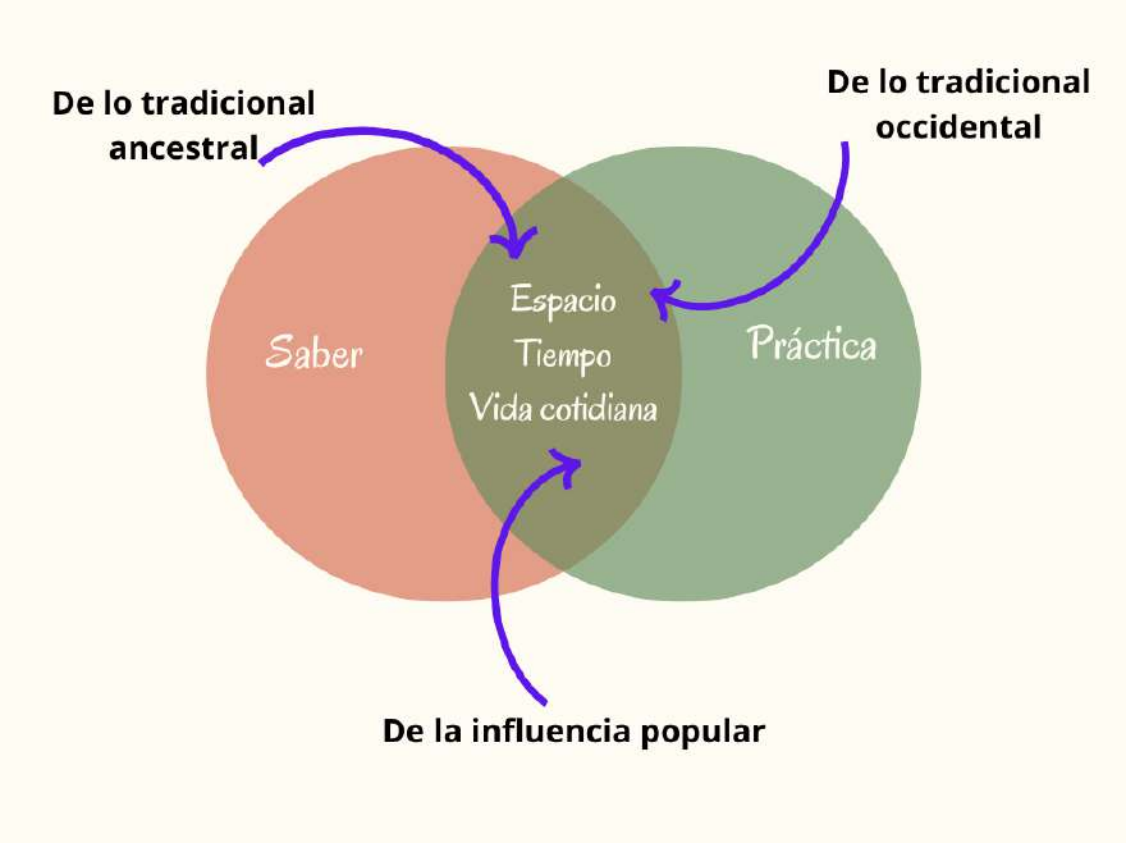
La naturaleza no nos pertenece, nosotros le pertenecemos a la naturaleza.
Grafiti en la comunidad de Cherán

El espacio privado, lo doméstico y el saber cotidiano

El ser humanos nace frágil e inmaduro, incapaz de satisfacer la más mínima de sus necesidades para vivir y permanece durante toda su vida como un ser inacabado. Lo particular de la especie humana es que podemos aprender y transformarnos, mi padre repetía con mucha frecuencia y se me quedó grabado, sin saber si era de su autoría: “es que el ser humano se construye a sí mismo y en su interacción con los otros construye su cultura”. Desde el nacimiento, el conocimiento del mundo está mediado por las personas que nos rodean, donde la madre tiene un papel sustancial o las personas que hacen los cuidados. Podemos afirmar que la intermediación para incluirnos en la vida cultural de manera prácticamente universal la hacen las mujeres: madres, abuelas, tías, hermanas, éstas son las mediadoras de las formas como nos vamos incorporando al entorno social o natural, con ellas aprendemos a percibir, sentir y pensar la realidad, todo ello en el escenario de la vida cotidiana, la vida de todos los días, que transcurre en el hogar y su entorno más inmediato que para el caso que nos ocupa es el solar o *Ekuaro* (en p’urhépecha), que se encuentra integrado al espacio doméstico.

También hay que señalar que el espacio doméstico, donde transcurre la vida de las mujeres, ha sido visto como un espacio anodino, sin interés para la reflexión de cualquier tipo, hasta hace muy poco tiempo. No solo las mujeres han empezado a revalorizar la vida cotidiana, también algunos investigadores sociales, como el caso de Agnes Héller (2004), filosofa y socióloga quien define a la vida cotidiana como:

> […] el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social. Ninguna sociedad, nos dice, puede existir sin que el hombre particular se reproduzca, así como nadie puede existir sin reproducirse simplemente. Por consiguiente, en toda sociedad hay una **vida cotidiana** y todo hombre, sea cual sea su lugar ocupado en la división social del trabajo, tiene una vida cotidiana. (Héller, 1987: 25).



Para vivir como humanos, es decir, para vivir dentro de una cultura, hay que aprender los sentidos y significados de ese entorno en el que transcurrirá nuestra existencia. Y esto requiere de condiciones específicas. Aprender a percibir puede ser vitalmente importante para todos los grupos humanos. Es el caso de los esquimales, la percepción sobre diferentes tonalidades del blanco es necesaria para poder sobrevivir, dado que la coloración está relacionada con la consistencia, por lo que será un indicador de donde pueden pisar o no de manera segura, pero no lo pueden aprender solamente sobre su experiencia, este conocimiento será transmitido por sus padres o personas cercanas que les anteceden en el conocimiento y, por supuesto estará, mediado por el lenguaje.

Pero no solo la percepción está mediada por nuestros vínculos sociales, también se aprende a sentir y a pensar. La experiencia de un día lluvioso en la ciudad puede ser incómoda. En el campo, en particular en Cherán, la celebración comunitaria más importante es la bienvenida a las lluvias porque de ésta depende la vida de la comunidad. Los cosechadores p´urhépecha esperan ansiosamente que lleguen las nubes cargadas

de agua, desde épocas remotas cuando se hacían sacrificios a la deidad dual *Cuerahuaperi* en la región de Araró-Zinapécuaro para obtener buenas cosechas.

Nuestros sentimientos, que participan en la apropiación que hacemos de la realidad, tienen, sin duda, una base natural, pero la realidad será identificada como bella, maravillosa, agradable o fea, sucia o peligrosa como consecuencia de lo que aprendemos. Lo que pensamos del entorno en el que vivimos corresponderá con el tiempo y al grupo social al que pertenecemos y los conocimientos que a través de generaciones se ha construido en éste. La primera asignación que se nos da cuando nacemos es la de género. Dependiendo de los órganos genitales se nos asigna un lugar en la sociedad, un espacio, unas tareas, y también una forma de relacionarnos, de percibir, sentir y pensar. Dependiendo de la cultura de la que formaremos parte el género está conformado por ciertas prescripciones que, si no pasan por un cuestionamiento deliberado, quedarán como naturales, por ejemplo, que se diga las mujeres son sensibles y los hombres racionales la pasara como una condición natural.

A pesar de que desde el siglo pasado múltiples y profundos estudios han demostrado que estas atribuciones son estrictamente aprendidas, siguen siendo, para la mayor parte de los humanos, vistas como naturales. Aprendidas, como son, proveen a las mujeres de capacidades para transmitir a las nuevas generaciones de percepciones y emociones que participan de la relación que guardamos con la naturaleza. Esto no quiere decir que los hombres no lo puedan hacer, simplemente es que la participación de los hombres en el espacio doméstico y en las tareas de socialización primaria de las nuevas generaciones es marginal. Los hombres perciben y tienen sentimientos relacionados con el entorno habitado por plantas y animales que rodean la casa, pero no mantienen una presencia constante, salen a trabajar la mayor parte del día y cuando están en ella dedican su tiempo a otros quehaceres. Las mujeres cuidan y educan a los hijos.

Sobre el saber cotidiano, Héller (1987) apunta que, para interiorizar el saber de las generaciones adultas, para poder adquirir nuevo saber, se debe poseer percepción humana, determinadas actitudes sentimentales y el pensamiento lingüístico. En otras palabras, hay que aprender a percibir, a sentir y a pensar. Hay que destacar que en el plano teórico estos tres factores se pueden separar, mientras que en la vida cotidiana –

praxis– aparezcan indisolublemente unidos. En la vida cotidiana no existe una “pura” percepción, un “puro” pensamiento, un “puro” sentir. O mejor, “la pura percepción es posible, pero sólo en casos-límite, irrelevantes para el desarrollo de la humanidad” (Héller, 1987: 274).

*Per*o no solo la percepción participa de nuestro encuentro con la realidad, también esta se encuentra mediada por las emociones que a su vez son modeladas por la cultura, por lo menos en sus manifestaciones. El asombro necesita un nombre para poder hacer nuestro lo que sentimos, luego entonces, debemos reconocer que “sentimos con el cuerpo”. Este hecho es importante por el contacto de la madre con el hijo, es ella quien le enseña a reconocer lo que siente. Ella nombra lo que el niño siente: la madre dice “estas triste, pero se te va a pasar”.

Ahora bien, este conocimiento no solo es guía para la acción, sino que forma parte de un acervo cultural que soporta la sustentabilidad, para explicar lo anterior retomo de Ernst Bloch y su concepto de pensamiento anticipador: “dirigido a una tarea futura y a la actividad preparatoria en vista a aquella tarea, y comporta una actitud relativamente teorética” (Bloch citado en Héller, 1987: 279).

Esta actitud teorética, representa un deslizamiento del conocimiento cotidiano y va encaminado a la apropiación de la realidad, desde un proceso más cercano al establecimiento de reglas con capacidad explicativa. Así el conocimiento construido en la cotidianidad como guía para la acción poco a poco se sedimenta, empieza a responder a preguntas que se fórmula el mismo practicante y permite tener un conocimiento más profundo y con capacidad para explicar los fenómenos, por ejemplo, al reflexionar sobre los beneficios que hay al evitar los monocultivos y promover los pluricultivos de manera que cuando una plaga los ataque no se perderá la totalidad del cultivo.

El saber cotidiano de la comunidad

El saber cotidiano es una categoría objetiva y al mismo tiempo normativa. Es objetiva, en tanto suma del saber cotidiano de una época, de un estrato social, de una integración, es independiente de lo que de tal saber se convierte en patrimonio de un solo sujeto. Es normativa en cuanto que, para que un estrato o integración cumpla su función, es la

totalidad de tal estrato o integración la que debe apropiarse de este saber cotidiano (Héller, 1987).

En la comunidad de Cherán este saber se condensa a preceptos valorativos que guían la vida: La *kaxúmbekua* o buena crianza, es decir, los valores y principios de la vida; la *jurámukatecha* o la normatividad social que ha sido legada; la *pindékuecha* o costumbres y tradiciones que incluyen las fiestas, ceremonias y ritos; la *jánaskakua* o sabiduría indígena y conocimientos que desde generaciones antiguas explican la relación social entre hijos, padres y abuelos, la concepción de la vida, la enseñanza de la misma; la *jakájkukua* que son las creencias y certezas; la *juramúkua* que es igual a saber ordenar, pero no de mandato sino de equilibrio y orden en la vida, en comunidad, en familia, en pareja o individual y *sesï irekua* que es saber vivir. Todos estos valores, han sido conservados y promovidos en estas comunidades, transmitidos de generación en generación como legado cultural. Y todos ellos forman parte de una tradición que frecuentemente es recordada a los integrantes de la comunidad ya sea en ceremonias civiles como en fiestas particulares, por ejemplo, cuando se contraen nupcias participa un miembro reconocido en la comunidad que se encarga de platicar con los recién casados para afirmar su participación como miembros de la comunidad. El *sesï irekua*, está vinculado con la conservación del entorno o ambiente y la transmisión del conocimiento está relacionado con lo que se aprende en los primeros años de vida.

En el *ekuaro* o solar p'urhépecha se construye y trasmite un conocimiento en el que prevalecen estos tres aspectos indisolubles, la percepción construida en la cultura que ve en la naturaleza un fenómeno extraordinario, cargado de sentidos y significados propios, en el que lo espiritual está presente en cada uno de sus componentes. No hay piedra, animal o planta que no esté cargado de ese espíritu por lo que se preserva el carácter sagrado de la naturaleza. Esto, al mismo tiempo, tiene un componente afectivo que es trasmitido por las madres y las abuelas a los hijos o nietos. El nuevo integrante de la familia observa como las mujeres que los cuidan, cuidan también a todos los seres que habitan ese espacio, les proporcionan lo necesario para la vida, pero también hablan con ellos, le agradecen, por ejemplo: los frutos que proporcionan y que participen en la curación de una persona.

Es importante señalar que el conocimiento ordinario, el de la vida cotidiana no tiene los requisitos del conocimiento científico, ni tampoco los mismos propósitos. En última instancia, que pensamiento cotidiano y praxis cotidiana sean inescindibles, se desprende de que en nuestra vida cotidiana verdadero y correcto (por tanto, erróneo e incorrecto) coinciden. Esta relación entre pensamiento y práctica hace que lo que se aprende sea la guía de la acción para las nuevas generaciones. En los relatos de las visitas a los solares podemos verificar que sus dueñas han comprobado que el estiércol de vaca es el mejor abono y lo siguen usando y que la gran variedad de plantas en ese espacio garantiza que no habrá una pérdida total cuando haya plagas porque habrá plantas resistentes. Esto es saber cotidiano, trasmitido y comprobado en la experiencia personal de cada una de ellas.

En el saber cotidiano está integrado el sentir y percibir, y también el saber de la herencia cultural como norma moral, el deber como condición del pertenecer a la comunidad que dicta la norma. Nuestra entrevistada Irma Campos refrenda su saber, habla con las plantas, pide permiso para tomar lo que necesita y agradece lo que la tierra le proporciona. Ya hemos dicho que el saber cotidiano "es siempre y solamente opinión (*doxa*), no es saber filosófico o científico (episteme)" (Héller, 1987: 286-287), sin embargo, guía nuestra vida para saber elegir, desde la sabiduría, aquello que más conviene, por ejemplo, sobre el cuidado del medio ambiente, con más beneficios en el largo plazo para mayor cantidad de personas, aunque no podemos y no debemos prescindir del conocimiento científico.

En una perspectiva puramente lógica el saber cotidiano no es ni comprobable, ni refutable, según Héller las pruebas y refutaciones en la vida cotidiana se remiten a menudo a los hechos (1987). Por lo tanto: ¿qué significa en la vida cotidiana saber algo? "Significa que el particular se apropia de las opiniones (*doxa*) presentes, incorpora en ellas su propia experiencia, y adquiere así la capacidad de llevar a cabo los heterogéneos tipos de acciones cotidianas (Héller, 1987: 290). Los infantes aprender a partir de la observación de lo que hacen sus madres y después a través de su propia práctica.

El saber cotidiano puede ser y de hecho parece ser así, el germen del saber epistémico y también afirmar que no siempre el ser humano conoció la ciencia y no todo el conocimiento objetivo de la realidad, sobre el cual se han basado civilizaciones enteras, ha sido conocido como "ciencia" de manera que aunque no estemos en este caso

refiriéndonos a conocimientos científicos, estamos haciendo referencia a conocimientos que de alguna manera rebasan el simple conocimiento práctico usado para resolver los retos de la vida diaria y que de alguna manera son guías generales para la resoluciones de situaciones complejas de la vida colectiva de los pueblos.

El contenido del saber cotidiano

Respecto al contenido del saber cotidiano: “saber qué” y “saber cómo” son igualmente importantes y a menudo inseparables el uno del otro. El “saber qué” es, la preparación del “saber cómo”. El saber cotidiano de las generaciones adultas es el que hará de fundamento del saber cotidiano de las generaciones sucesivas. Sin embargo, las proporciones entre las sociedades orientadas hacia el pasado y las orientadas hacia el futuro no son las mismas: “En las primeras el saber cotidiano se deriva casi exclusivamente del saber de las generaciones precedentes, las segundas están caracterizadas por el cambio de saber cotidiano” (Héller, 1987: 266).

Para el caso que estamos estudiando de una sociedad en la que se da gran importancia a los saberes de los ancestros y de los ancianos, el interés está en destacar que la transmisión de saberes y valores ambientales inicia en el hogar, en donde las madres y las abuelas ponen en contacto a los niños con plantas y animales en un entorno natural, construido; es en este ambiente, en donde se entrelazan la naturaleza y la cultura p´urhépecha. Aunque todos sean portadores y mediadores del saber cotidiano, en la sociedad existen algunas personas dedicadas a su transmisión. El papel otorgado o impuesto a las mujeres como las responsables de la crianza las coloca como las primeras transmisoras del conocimiento, tal como hemos visto, ello ofrece también algunas ventajas. Coincido con Agnes Héller cuando señala el papel de los medios de comunicación en la transmisión de algunos de estos saberes y la ineficacia de su actuación, pues la trasmisión a través de un medio que carece de cercanía, anónimo y en donde el locutor es un perfecto desconocido no tiene el impacto del mensaje transmitido por la madre, la abuela o quién está haciendo la crianza (Héller, 1987).

Como hemos señalado, las generaciones adultas constituyen el principal vehículo del saber cotidiano. Sin embargo, es evidente que el saber de la generación sucesiva, incluso en las sociedades orientadas hacia el pasado, no es exclusivamente transmitido.

La suma del saber disminuirá o se acrecentará según las necesidades sociales de las respectivas generaciones. Esto se aplica a los conocimiento que tienen las mujeres en el cultivo y cuidado de plantas en el solar, en donde participan conocimientos ancestrales no solo sobre el cultivo también la utilidad ritual, alimentaria, terapéutica u ornamental que tienen las plantas y el valor que se les otorga en tanto seres vivientes cargados de espiritualidad y que hoy coexisten y se matizan a través de los conocimientos que se integran como producto de los intercambios culturales que se han dado a través del tiempo.

Igualmente, es posible observar la inclusión de conocimientos científicos incluidos en las recomendaciones terapéuticas, como los jugos de manzana y avena para el control de la hipercolesterolemia, solo que lo hacen desde una perspectiva propia. El saber cotidiano acoge ciertas adquisiciones científicas, pero no el saber científico como tal, o como lo asienta Héller: “Cuando un conocimiento científico cala en el pensamiento cotidiano, el saber cotidiano lo asimila englobándolo en su propia estructura. En primer lugar: las adquisiciones científicas particulares se presentan en el saber cotidiano aisladas (aisladas de su medio homogéneo) e implicadas en el pragmatismo del pensamiento cotidiano” (1987: 268).

Algunas nociones o conceptos originados en la ciencia pueden ser usados en la vida cotidiana, esto es algo que sucede de la misma manera en la sociedad occidental y en los pueblos originarios. El saber personal es muy importante, porque se convierte en un elemento guía de la acción, pero, aunque esta forma está representada en la experimentación del uso de ciertas plantas con propósitos terapéuticos por las practicantes, no profundizaremos en ello, baste decir que el consumo de productos producidos en el solar que se extienden al uso en todos los integrantes de la familia.

Al proponerme identificar como es que la comunidad p’urhépecha de Cherán ha logrado hacer que sus integrantes desarrollen la empatía, el aprecio, el reconocimiento del valor y la emergencia de defender a la naturaleza, con la convicción de que sin ella la vida de la comunidad es imposible, busqué las perspectivas didácticas que pudieran explicar las maneras en que sus integrantes aprenden todo ello. Así encontré que las comunidades de práctica, la apropiación cultural, el valor de la experiencia y la

participación guiada, explican desde una perspectiva alternativa este tipo de aprendizajes en la vida cotidiana.

Comunidades de práctica

Saber es una experiencia vital y para explicar este proceso me apoyo en lo sustentado por Étienne Wenger sobre el proceso de conocer y transmitir conocimiento dentro de una comunidad a través del ejercicio del hacer; señala que el aprendizaje es un acto natural del ser humano y que este suele ser muy eficiente en oposición a los supuestos de la propuesta escolar más difundida. Este acto natural sucede en colectividades e implica el desarrollo de ciertas capacidades que se logran a través de la participación y hace que aquello que conocemos nos resulte significativo. La propuesta de Wenger tiene cuatro premisas: somos seres sociales, aspecto esencial del aprendizaje; el conocimiento es una como capacidad de hacer; conocer es cuestión de participar, de comprometerse de una manera activa en el mundo; el significado –la capacidad de experimentar el mundo y nuestro compromiso con éste como algo significativo– es lo que debe producir el aprendizaje (2001).

Por ello, una teoría social del aprendizaje debe integrar los componentes necesarios para caracterizar la participación social como un proceso de aprender y de conocer. No se reducen al conocimiento como procesos racionales. Apunta Wenger que se conoce a través del relato, el mito, la leyenda, el baile, etc. Las comunidades de práctica son una parte integral de nuestra vida diaria. Son tan informales y omnipresentes que rara vez son un centro de interés explícito, pero por las mismas razones también son muy familiares. Aunque el término puede ser nuevo, la experiencia no lo es.

El concepto de comunidad de práctica es un instrumento de pensamiento que nos permite explicar cómo suceden los fenómenos de la vida diaria en la que se recrea la comunidad y cómo los miembros de la misma se hacen acreedores a una cierta identidad que los acompañara, como en el caso que se analiza, a lo largo de su vida, pero que además puede extender su capacidad de explicarnos el por qué y cómo hacen lo que hacen respecto a su relación con aquellos elementos que resultan valiosos de su entorno social y físico.

Como educadora ambiental este instrumento me permite descifrar cuales son los valores y saberes ambientales compartidos por la comunidad de Cherán que le ha permitido sostener una relación de armonía con el bosque y con los animales que habitan en él, como parte de la propia razón de su existencia y los saberes que permiten el ejercicio de la acción colectiva y el privilegio del bien común por encima de intereses particulares.

Para la educación ambiental es importante descifrar cómo es que se ha construido ese aprendizaje, para lo cual retomó el concepto de participación de Wenger, que señala que a nivel individual el aprendizaje consiste en participar y contribuir, para la comunidad el aprendizaje es afinar su práctica y garantizar nuevas generaciones, para las organizaciones que integran la comunidad su función es mantener interconectadas las comunidades de práctica (Wenger, 2011).

La participación se vuelve relevante en determinados momentos de la vida de la comunidad, donde el aprender se intensifica, como fue el caso de la defensa del territorio y los recursos para la comunidad de Cherán en abril de 2011, es decir, cuando hay desafíos más allá de nuestra capacidad de respuesta, cuando deseamos comprometernos con nuevas prácticas e intentamos unirnos a nuevas comunidades.

También un ejemplo de lo anterior, que significó un reto para las mujeres de Cherán, fue su asistencia al curso medicina tradicional: “Buscando mi salud” que por primera vez se impartía, fue un hecho novedoso, pues los saberes y prácticas de la medicina tradicional se transmiten entre familiares que heredan a sus descendientes este conocimiento, quienes se van a dedicar a hacer esta medicina tienen rasgos particulares y son “elegidas/elegidos” de manera que no depende de la voluntad de asistir a un curso (Entrevista con Rosalinda[26]).

Este curso impartido por la médica tradicional Imelda Campos representó un caso único que surge en el momento en que los integrantes de la comunidad se reconocen como parte de ésta, que comparte experiencias organizativas y de saberes propios que les dan identidad. Lo que también llevó a la comunidad de Cherán, en el contexto político de 2011, a reclamar ante el Estado mexicano el derecho a autogobernarse de acuerdo

[26] Rosalinda es una médica tradicional de Cherán y la entrevista tuvo lugar en el Encuentro de saberes alternativos, que se llevó a cabo en la Casa de la Cultura de la comunidad en 2019.

con los usos y costumbres que le son propios. El curso “Buscando mi salud” también respondió a esos aires de cambio, como una recuperación deliberada de los saberes ancestrales que impartió Imelda Campos para compartir con su comunidad los conocimientos de medicina tradicional que le fueron transmitidos por sus antepasados y que forman parte del soporte de sabiduría de su pueblo, fue, asimismo, un intento de colectivizar la experiencia que ha pervivido o de reinvención de la propia comunidad como señalaría Porto Gonçalvez.

Luego entonces, con lo anterior se confirma lo señalado por Wenger sobre la participación “la experiencia social de vivir en el mundo desde el punto de vista de la afiliación a comunidades sociales y de la intervención activa en empresas sociales. Es un proceso complejo que combina hacer, hablar, pensar, sentir y pertenecer. En él interviene toda nuestra persona, incluyendo cuerpo, mente, emociones y relaciones sociales” (Wenger, 2001: 80). Por ello, también hay que destacar que no todas las participaciones son positivas y que contribuyan a consolidar a la comunidad, más bien hay que tener en cuenta que muchas de éstas podrían ser conflictivas y competitivas. En esto mismo ya hay un reto por atender.

Por otro lado, es importante decir que el concepto de “práctica” incluye tanto los aspectos explícitos como los implícitos. Incluye lo que se dice y lo que se calla, lo que se presenta y lo que se da por supuesto. Incluye el lenguaje, los instrumentos, los documentos, las imágenes, los símbolos, los roles definidos, los criterios especificados, los procedimientos codificados, las regulaciones y los contratos que las diversas prácticas determinan para una variedad de propósitos. Pero también incluye todas las relaciones implícitas, las convenciones tácitas, las señales sutiles, las normas no escritas, las intuiciones reconocibles, las percepciones específicas, las sensibilidades afinadas, las comprensiones encarnadas, los supuestos subyacentes y las nociones compartidas de la realidad que, si bien en su mayor parte nunca se llegan a expresar, son señales inequívocas de la afiliación a una comunidad de práctica y son fundamentales para el éxito de sus empresas (Wenger, 2001).

Veamos como aprendió Imelda Campos la medicina tradicional de Cherán en lo que pensamos es una comunidad de práctica.

Imelda Campos Sebastián, médica tradicional

Imelda Campos es nativa de la comunidad de Cherán, es más conocida como Melita, ha dedicado su vida al campo y a la medicina tradicional que aprendió de sus abuelos también nativos. Tiene 68 años. Su abuelo materno fue el primer maestro y el primer profesor de herbolaria, al conocer propiedades de algunas plantas. Fue su abuelo paterno quien descubrió en Melita el interés por aprender sobre la naturaleza, de sus ciclos y de la utilidad de algunas plantas para curar, por lo que se dedicó a trasmitirle su sabiduría.

Tuvo una abuela paterna y varios abuelos porque la abuela se casó en tres ocasiones. El tercer abuelo, llamado Ustacio, le enseño a usar el tejocote, el madroño, el cerezo, el durazno, el pinabete y la vilma. También participó en su formación la abuelita de su esposo quien la puso en contacto con las propiedades del té de árbol como relajante y la bisabuela de su esposo que también era de Cherán.

Melita recuerda que la primera vez que curó a alguien tenía 8 años: “fue una herida, la limpie y desinfecte”, después curé del oído con resina de pinabete. El oído se limpia con un poco de orines infantiles calientitos y se aplica la resina en un algodoncito o un trapito como un “chuchito”, le ponía la resina y le decía, no te muevas, porque debe ir hasta adentro y debe permanecer ahí por tres días”.

Un abuelo que asistió a la Feria Internacional de la Medicina Tradicional en 2002 fue quien descubrió mis facilidades para curar. Nos dice Imelda que trabajaba en una oficina de gobierno, el abuelo llegó buscando al presidente y yo estaba haciendo un escrito a máquina, una secretaria me los acomodaba, pero llegó y me dice: “a ver... quiero ver tu mano, hay abuelo le dije, dame tu fecha de nacimiento –me dijo–. Y tú ¿qué haces en la política? si este no es tu ramo, tú tienes el poder curativo. Él lo vio en mis manos.

Aprendí que las plantas sirven para curar, pero hay que saber en qué parte de la planta, es decir, descubrir en donde está la curación: en las hojas o en las flores o en toda la planta. Al pasar junto a plantas, las siento y las percibo. Cada flor es diferente. Aprendí de Macedonia a hacer pomadas. A los curanderos nos gusta la soledad y ella se ponía sentadita a hacer sus remedios, murió de 105 años, pero era muy sanita, no tenía cáncer, ni mala digestión. Ella hacia un cocimiento y me explicaba, yo le preguntaba a la tía, su hija. Me decían que tenía que hablar el p’urhépecha. Macedonia hablaba purépecha y la tía que era hija de Macedonia se llamaba Francisca Álvarez y también hablaba p’urhépecha.

Magdalena era mamá de Macedonia y Esperanza era mi suegra con la que viví desde que me casé a los 23 años. Esperanza sabía curar y me dio los secretos de doña Magdalena para curar quebraduras, me enseñó a curar con clara de huevo y cal, que se hace un yeso orgánico, natural que si te solda, debe ser un huevo criollo y se le saca la clara y se le pone cal y se tiene que hacer rápido y se aplica porque pega, pero debe ser muy rápido. Magdalena y Macedonia fueron reconocidas por doctores y por la gente por sus curaciones. Pero no sé cómo se iniciaron. Esperanza me transmitió los conocimientos de Doña Magdalena porque a Magdalena no la conocí. Con el estafiate o los epazotes la abuelita cuidaba las diarreas, el epazote del cerro, el otro epazote y el estafiate te bajaban las inflamaciones. La abuelita, mi tía y mi suegra organizaban paseos para recogerlos. Mi suegra tenía en el solar sus “pazotes”.

Sobre la naturaleza Melita nos dice lo siguiente: La naturaleza está en mí y yo en la naturaleza. No hay separación. Nuestra vida está interconectada con ella y hay que cuidarla. Oler los perfumes de las plantas tiene efectos sobre la mente, porque todo lo que existe en el universo tiene su propia sabiduría. Cada día se quiere más a la naturaleza cuando más la conocemos, pues es muy sabia.

Cada una de estas estaciones nos proporciona alimentos: primavera, hay que plantar toda clase de semillas y así empieza el florecimiento de la mayoría de los árboles frutales; en el verano, también hay florecimiento y los árboles que crecieron en primavera ya tienen sus frutos, así es cada ciclo de la naturaleza y de cada estación. En el ciclo de la luna, dos días después de que nace la luna nueva, se debe plantar y también injertar la pera y el membrillo sobre el tejocote y la ciruela sobre el durazno de agua (no en el prisco) y el durazno sobre otro durazno para mejorar la calidad. Hay raíces o piecitos de los frutos que son negativos y otros positivos y de eso depende si quieren o no dar frutos. Si se siembran cuando la luna esta grande no van a pegar.

Al terminar el verano e inicio del otoño se hace la recolección de frutos, por ejemplo, si se plantó habas ya están listas para ser cosechadas. Los tomates que se trasplantaron al iniciar las lluvias ahora ya están listos. Si se les dio el amor necesario a los frutos ya están recolectándose y hay que recibirlos con amor.

Al final del otoño empiezan a caerse las hojas, los árboles acabaron de dar sus frutos y ahora tiran las hojas. Hay que quitar el zacate. Y es el tiempo de la poda y se pueden plantar algunas plantas de ornato y prenden muy rápido si se les pone abono de vaca. Son muy importantes los abonos orgánicos para el "enraíce" de las plantas. También durante el otoño es el tiempo de poner la cal, de traspalear, seleccionar el maíz, separar el grande del mediano, quitar el podrido, se saca el que sirve para alimentar a los animales que es el chico y el que está rayadito, se saca la semilla para sembrar o para el pozole, y el que se ocupa para las tortillas, sacar el zacate y chaponear (es quitarle toda la maleza a los terrenos cuando los cultivos ya nacieron, cuando ya están en proceso de producción).

Cuando llueve, se hace la fiesta del maíz y del Cuerpo de Cristo *K'uinchekua Cha' Nantskua*. Las lluvias de abril son lluvias chiquitas, de primavera y si todo se ha hecho a tiempo nacerán las plantas. El primer trabajo es la escardada, esta es del 30 de abril en adelante y se sacan los primeros pastos. Si se siembra después de 3 días del inicio del ciclo de la luna, tiene un crecimiento excelente. En el cuarto menguante la matita no tiene fuerza, no está vigorosa, por eso hay que relacionarlo con el ciclo de la luna.

Con estas recomendaciones concluye la entrevista.

*Fueron varias entrevistas y pláticas durante las clases del taller de salud durante los años: 2018-2020.

Vista de Cherán desde el cerro de San Marcos donde vive Imelda Campos Sebastián.

Una de las aportaciones más importantes de la entrevista con Imelda Campos, son los escenarios de lo rutinario, de lo cotidiano, que casi no despertaban interés alguno, ahora se les puede considerar como espacios de transmisión de conocimientos para la vida. En efecto, el solar, generalmente desvalorizado, debería reconocerse como el más valioso en la transmisión de los conocimientos sobre la naturaleza en los inicios de la vida de los niños, lo que permitiría valorar la acción femenina en su verdadera dimensión, es decir, considerar lo importante que es la vida y el conocimiento que hace que un frágil ser humano recién nacido pueda llegar de manera saludable y feliz a la vida adulta y que se convierta en miembro de una comunidad con una identidad desarrollada.

Es también importante destacar que estas comunidades no son reproductoras de una rutina, muy lejos están de eso, son comunidades creativas que enfrentan retos diferentes cada día y que tienen entonces que generar soluciones a problemas nuevos al mismo tiempo que aquilatan lo aprendido en experiencias del pasado. Por esta misma razón la antropóloga Rita Segato prefiere usar el concepto de pueblo y no el de cultura.

Con motivo de la celebración del Corpus Christi en Cherán, los jóvenes bajan panales de abejas que serán acoplados en unas estructuras de madera con las que bailaran en un recorrido por el pueblo que durará la tarde y gran parte del noche de un día de la segunda semana de junio, la afiliación de la fiesta es religiosa, sin embargo varios de los participantes no lo hacen porque compartan su fe, sino porque comparten la identidad de su comunidad, en este caso la identidad le da sentido a la práctica.

Las comunidades de práctica son respuesta a necesidades de aprendizaje en espacios no formales y parten del principio de que aprender es algo que surge de manera espontánea en cualquier colectividad humana, muy lejos de lo que regularmente imaginamos cuando se trata de lo relativo a la enseñanza, ya que nuestra experiencia cultural ha definido a la escuela como el espacio propio para los procesos de enseñanza-aprendizaje.

Un segundo concepto esencial para la comunidad de práctica es el de cosificación que es definida por el autor como el “proceso de dar forma a nuestra experiencia produciendo objetos que plasman esta experiencia en una ‘cosa´. Propongo que el proceso de cosificación así interpretado es fundamental para toda práctica. Cualquier comunidad de práctica produce abstracciones, instrumentos, símbolos, relatos, términos y conceptos que cosifican algo de esta práctica en una forma solidificada” (Wenger, 2011: 84). Medicina, tratamiento, son ejemplos de cosificación en la comunidad de Cherán K´eri que son el resultado de una acción colectiva, concertada, reproducida dentro de la comunidad.

Desde esta perspectiva, no debemos concebir la educación únicamente en función de un período inicial de socialización en una cultura, sino concebirla, en función de los ritmos por los que las comunidades y los individuos se renuevan continuamente. En consecuencia, la educación se convierte en un proceso de desarrollo mutuo entre comunidades e individuos que va más allá de la mera socialización. Es una inversión de

una comunidad en su propio futuro, pero no como una reproducción del pasado mediante la transmisión cultural, sino como la formación de nuevas identidades que pueden hacer progresar su historia de aprendizaje (Wenger, 2001). Al referirse a la educación para la vida que prevalece en los pueblos originarios Bonfil Batalla señala:

> El indio en las comunidades tradicionales, tiene que saber lo suficiente sobre muchas cosas y desarrollar sus distintas capacidades para múltiples tareas. Y lo aprende de otra manera: en la vida, en la convivencia, en el trabajo mismo; no en la escuela. Ejercer sus habilidades, ampliarlas, es resultado de un proceso que no se distingue ni separa de la vida misma; no hay un tiempo ni sitios especiales para aprender lo que se necesita saber: se observa, se practica, se pregunta y se escucha a cualquier hora y en cualquier parte (1987: 58).

Es así como se aprende a cuidar el solar/*ekuaro*, cultivando plantas de las que se conocen propiedades que son apreciadas en la comunidad, que forman parte de su cultura culinaria, ritual o terapéutica e incluso estética. Este espacio, es el escenario de muchos procesos de transmisión cultual que son parte de la resistencia de los pueblos. También esta perspectiva visibiliza el papel de las mujeres como destacadas protagonistas de la defensa de la comunidad de Cherán, en contra de la devastación ambiental. Ya que la madre debe educar y reproducir en el hijo las cualidades genéricas, de clase, de edad, lingüísticas, y todas las que definen a su grupo: el cúmulo de tradiciones, valores, costumbres y creencias, las normas de su mundo. Debe construir el sustrato cultural primario, base para su desarrollo y contribuye a construir un sentido vital. Nos dice Marcela Lagarde:

> En esta transmisión está incluida la relación del ser humanos con su entorno natural, vivo y no vivo y por supuesto simbólico…. La lengua materna permite a la madre realizar este proceso. La lengua materna es un conjunto de signos, mensajes y símbolos gestuales y verbales, conscientes e inconscientes, con los cuales expresa y comunica su propia elaboración de la concepción del mundo para ese sujeto que es su hijo o su hija. Transmite de manera progresiva conocimiento, y nombra las cosas, las personas, los hechos y las experiencias de ego y de los demás. Enseña a la criatura no sólo a sentir, a pensar y necesitar, sino cómo sentir, cómo pensar y qué necesitar (2005: 378-379).

Para las y los educadores ambientales la reflexión sobre la transmisión cultural del amor y cuidado a la naturaleza de la que el ser humanos forma parte, y que se produce en el cada vez más pequeño espacio del solar o *ekuaro*, invita a superar prácticas poco impactantes como los programas de **reducir, reciclar y reusar.** La educación ambiental

en este escenario es sobre todo cultivar valores de cuidado y aprecio, reconocimiento de la necesidad que tiene el ser humano de todos los seres bióticos y no bióticos que lo rodean y el profundo agradecimiento a la vida.

El valor de la educación transmitida por las mujeres en Cherán

El tomar como una comunidad de práctica el solar, es decir, como espacios de aprendizaje, nos llevó a formular la siguiente pregunta a las entrevistadas: ¿quién o quiénes les había enseñado sobre la siembra, poda, riego o cuidado en general de las especies que se desarrollan en su solar?, todas respondieron que nadie, que habían aprendido solas, que eran parte de sus actividades cotidianas: “probablemente la madre o la abuela, en tanto reproductoras de la cultura, son las primeras pedagogas de quienes comienzan a aprender a vivir” (Lagarde, 2005: 377).

A pesar de que ninguna de las entrevistadas reconoce haber aprendido a partir de un proceso deliberado de transmisión cultural, todas son capaces de reconocer las plantas de uso común en la zona y de mencionar por lo menos sus propiedades generales más conocidas. Incluso teniendo éstas la intención de transmitir los conocimientos con los que cuenta a los menores no hacen explicita su intención, y así como en la entrevista, simplemente va haciendo mención de las plantas conocidas, de la necesidad de regarlas porque la tierra está seca o se encuentran marchitas, o la conveniencia de podar cuando una planta ha crecido demasiado y está perdiendo la “forma”, sin decir a la niña o al niño: “mira: ¡fíjate bien! Esta planta es manzanilla y sirve para limpiar los ojos cuando estos tienen lagañas”.

Resalta que la pregunta explicita no mereció ni siquiera un momento para pensarla, simplemente dijeron: nadie me enseñó aprendí yo sola, como hubiésemos contestado cualquiera de nosotros a la pregunta de quién nos enseñó a comer, a hablar, o a relacionarnos con los miembros de la familia, porque son aprendizajes que se realizan imitando a quienes nos anteceden en este mismo proceso, aprendemos a hablar, escuchando y reconociendo los significados de las palabras que utilizan otros que logran comunicarse eficientemente y aprendemos el comportamiento adecuado con otras personas a través de la observación y del ensayo y error y teniendo que sufrir eventualmente las consecuencia de la falta de experiencia.

Por eso no nos sorprende esta respuesta, aunque, es evidente que no hubieran aprendido nada, si alguien no hubiera tenido el conocimiento y la voluntad de compartirlo. Sin embargo, hay que reconocer que han aprendido a mantener con vida a las plantas y animales con poca agua, que han aprendido a reconocer y nombrar decenas de plantas y han aprendido a valorar los efectos que tienen sobre la salud, apropiando la herencia cultural de su familia y de su comunidad y lo han hecho en un ambiente de la vida cotidiana. Nos dice Lagarde: “A través de la maternidad, la mujer-madre es transmisora, defensora y custodia del orden imperante en la sociedad y en la cultura…” (2005, 370 y 381).

El saber y hacer de las mujeres se da en una acción que integra su vida en el espacio doméstico de acuerdo a las necesidades de la familia: alimentación, protección, salud, recreación, crianza forman parte de la reproducción cultural, de la transmisión de la identidad y de la conservación de lo comunitario. Todo ello sucede en este espacio. Por ello nos animamos a señalar que la reproducción de la cultura está íntimamente ligada a este espacio femenino y que sus saberes y conservarlos son esencialmente tarea de las mujeres. Al respecto Lagarde señala puntualmente:

> Con su voz, con sus dádivas y con sus cariños, con castigos y negativas, con su lengua materna, con su cuerpo materno, con su pedagogía aculturadora, humanizadora, la madre enseña y logra el aprendizaje del tiempo, del espacio: la posposición, el futuro, el pasado, el recuerdo; el desplazamiento y la separación de pobladores del mundo: *yo y los otros*. La muerte. La lengua materna interioriza –en rituales de poder político de la madre sobre el hijo o hija, en los que estos despliegan también su poder–, el control de su cuerpo: del hambre, de los esfínteres, del sueño, del erotismo (Lagarde, 2005: 379).

Porque si bien es cierto que los hombres conocen y que participan en algunas tareas que se realizan en este espacio, el protagonismo es de las mujeres en la atención al solar o traspatio, que le dan vida.

El aprendizaje desde la perspectiva de Bárbara Rogoff

Las ideas de Bárbara Rogoff (1993) nos permiten profundizar en las formas de aprendizaje en las comunidades, para ella es central y significativo el contexto social para el proceso de aprendizaje, sus propuestas nos permitirán entender los procesos que se dan en Cherán, así como reconocer los elementos que participan en los procesos de

educación ambiental que reproducen las mujeres en su entorno inmediato: el solar. Rogoff señala tres elementos que participan en el aprendizaje: la necesidad de reconocer la relación inseparable entre los conocimientos y el contexto en que se generan; qué se aprende en éstos; y se aprende lo que es valioso para la comunidad. Veamos cada uno ejemplificando con lo que sucede en los solares y a sus propietarias.

Elementos del aprendizaje

a) Contexto donde se generan los conocimientos. Es esencial reconocer la relación entre los conocimientos y el contexto donde se generan. En el caso que nos ocupa son los miembros de la comunidad, cultivadores de la cultura, los que organizan los procesos de aproximación que los más jóvenes, destinados a formar parte de la comunidad deben aprender. Anteriormente, hemos dicho que las mujeres que hoy se hacen cargo de los solares en Cherán, no se percataron, en ninguno de los casos, que habían recibido una herencia cultural. Declaran sin dudar “yo aprendí sola” aunque hubo una guía de alguien que les aventajaba en ese conocimiento, sea un adulto o incluso una persona de su misma edad, que poseía un conocimiento que les ayudó para aprender, que sabía cómo debía resolverse una situación, de manera que todas ellas comparten saberes comunes, aunque su percepción es que los aprendieron por sí mismas.

También hay aprendizajes que se adquieren por la propia experiencia, un ejemplo no los proporcionó Chela al comentar: “cuando tienes que acarrear el agua por una pendiente con un ángulo mayor a los 30° de inclinación, haciendo equilibrio con un cántaro en la cabeza y debes repetir esta operación hasta satisfacer las necesidades de toda una familia, se *aprende* a cuidar el agua”.

En lo anterior se puede encontrar la explicación más inmediata a la respuesta que dieron las mujeres ante la tala de árboles y lo que esto podía representar en términos de la carencia de agua, entender, así, la participación decidida de las mujeres en la defensa del bosque y la participación en el movimiento por la autonomía de la comunidad porque la escasez de agua ya había sido un hecho. En este sentido se destaca la participación directa del cuerpo en el proceso de aprendizaje, el dolor y el cansancio que representa

el acarreo del agua se convirtió en un elemento para el desarrollo de conocimiento adquirido en un contexto de escases de agua al que estaba sometida la comunidad. Son las mujeres las que cargan con la mayor experiencia sobre sus cuerpos en este tema.

También hay que distinguir los aprendizajes de orden general, por ejemplo de quienes simplemente asimilan los elementos de la cultura en el uso de determinadas plantas para condimentar, como puede ser el anís (hinojo) para el atole de grano, el epazote para una *atápakua* (guiso nutritivo y picante que sustenta la vida), o el aprendizaje de alguien que se siente o está llamado para dedicarse a la curación, en ese caso el propio aprendizaje se acerca con una motivación diferente a quien lo puede guiar, pregunta, observa cuidadosamente, experimenta y va logrando un acervo de conocimiento diferente, más completo y al que le da un uso inmediato.

b) Lo que se aprende. Son los conocimientos de la comunidad, es decir, se aprende la cultura, la manera en que la comunidad resuelve sus necesidades, cómo atiende sus problemas, cómo cuida a los animales que se crían, las técnicas de riego para aprovechar el agua, las cualidades de cada uno de los seres que viven en ese ambiente.

María Elena, más conocida como la Güera, médica tradicional de la comunidad, se dedica al cultivo y venta de plantas de ornato, y desde que su nieta Lupita era muy pequeña la ha involucrado en el cuidado de su solar, en donde además cría animales. La Güera le ha transmitido a su nieta, conocimientos prácticos para aprovechar el agua, humedeciendo por inmersión las macetas con el propósito de ahorrar agua, aun en la actualidad a pesar de que cuentan con el mayor sistema de recolección de agua de lluvia del continente.

c) Se aprende lo que a los ojos de la comunidad es valioso. Este aprendizaje exige destrezas específicas para observar e identificar, por ejemplo, las plantas que tienen propiedades curativas o que pueden formar parte de la dieta. Se las reconoce por su tamaño, color, textura, olor.

Algunos ejemplos de esto son los que nos ofreció Imelda Campos cuando realizamos un recorrido por el bosque para recolectar plantas para la preparación de pomadas. Estos conocimientos van desde saber en dónde buscar, cuáles son los lugares en donde esas plantas se desarrollan, cómo aparecen en nichos en donde se encuentran otras plantas con ciertas características: tonalidades, las nervaduras, los bordes, la presencia de tricomas que permiten diferenciarlas de otras que pueden ser muy parecidas, pero que no tienen las propiedades que se están buscando, entre otros rasgos.

María Elena: el solar de las flores

María Elena, más conocida como la Güera, es una mujer de 58 años, madre de cuatro hijos y una nieta a la que ha criado como una hija, Lupita. Me invitó a su casa para que conociera como cultivaba sus plantas, las medicinales y las flores. Pasamos a comer unas tostadas, antes de llegar a su casa, donde también tiene un consultorio de medicina tradicional, tiene una amplia variedad de plantas: medicinales, de ornato y comestibles.

A la Güera, le enseñó su abuela la práctica de la medicina tradicional y el cuidado de las plantas y ella está enseñado a sus nietos, sobre todo a Lupita, que ya tiene 19 años. Por la tarde vamos al "Rancho las Flores", un espacio de 574m^2, donde María Elena cultiva cientos de plantas de gran colorido. En este solar, al que ella llama "rancho", además de plantas tiene gallinas, cerdos, borregos, perros y gatos.

Este solar (rancho) fue creciendo conforme su dueña pudo ir adquiriendo más terrenos. Entre las flores se pueden distinguir los geranios, que dice María Elena, no están en el mejor momento y sin embargo todos lucen con flores, destacan dos enredaderas que trepan sobre los tejados: el *velo de novia y la madre*, así como *claveles, rosas, y hortensias* adornan el espacio. En algunos espacios del solar se amontonan retoños en bolsas de plástico, algunas negras y otras transparentes, que ya todos "pegaron". María Elena me muestra plantas particularmente importantes: una conocida como *insulina,* pues tiene la propiedad de regular el azúcar en los pacientes diabéticos, otra que es *la del cáncer*. Le pregunto si esta planta tiene efecto sobre algún tipo de cáncer y dice que se puede usar en todos los tipos de cáncer con buenos resultados. Es importante aclarar que al referirse al cáncer están hablando de alguna tumoración, pero no tiene correlación estricta con un diagnóstico histopatológico. Me pide que vea algunas plantas muy parecidas y me ofrece para olerlas, primero las restriega entre los dedos y me las da a oler, son la *hierbabuena china, la hierbabuena, el manrubio y el té negro*, todas muy parecidas entre sí, pero con diferentes olores, propiedades y usos diferentes

Mantener un solar de este tamaño tiene sus complicaciones, sobre todo en tiempo de secas, cuando el agua es abastecida cada dos o tres semanas, pero María Elena ha encontrado una forma de que le rinda el agua, para evitar gastar en demasiadas pipas, aunque a veces es inevitable. Su hallazgo: llena una tina bastante grande y ahí va sumergiendo una a una las plantas. Esta práctica la hace sentir orgullosa de sí misma, pues ha logrado resolver el problema de la falta de agua. También habla con gusto de como abona las plantas usando el excremento de los animales que tiene: gallinas, puercos y borregos, por eso, tiene plantas muy fuertes que florean abundantemente, atractivo evidente en el mercado donde le son muy solicitadas. Nos habla de un grupo de testigos de Jehová que le piden permiso para pasar a su casa y sentarse en medio de las flores a disfrutar el espectáculo que ofrece.

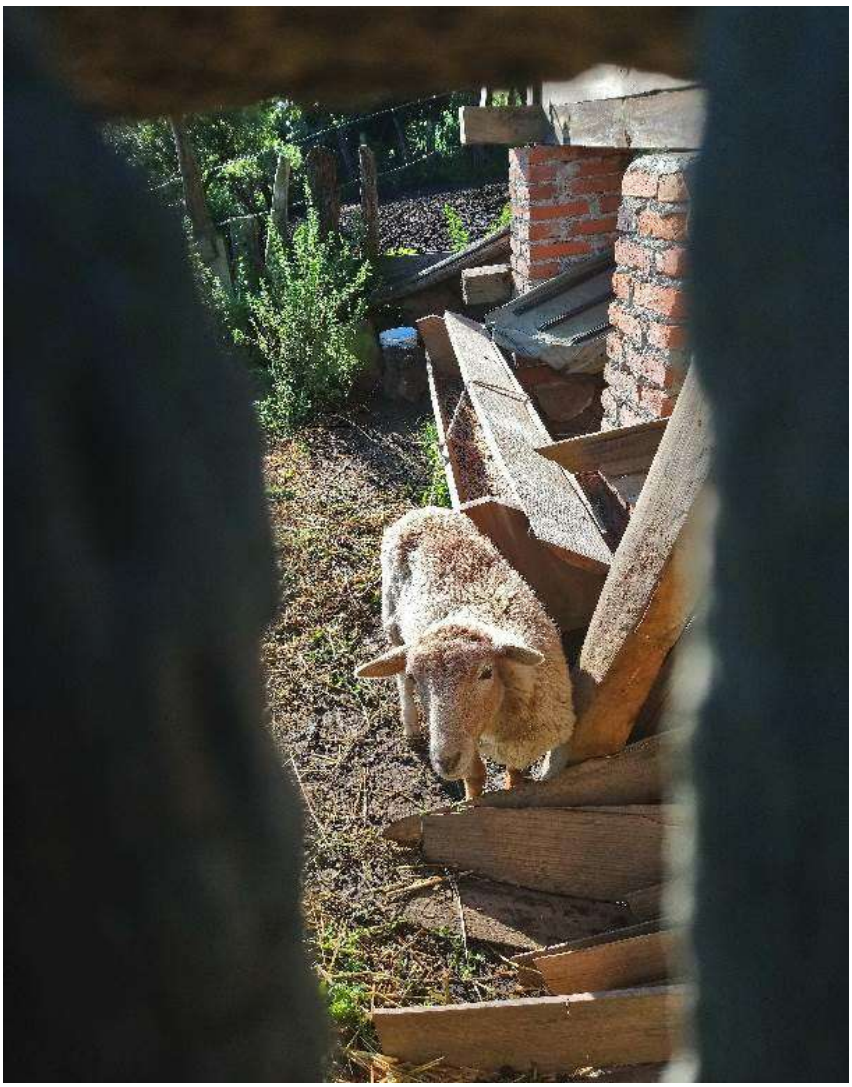
Los residuos de la cocina son también aprovechados para abonar las plantas, ella no utiliza los servicios del programa Cero Basura, lo que hace es que los residuos de la cocina los aprovecha para generar composta y mantener abonadas las plantas, los cultivos de maíz y el de habas: "No uso abonos químicos –dice muy sonriente– solo lo que hacen los animalitos".

María Elena, muy satisfecha con su trabajo, nos dice que éste le ha permitido salir de la pobreza en la que estuvo algún tiempo, cuando no tenía un techo que la cubriera. Ahora en cambio cuenta con dos, pues en este solar-rancho tiene una habitación amplia, con dos camas matrimoniales ahí se puede quedar ella y su nieta o alguna visita, muy cómodamente, tiene también una cocina muy bien equipada para poder permanecer varios días si así lo desea o el trabajo en el solar lo requiere.

*Entrevista realizada: septiembre de 2018.

Plantas cultivadas en el solar de María Elena para la venta en la plaza central de Cherán.

Las flores y plantas se riegan por inmersión sumergiendo las macetas en una tina de aluminio llena de agua como estrategia para conservación del agua.



Oveja criada en el solar de María Elena, de ésta se obtiene el estiércol que sirve de abono.

La participación guiada

La narración sobre el solar de María Elena nos permite hablar de otra de las aportaciones de Bárbara Rogoff (1993): la *participación guiada*, que de manera clara María Elena lleva a cabo con su nieta, pues como menciona la autora es un proceso mediante el cual los niños aprenden a utilizar instrumentos, a desarrollar procedimientos e incluso a introyectar elementos simbólicos que se han construido dentro de la cultura de su comunidad.

Hay dos aspectos a destacar del concepto *participación guiada*, que nos permite entender la educación que se da en los solares:

a. Ha de comprenderse como las relaciones que el aprendiz mantiene con sus cuidadores o con sus iguales. La simetría o asimetría que caracteriza las relaciones entre humanos y, por otra, la responsabilidad que el aprendiz asume ante la tarea o ante su propio proceso de aprendizaje.
b. Hay que considerar conceptos como: *intersubjetividad*, *comunicación verbal y no verbal*, *terreno común*, "actividades culturalmente valoradas", apropiación de la situación interactiva que hace inteligible el proceso de transmisión cultural que las madres y los niños pequeños desarrollan en las inmediaciones del hogar, es decir, en el solar/*ekuaro*.

Inés Torres y su nieta Camila en la recolección de "pegoste"

Mientras en la educación occidental la responsabilidad se coloca en quien enseña, en los pueblos se pone en el que aprende, por ello se desdibuja la función de la guía y se centra en la participación. Es decir, se aprende sin sentir que hubo alguien que organizó el proceso de aprendizaje, el aprendizaje se vive como el resultado de un interés propio y de una búsqueda personal. Además, elimina la percepción del aprendizaje como algo obligatorio, permitiendo que surja el gusto de aprender algo que se aprecia y valora por la comunidad y por quien se apropia de estos conocimientos.

Motivación y emociones

Otros aspectos relevantes que nos proporciona Barbara Rogoff (1993) para aplicarlo en el escenario de la comunidad de Cherán, son aquellos que tradicionalmente han sido descartados en la escuela occidental, al desvalorizar aspectos como la motivación o los sentimientos. En el caso de los procesos de aprendizaje que he observado en los solares de la comunidad de Cherán, la motivación inunda la actuación de los miembros de la comunidad en cuanto a aprendizaje se refiere.

Los adultos se sienten orgullosos de su cultura, del producto de su trabajo, de su entorno lleno de belleza y variedad, y de los elementos vivos y no vivos que están en el solar. Por ejemplo, Imelda Campos, con orgullo me muestra la variedad de malvas que adornan la entrada de la casa y se refiere a lo difícil que ha sido mantenerlas vivas, mientras que Irma Campos dibuja una gran sonrisa cuando me muestra el tamaño de la milpa de maíz morado que mantiene en un solar que le han prestado, contiguo a su casa. Consuelo celebra que su pequeño hijo Alan sea capaz de sembrar sus propias semillas y que espere obtener frutos de ellas.

La comunidad de Cherán es un ambiente cargado de emotividad respecto al escenario en donde se recrean y transmiten los conocimientos que han permitido perpetuar su cultura. Ni que decir de las plantas medicinales, esas tienen más valor y se considera muy importante que la transmisión de conocimientos se haya realizado por miembros muy apreciados: la madre, los abuelos, la suegra, aunque curiosamente es difícil que hablen de enseñanza, el concepto que lo sustituye y que no podía reconocer al principio es “transmisión”, “legado”, “un conocimiento dejado por los ancestros”, tal vez

porque se mantiene como referencia la escuela oficial a que se le atribuyen competencias específicas para “enseñar”.

El interés por aprender lo pude apreciar en la nieta de María Elena, Lupita pregunta y mantiene un diálogo permanente con su abuela, esto le ha permitido conocer todo lo necesario para continuar con el esfuerzo que su abuela inicio para tener un negocio de venta de plantas de ornato. Todo este esfuerzo lo realizan en colectivo, porque si bien Lupita es la más activa y aventajada en el conocimiento de los cuidados que requieren las plantas, también otros integrantes de la familia participan de esta labor, pero Lupita fue la que optó por adquirir un conocimiento reconocido por la Universidad Intercultural para tener un desarrollo profesional.

Para Rogoff (1993) cognición y pensamiento son básicamente resolución de problemas. Las personas que conoce exploran, resuelven problemas o recuerdan, y finalmente guían una acción inteligente, interpersonal y práctica. Como hemos mencionado en varias ocasiones uno de los problemas más graves en la comunidad es la escasez de agua, por lo que mantener un negocio de plantas de ornato implica el reto de poder mantenerlas con vida durante la estación de secas, para esto la familia de María Elena, ha tenido que ingeniarse usando el riego por inmersión, como se señala en su narración. Esta práctica de la inmersión se suma a otros conocimientos que provienen de la observación ya que, por ejemplo, tienen muy bien identificado que las cactáceas no requieren tanta agua y se puede terciar o incluso espaciar más el riego sin poner el riesgo el bienestar de las plantas. Cada planta requiere un conocimiento sobre su cuidado que a través de los años la abuela ha transmitido a la nieta con estrategias cargadas de motivación y afecto.

La distinción tradicional entre procesos cognitivos, afectivos y sociales resulta imprecisa al considerar el pensamiento como el intento de determinar medios inteligentes para alcanzar metas. Las metas que se proponen los humanos implican la presencia de otras personas y llevan consigo sentimientos. Pensar, sentir y actuar están integrados en la aproximación a la resolución de problemas.

Los conocimientos que desde muy diferentes prácticas culturales ha obtenido Inés, integrante de la cooperativa,[27] son muestra de las diferencias de una educación centrada en los valores de la comunidad y las de otras compañeras que han participado más en procesos educativos desde la perspectiva de instituciones nacionales que homogeniza el tipo de conocimientos, habilidades y destrezas que se esperan en función de la edad de las y los niños. Inés reproduce las habilidades valoradas en la comunidad, sabe bordar el "punto de cruz" con mucha calidad, además, es de las pocas personas que conoce la técnica de relindo, pero sus saberes no están enfocados en un área de especialidad, sabe producir dulces y comidas tradicionales. Inés no es una hablante hábil de la lengua p'urhépecha, pero puede comprender una conversación ya que creció en un ambiente en donde se hablaba éste y este conocimiento de la lengua ha sido fundamental para la apropiación de la cultura porque la lengua es instrumento de transmisión cultural. Un ejemplo de ello me lo dio cuando puse en sus manos una copias de un texto en donde los nombres de las plantas estaban en español y en p'urhépecha y le pedí que me tradujera algunos de los nombres, en ese momento me acercó a la comprensión del significado de las palabras: el colorín es el "árbol con las flores de fuego" una descripción hermosa y después identificó también a la ortiga cuyo nombre en su lengua natal significa "la que crece a la orilla del camino", estas referencias nos permiten identificar que a diferencia de la manera en que nosotros nombramos a las plantas, en la lengua propia de Cherán tienen un contenido denotativo que hace singular la apropiación de la planta.

Estoy de acuerdo con la idea de que el lenguaje es un poderoso instrumento del que se sirven los humanos tanto para pensar como para comunicarse, pero prefiero enfocar la comunicación de una forma más amplia, que incluya tanto el diálogo verbal como el no verbal. Las formas de comunicación no verbal también las pude experimentar como una manera de transmitir conocimiento, cuando le pregunte a Irma Campos que era el *ekuaro,* me miro y me corrigió la pronunciación, *ekuaro*, repitió *ekuaro* (el problema estaba en el acento) y después con la mano y el brazo extendidos hizo un movimiento de derecha a izquierda. Yo esperaba que después de eso me haría una traducción, pero no,

[27] La Cooperativa Sesï Pikuarherani se formó al terminar el curso "Buscando mi salud", con invitación para todas las asistentes, sin embargo, solo cinco participantes se comprometieron. Su misión es trabajar la medicina tradicional p´urhépecha como patrimonio cultural, al mismo tiempo que se presta un servicio accesible a la comunidad y culturalmente aceptable y cercano.

ella dio por terminada la explicación. Así sucede con muchas demostraciones, por ejemplo, para aprender a hacer una crema, pomada o una alcoholatura, lo que se dice sintetiza el procedimiento, pero lo que se enseña está en la demostración. También es una manera de transmitir contenidos como la cantidad, yo tenía una particular obsesión por preguntar ¿cuánto? ¿cuánto se pone? ¿cuánto tiempo?, pero siempre recibía respuestas sencillas, así decía la maestra y tomaba una o unas ramitas de la hierba en cuestión que se usaría para la preparación de la medicina, o simplemente hasta que hierva, pero la dejaba hasta que había hervido "suficiente tiempo" para que la planta soltara su contenido.

El lenguaje no verbal o la comunicación que antecede a la apropiación de la lengua es un momento fundamental de la comunicación del niño con los integrantes de la familia, los niños se familiarizan con los olores y sabores de la casa y su entorno inmediato (el *ekuaro*), el olor de la leña de los cocimientos de lo que obtiene una "probadita" que la madre ofrece en un ambiente de calidez, anticipan la apropiación de todo lo que es propio de la cultura p'urhépecha, de los animalitos que se crían en el solar, de la combinación de este complejo ambiente que reconocerán como propio.

En la perspectiva de Rogoff el aprendizaje es natural, como señalaba con Wenger, los humanos aprendemos aun cuando no sea un acto voluntario, de manera que para Rogoff, desarrollo, cambio y actividad son inherentes a la existencia humana. Lo importante entonces, y coincidimos plenamente en esta perspectiva: "es necesario determinar las circunstancias por las que el desarrollo sigue un curso u otro", es decir, cómo las diferencias culturales permiten que ese desarrollo tome un camino diferente en cada caso.

En el nivel de lo comunitario está el ritual, está el simbolismo del ser p'urhépecha. El aprecio y la identidad con la naturaleza aparece en la fiesta de las *Katarakuas*, fiesta de los panaderos o de los oficios. En ella se celebra la llegada de la temporada de lluvias. La comunidad entera se prepara para recibir la ansiada lluvia, los hombres, con unos capotes hechos de fibra natural y unos sombreros de alas grandes se preparan para danzar en medio de una tormenta que, mientras más severa sea, mejor será recibida; las mujeres asisten adornadas sus trenzas con moños de colores, darán de comer a todo el que llegue para después dirigirse al centro en donde la celebración continuara hasta el

amanecer. Este ritual es parte de lo que se aprende, se enseña, se celebra, se conserva, porque es la razón de ser, en este caso de ser p'urhépecha. No es la única fiesta, pues en Cherán dicen, hay más fiestas que días, pero es la fiesta más representativa del saber ancestral, del saber qué hace que este pueblo sea uno con la naturaleza.

Lo significativo que rescato del aprendizaje en los solares de Cherán, es que a través de la participación diaria de la niña y del niño en la vida social, se le proporcionan "lecciones" relacionadas con actividades culturales que exigen destrezas específicas y que son valoradas en esa cultura (o al menos se las considera necesarias). Forma parte de la naturaleza de la comunicación, quizá sobre todo de la comunicación entre infantes y cuidadores (adulta/adulto y niña/niño). Forma parte de la naturaleza del niño el buscar significado –el propósito y la connotación– de lo que ocurre a su alrededor, e incorporarse él mismo a la actividad en curso.

Y también explicaría porque algunos niñas y niños con inclinaciones particulares se acercan a quien realiza actividades que son de su interés y no todos aprenden por igual, así en la comunidad habrá quienes estén más interesadas/interesados, como es el caso de las compañeras de la cooperativa *Sesï Pikuarerani,* sobre el cultivo y conocimiento de las propiedades de plantas medicinales, mientras otros están más cercanos al aprendizaje de un instrumento musical o a la confección de *huanengos* bordados. Una particular inclinación, dentro de un contexto que propicia y valora un saber ha sido el escenario del desarrollo de las habilidades para el cuidado de los solares.

Capítulo 4. Los cultivos del solar. Usos alimentarios, curativos, ornamentales y rituales

La cultura alimentaria en Cherán

Uno de los aspectos fundamentales del solar p'urhépecha es la producción de plantas para la satisfacción de las necesidades vitales de todo ser humano, es uno de los aprendizajes que sustentan la vida en la comunidad. Primero nos referiremos a los usos alimentarios, así como a los conocimientos que se producen en estos espacios que contribuyen a la preservación del ambiente. Destaco la producción de árboles frutales, matas, hierbas y arbustos que crecen en el solar, pero también a los conocimientos que transmiten las mujeres en el proceso de producción del alimento más importante de estos pueblos que es el maíz, su contribución es fundamental en la selección de las semillas que serán sembradas y también en la recolección de algunas plantas silvestres o en la cosecha de hongos en temporada de lluvias, o la valoración de los alimentos como fríos, calientes, irritantes, pesados, etc.

En general ha sido reconocido en la literatura el valor que los cultivos de solar tienen para diversificar los alimentos consumidos por los integrantes de la familia, incrementando el valor nutricional de algunos de éstos a través de su combinación o con injertos, ayudado a hacer más aprovechables algunos nutrimentos, dando aportes de vitaminas o minerales de los que carecería la dieta básica de maíz y frijol, pero también haciendo más sabrosa y atractiva la comida a través de su condimentación. La contribución más importante es la ampliación del tipo de alimentos que puede consumir una familia con sus consecuentes resultados de buena alimentación.

Hay que señalar que este conocimiento es una combinación de los saberes heredados de los antepasados que siguen presente. Por ello, haremos una mención breve sobre lo que se heredó tanto de la época mesoamericana como de la colonia.

Especies comestibles de la época mesoamericana y colonial

La obra más completa sobre los alimentos en la cultura p'urhépecha es de María Teresa Sepúlveda (1988), quien retomando información de la *Relación de Michoacán* nos habla de la dieta de los chichimecas, grupo nómada que dará origen al pueblo p'urhépecha:

> En la época seminómada, los chichimecas dependían fundamentalmente de los productos que obtenían de la caza, la recolección y de algunos productos cultivados, entre los que destacaba el maíz. Los bosques, que cubrían las zonas ribereñas del lago, les proporcionaban venados, puercos monteses y abundante caza menor: conejos, tuzas, tejones, palomas y otras aves… traían cada uno de ellos unas redecillas agolletadas consigo que traían llenas de conejos y otros llamados cuinique y codornices y palomas y otras aves de otras maneras…En estos mismos bosques recogían muchas yerbas comestibles, medicinales y aromáticas… aparecen mencionadas las siguientes: la *hupúputa-xaqua*, la *yacaba*, la *patoquua-caroche*, el *zimbico* y la *sirimuta*. Además, recogían cardos y nopales, y aprovechaban todos los productos de este último; enriquecían los productos de recolección con numerosas frutas silvestres y miel de abejas (Sepúlveda, 1988: 41).

Algunos de estos productos siguen siendo consumidos por la población de Cherán, como la miel, producida en la comunidad o traída de pueblos cercanos. Otros alimentos han dejado de ser parte de la costumbre culinaria como el venado, aunque su carne es apreciada por su sabor, no se consume porque ha quedado prohibida la caza de estos animales, pues quedan muy pocos en los bosques, según lo mencionó en entrevista Luz Torres. En el *Vocabulario en lengua de Michoacán,*[28] citado por Sepúlveda*,* se nombran plantas y frutos silvestres comestibles:

> […] *xaqua* eran todas las hierbas comestibles, *cuechas-xaqua* era una especie de verdolaga; *mitihue* era una hierba espinosa comestible; *panachuateraqua* era el nombre general de los hongos que recogían en abundancia en la época de lluvias; *pemu* era una yerba acuática comestible; *tzihtzis* una yerba parecida a los bledos; *xaviqui* una raíz comestible que tenía sabor a castañas; apupú era la fruta de los cactus; *enandi* las guayabas; *maris* una fruta silvestre; *sirundauruhueta*, una fruta prieta por dentro; *tupi*, una fruta de la tierra caliente; *veas*, una fruta semejante a las aceitunas; *uruhuhueta*, una fruta; *xapindequa*, otra fruta. Larvas y gusanos también fueron importantes en la recolección y como complemento dietético; Gilberti da el término *viqui-uri* a un gusano que comían… y otros productos como gallinas de la tierra (guajolotes), guacamayas y perillos de engorda, que sacrificaban durante las fiestas y luego consumían (Sepúlveda, 1988: 42).
> […] así como en otros pueblos serranos, se producían aguacates, guayabas, capulines, uvas cimarronas, moras y tunas; en esta misma zona fue muy importante la recolección de miel y larvas… Los bosques de la sierra y del lago, así como los espesos montes de tierra caliente proporcionaron a los purépechas abundantes especies de animales de caza mayor y menor. (Sepúlveda, 1988: 43).

Muchos de estos alimentos todavía forman parte de la dieta cotidiana en la comunidad de Cherán. Los chichimecas no desconocieron el cultivo del maíz, pero en su etapa nómada no pudieron depender de él. Sepúlveda (1988), menciona el consumo de

[28] Se trata de un escrito de Maturino Gilberti (1559), fraile franciscano que llegó a la región en 1535, fue guardián del convento de Uruapan por los años 1571 y del de Zinapécuaro en 1575. A este religioso se le conoció con el sobrenombre de "gran lengua tarasca", por el dominio que tuvo de ésta, además llegó a dominar otras ocho lenguas indígenas, entre ellas el náhuatl y el otomí (Sepúlveda, 1988: 17).

maíz tostado con miel; así como la dieta de *Taríacuri* consistía de atoles, tortillas y tamales.

Son pocas las referencias sobre la introducción de especies alimentarias traídas por los españoles a la región p´urhépecha. Ralph Beals, en los años 40 del siglo pasado, dio a conocer un listado de los cultivos básicos en Cherán, donde se pueden reconocer las plantas traídas por los españoles al continente y que pudieron aclimatarse en la región. Beals asienta que el cultivo más importante es el maíz, después el trigo. Sin embargo, a pesar del énfasis que se da a estos dos cultivos, la agricultura en Cherán es muy variada, como se puede apreciar en la siguiente lista de Beals: maíz, trigo, cebada, avena, amaranto, haba, chilacayote, calabaza, frijol, papa, maguey, chayote, repollo (col), cilantro, hierbabuena (menta), hinojo, pera, ciruela, cerezo (capulín), manzano, durazno, membrillo, tejocote y zapote blanco (1940: 61).

Esta lista es una parte del total de las variedades que los p´urhépecha cultivan en otros pueblos. Entre las plantas que se utilizan en Cherán pero que se cultivan en otros pueblos está la cebolla, el ajo, el tomate y el jitomate (de varios tipos), el chile (de muchas variedades), caña de azúcar, camote, plátano, lima, limón, naranja, guayaba, mamey, mango, sandía, melón verde, aguacate, *zapote negro* y chirimoya (Beals, 1940: 61).

A pesar de la distancia en el tiempo, ya más de ochenta años de la investigación de Ralph Beals, muchos de los productos que se cultivan en Cherán siguen siendo los mismos, aunque ahora la papa se ha extendido más y se han introducido nuevas especies como el níspero que no está mencionado en la obra de Beals.

El solar de Luz Velázquez

Luz es originaria de Cherán, su infancia la vivió en Cherán, después salió junto con sus hermanos a estudiar a la Ciudad de México, ahí curso la carrera de Trabajo Social, regresó a Cherán, se casó y dedicó a su familia. Trabajo en un salón de belleza de su propiedad en su domicilio, no ejerce su carrera.

La casa que habita está construida en un predio que fue propiedad de su padre y que se la heredó. El espacio también había sido criadero de animales. Actualmente, en un espacio más reducido, después de construida su casa, tiene un criadero de gallinas y el cultivo de plantas de ornato y algunas para la alimentación.

.

*Visita el 3 de diciembre de 2018.

En el solar, Luz combina el cultivo de plantas ornamentales, comestibles y medicinales con la cría de animales de granja.

La casa de Luz.
La malla sombra se usa para evitar que las heladas caigan directamente sobre las plantas y mueran.
También evita que el sol caiga directamente sobre ellas con lo que se reduce el requerimiento de agua.

Especies de cultivo y recolección actuales

La alimentación en Cherán está vinculada estrechamente a las prácticas y conocimientos ambientales que intervienen los sistemas comunitarios, los cuales a su vez moldean y definen gran parte de la alimentación de la comunidad. La base es el maíz que se produce localmente, junto con otros cultivos, también está la recolección, el cultivo de solar y finalmente productos que se comercializan desde diversas regiones del estado en el mercado. Aunque la mayor parte del cultivo de maíz se hace fuera del solar, puesto que solo una especie se cultiva dentro de este espacio.

La selección de semillas de maíz resulta fundamental debido a que constituye un ejemplo de cambio cultural y proceso continuo de domesticación de especies.[29] En la comunidad de Cherán antes de que se utilizaran los tractores se seleccionaban las mazorcas más grandes, con los granos de maíz más grandes y fuertes, sin embargo, actualmente, los agricultores no seleccionan con estas características (González, 2016). En la selección manual de semillas para la siembra sobresale la participación de las mujeres. Una práctica semejante se haría después de 2011, cuando se construyó el vivero para reforestar los bosques talados por el crimen organizado, que contó con la participación de más de 100 mujeres seleccionando las semillas (entrevista con Luz Torres).

Hasta ahora se han observado al menos cuatro tipos de maíz que son cultivados y consumidos por toda la comunidad de Cherán. Estas variedades y razas son sembradas intencionalmente en diferentes sectores de la milpa o en milpas distintas. El maíz blanco, amarillo, rojo y azul son los más consumidos (González, 2016), porque de otro modo estarían polinizándose entre ellos y perderían el uso específico que tienen.

En Cherán existen especies que son clasificadas como “silvestres” aunque están inmersas en las relaciones humano-naturaleza. La recolección de plantas silvestres, conocidas como quelites es realizada principalmente en los meses de mayo, junio, julio y agosto, se encuentran especialmente en los bordes de las milpas, y son recolectadas durante el “segundeo”, es decir, en mayo cuando es época de lluvias. Los quelites, si bien

[29] Si bien el maíz es una especie domesticada en Mesoamérica hace aproximadamente 10,000 años atrás (Zizumbo-Villareal y Colunga 2010), las características de selección de las semillas de maíz no son las mismas que las actuales.

persisten en temporalidades más largas que el verano, se consumen únicamente cuando están tiernos, debido a que “cuando maduran se vuelven amargos y ya no se los puede comer” según menciona Imelda Campos, comunera cheranense. Las actividades de recolección de quelites son desarrolladas por las mujeres y niños cuando van a buscarlos a las afueras de las milpas.

Mapes (2010) menciona que los quelites, considerado equivocadamente como plantas silvestres, desde una mirada evolutiva, se han adaptado en hábitats perturbados por las actividades humanas, y sin esta interacción constante entre el ser humano y el ecosistema, a través de miles de años, no estarían presentes en cantidades suficientes para poder ser un recurso alimentario. Otra planta que merece atención particular es el *Nurite* (*Santureja macrostema*), que es utilizada para infusiones y atoles. Las mujeres mencionan que es una planta silvestre, que se recolecta de las zonas arbóreas, cerca de los bosques de pino, sin embargo, algunas mencionaron que está empezando a cultivar esta especie (González, 2016). Al *nurite* se le atribuyen efectos terapéuticos por lo que es muy apreciado. Recientemente he podido verificar que ya se ha logrado su cultivo en el *ekuaro*, aunque ciertamente no siempre se tiene éxito en el crecimiento de las plantas.

Aunque los hongos no se cultivan en los solares, es muy importante el lugar que ocupan en la dieta de la comunidad durante el verano y son mujeres las que los conocen, los recolectan del bosque y los venden en el mercado de la plaza central de Cherán, al respecto González menciona:

> La gente en Cherán conoce aproximadamente 16 especies de hongos. Su obtención es una actividad realizada por las familias, principalmente mujeres y niños, en dos condiciones distintas: algunas van con el propósito de encontrar cualquier tipo de hongos, principalmente los *Uachi terekua*, *Charapiti terekua* y los *Kuini jantsir* para ser comercializados y consumidos en las propias familias. Las mujeres que recolectan hongos saben dónde se los puede encontrar, incluso saben de acuerdo al tipo de hongo que están buscando, el lugar en el que generalmente abundan. La señora Magdalena Duran menciona que ella no “arranca” los hongos, sino que los corta, para que en ese lugar exacto vuelvan a generarse el próximo año (2016: 77).

Este conocimiento depende de la observación cuidadosa que ha realizado porque en efecto, cuando se colecta la parte que sobresale a la tierra el hongo que se mantiene enterrado, dará nuevos hongos en la siguiente temporada. La señora Imelda Campos nos dice: “la salida de los hongos se debe a las estrellas “huachihuas” que llevan el mismo nombre de los hongos que salen primero”. Por eso cuando se les ve se sabe que ha

iniciado la época de los hongos. La referencia es importante porque muestra la relación de todo lo que existe en el universo dentro de la cosmovisión ancestral.

Los animales domesticados son extensamente consumidos en la comunidad. Existen muchos puestos de carne de cerdo frita en manteca, conocida como “carnitas” que todos los días ofrecen su producto en varios puntos del pueblo, hay también expendios fijos, pero lo más frecuente es encontrar puestos desde la plaza hasta las calles periféricas con más amplia circulación. La carne de res también es consumida, incluso en platillos tradicionales con los que se celebran algunas festividades como en la fiesta de San Francisco de Asís, patrón de la comunidad de Cherán. La carne de res también es usada para la preparación de birria de res que es consumida como alimento tradicional vinculado con algunas fiestas. Los fines de semana se consume tradicionalmente pancita de res, es frecuente encontrarse con mujeres que van por la comunidad con sus cubetas y pequeñas ollitas de peltre a comprar la pancita.

Otro producto ampliamente consumido que viene de fuera es el pescado. En el mercado de la plaza central de Cherán es posible encontrar una buena variedad de pescados, algunos frescos, otros ahumados y muchos charales secos de diferentes tamaños. También pudimos conocer cómo estos pescados están integrados a la dieta tradicional en la preparación de platillos como la *atapakua* de pescado.

El gusto por los pescados y mariscos permite que haya dos expendios de pescados y mariscos dentro de la comunidad. Existen otros, pero están destinados al turismo puesto que se encuentran en la carretera que conduce a Paracho y resultan bastante caros para los recursos de la mayoría de los habitantes de Cherán.

Especies cultivadas en el solar actual

El solar representa un escenario de transmisión cultural y de intercambio de conocimientos entre los integrantes de la comunidad, pero sobre todo con las generaciones más jóvenes que encuentran ahí su primer contacto con la naturaleza que los nutre. Las plantas que se producen en el solar, que enriquecen la dieta, reciben múltiples tratamientos: siembra, poda, abono, injertos y tiene diferentes usos.

> La densidad de especies está determinada por el uso de artefactos disponibles en donde pueden crecer las plantas, por ejemplo, es posible encontrar plantas de maíz, nopal y frutales sembrados en espacios pequeños, que incluso son adecuados con tambos, ollas, cubetas, canastos, tarros de chile, entre otros. Pero además estos espacios de las casas, son el lugar idóneo para la crianza de animales domésticos como los cerdos, gallinas, borregos, conejos, chivos, gatos y perros. Las especies vegetales más frecuentes en los solares son: cilantro, ajenjo, borraja, vaporub, artemisa, chabacano, pera, tejocote, durazno, lengua de vaca, entre otras… Estas permiten enriquecer las dietas familiares con otros nutrientes y azúcares, pero también garantizan la obtención de productos que, para otras familias, sólo se puede acceder a través de la compra (González, 2016: 84).

Las plantas del solar permiten también que a lo largo del año se varíe la dieta, pues las frutas recolectadas en los solares se utilizan para hacer dulces, postres, conservas y para la alimentación especial de los niños; para muchas familias los niños son quienes se encargan de la cosecha de los frutos, esta actividad realizada generalmente en las tardes es un espacio de entretenimiento para los niños y de acercamiento a los conocimientos en torno a los frutos de la comunidad.

De las 43 plantas cultivadas en el solar destacan: 24 hierbas, 14 árboles, 1 arbusto y 3 trepadoras y rastreadoras. Éstas son: Cilantro, ajenjo, borraja, toronjil, hinojo, *shaskua*, vaporub, romero, artemisa, ruda, anís, Santa María, *ciriguelo*, chabacano, tejocote, higo, durazno, zapote, manzana, zarzamora, nopales, lengua de vaca, habas, jitomate, chayotes, chilacayotes, aguacate, maíz, verdolaga, acelga, col, maguey, ortiga, valeriana, menta, tilia, guayaba, colorín, hierba de golpe, hierba buena, flor de San Juan, pinabeto (González, 2016).

Sin embargo, en los recorridos que realicé en los solares observé otros tipos de árboles que se cultivan con propósitos de alimentación y medicinales: por ejemplo, está el nogal de castilla (*Juglans regia*) en el patio de José Merced y el níspero *(Eriobotrya japonica)* en el solar de Luz Torres, producto del gran intercambio de plantas en toda la región y también el repetido intento de lograr aclimatar plantas que no son propias de la región pero que gustan a sus dueñas. En algunos solares se puede también ver el capulín, conocido en Cherán como cerezo (*Prunus salicifolia*).

Entre los arbustos no descritos y que ubiqué en los solares está el arbusto de chile manzano (*Capsicum pubescens*), no es originario de esta zona, sin embargo, gusta mucho a los cheranenses y algunos como Isabel Leyva han optado por cultivarlo en sus solares Otras plantas que pude encontrar en el solar de Imelda Campo es la calabaza de castilla herbáceas y más o menos trepadoras, de la familia de las cucurbitáceas, se

consumen desde las flores con las que se prepara *atapakua*, hasta la calabaza madura que se cocina en dulce y las habas, planta herbácea anual del género *Vicia de la familia Fabaceae*, que también es consumida asada, en salsa verde o en *atapakua.*

La preparación de los alimentos

Si bien la preparación de alimentos no es objetivo de la investigación, lo agrego debido a que son las mujeres quienes realizan esta actividad quienes cuentan con los conocimientos necesarios. Las plantas que se cultivan en el solar con mucha frecuencia sirven de condimento en la elaboración de los platillos de mayor consumo familiar y su preparación implica tener conocimientos para hacerlos adecuados, digeribles, e incluso mejorar su valor nutricional, por ejemplo, en el caso de la nixtamalización del maíz, base de la dieta de la comunidad.

Sobre el proceso de nixtamalización, se ha escrito mucho, sin duda, pero aquí es importante resaltarlo por la participación de las mujeres en el proceso de enriquecimiento del grano base. Paredes, Guevara y Bello (2006) afirman que, salvo que el maíz se prepare bajo ciertas condiciones, su valor nutrimental en una dieta será marginal. Por lo tanto, cualquier población humana que intentara depender del maíz como alimento principal sufriría de cierto grado de desnutrición. No existe en la literatura consultada ninguna evidencia de cómo fue que la nixtamalización se apropió como sistema de mejoramiento del maíz. Los autores mencionados antes señalan que:

> Es probable que el proceso haya sido seleccionado por prueba y error. El tostado del grano en los comales debió haberles mostrado que provocaba la separación parcial de la cutícula y la presencia de ceniza en el comal pudo llevarlos a utilizarla eventualmente. De esta forma las cenizas o la cal pudieron haberse utilizado primero para ayudar a retirar esta estructura y luego para darle mejor consistencia al grano. Por otro lado, la selección del proceso pudo basarse en la aparición y desaparición de trastornos fisiológicos como la pelagra, ocasionada por la deficiencia de niacina (Paredes, Guevara y Bello, 2006: 29).

Es importante resaltar que, debido al uso del lenguaje masculino en la recuperación de la historia de la nixtamalización, impide observar que siendo las mujeres las que básicamente se han encargado de la preparación de alimentos se puede inferir que todo el razonamiento, tanto de las características del alimento preparado como de

las consecuencias sobre la salud, fue realizada por mujeres. Y siendo ellas las encargadas de la crianza de niños y jóvenes tuvieron puesta su atención en su crecimiento y desarrollo. Sin especular sobre el proceso de introducción de la nixtamalización, fue una práctica que se impuso y generalizó en toda Mesoamérica, por las notables ventajas que ofrecía. Es importante en este caso hacer una reflexión sobre la sabiduría indígena y la diferencia con el conocimiento occidental, no se trata de una racionalidad como nosotros la buscaríamos, se trata de una sabiduría que se va heredando, porque así lo han enseñado las abuelas, las sabias que nos anteceden. Si tiene una racionalidad esta no es accesible en nuestro pensamiento, pero es una práctica que perdura y que es efectiva. Así se constituye en un ejemplo de diferencia entre conocimiento científico y sabiduría.

Hoy en día la nixtamalización se hace combinando cal y agua, se hierve y después se agregar el maíz y se deja en remojo toda la noche, a la mañana siguiente se pude moler el maíz para preparar las tortillas o hacer algunos otros usos: tamales y pozole tienen como requisito previo este procesamiento. En Cherán algunos de estos alimentos están ligados a un calendario y a rituales específicos, aunque pueden ser consumidos todo el año. El maíz nixtamalizado se ha usado para preparar un gran número de platillos consumidos desde la época mesoamericana: las *atapakuas* son caldos espesos de maíz que pueden tener carne, queso o pescado, chile, tomate, y algunas hierbas para condimentar. Las *corundas* son tamales de masa de maíz cubiertos con hojas de milpa, de formas irregulares, generalmente acompañan platillos como la birria. Los nacatamales que son pequeños se elaboran con masa embarrada en la hoja de maíz y se agrega el relleno. El pozole que en el estado de Michoacán es rojo, preparado con carne de puerco y adornado con col o repollo, cebolla y rábanos a los que se agrega chile y limón al gusto. Los atoles que son muchos: atole de grano, condimentado con anís, blanco para acompañar los buñuelos, de tamarindo que se prepara con maíz morado para mantener el color característico, el atole negro elaborado a base de cabellos de elote quemado, entre otros.[30]

[30] Es importante mencionar que desde mediados del siglo XX se han llevado a cabo una serie de trabajos para entender el efecto que el proceso de cocción alcalina tiene sobre la calidad nutrimental del maíz. Por ejemplo, la cocción alcalina altera la estructura y la solubilidad de las proteínas del maíz. La nixtamalización y cocción de la tortilla reduce la solubilidad de las albúminas y de las globulinas. Lo mismo ocurre con la solubilidad de las prolaminas (zeínas).

Los conocimientos desarrollados y transmitidos por las mujeres, como se ha señalado ya en otros capítulos de este trabajo, se dan en el espacio de la reproducción, en este caso en el solar de la casa. El feminismo ha puesto en evidencia la división sexual del trabajo y los espacios como una de las primeras divisiones de la sociedad, y no es que simplemente a unas se les asigne un espacio y a otros otro, es que esta división entraña el principio de la diferencia, ésta se convirtió en marcada desigualdad después de la conquista colonial. A las mujeres se les asigna las tareas reproductivas, mientras que a los hombres se les asignan las tareas productivas de manera casi exclusiva. Y se designa para la mujer el espacio doméstico como privado y el espacio exterior público como el espacio masculino.

Ahora bien, en el espacio doméstico, donde se da la reproducción de la vida del ser humano, existen múltiples tareas, pero no es posible abarcarlas todas. En este caso estaré retomando solo algunas, las más importantes para vincular lo que sucede entre la casa y el espacio que la rodea, el solar o el traspatio conocido como *ekuaro*.

Otro ejemplo que no se puede pasar por alto es el del frijol, dada la importancia y el lugar que ocupa en nuestra dieta y por ser una planta de origen mesoamericano.[31]

Para reducir el tiempo de cocción del frijol, la sabiduría ancestral introdujo el remojo previo del grano, pero esto no solo contribuyó con el ahorro de combustible, sino que permitió que se eliminaran taninos que provocarían distención intestinal y producción de abundantes gases acumulados que resultan muy indeseables.

El frijol puede ser conservado sin necesidad de refrigeración, si se hierve o se fríe y este tratamiento incrementa el valor nutricional del grano, por lo que la práctica de mantener la olla de frijoles en o cerca del fogón ha terminado teniendo un beneficio que se ha transmitido como costumbre, pero, así como la nixtamalización, produce un mejoramiento del producto desde el punto de vista nutricional.

Asimismo, se observa la aparición de glutelinas de alto poder molecular. Estos cambios se deben al enlazamiento de proteínas entre sí y a la ruptura de la estructura de las mismas estabilizada por diversas fuerzas de atracción. Es decir, "el aporte nutrimental que el maíz nixtamalizado suministra a la dieta humana es, mucho más importante que el que da el maíz sin nixtamalizar" (Paredes, Guevara y Bello, 2006: 41).

[31] Para Paredes, Guevara y Bello existen dudas sobre si existieron tres centros de origen del frijol, sin embargo, la hipótesis de que el origen del frijol está en Mesoamérica es fuerte, dada la elevada especiación que se dio en esta región: "generalmente se acepta que el principal centro de origen del género Phaseolus fue Mesoamérica, específicamente México, y que de ahí se difundieron algunas especial hacia el sur del continente (Paredes, Guevara y Bello, 2006: 61-62).

El solar de Consuelo Custodio

En la plática con Consuelo, ella comienza diciendo que estudió la licenciatura en biología en Morelia y después ha desarrollado estudios de posgrado, buscando siempre el vínculo con la tierra, la producción de alimentos y la salud, también ha salido del país para asistir a cursos. Me pide que no grabe la conversación.

Como parte de los trabajos en la comunidad de Cherán, Consuelo fue la responsable del Programa Cero Basura, el cual dirigió exitosamente hasta convertirlo en un proyecto del que la comunidad podía sentirse orgullosa.

Consuelo recuerda su interés por la tierra y las plantas desde siempre, desde que era pequeña, nadie le enseño ni la animo a cuidar las plantas, dice que igual su hijo también tiene predilección por las plantas y le gusta sembrar. De Consuelo recuerdo que antes de conocer su solar, ella siempre decía: “si diario comemos, diario hay que sembrar para poder cosechar todos los días”. En el solar de Consuelo crecen fundamentalmente plantas comestibles, algunas para vender, muchas para alimentarse, pero el proyecto de Consuelo es ver crecer el solar y comercializar, porque tiene pasión por las ventas. Dice entre risas: “yo vendo todo, los fines de semana vendo pancita, ya antes había querido vender pancita, pero mi suegra vive muy cerca y me dijo: pues si vende, pero no vendas pancita, sería como competencia, pero ahora vendo con mi mamá. Mi mamá hace las tortillas y yo vendo la pancita”. También borda, como la mayoría de las mujeres de Cherán que son hábiles bordadoras del punto de cruz con el que decoran los *huanengos* (blusas) que forman parte de la vestimenta tradicional.

Entre las plantas que cultiva Consuelo se encuentran las *acelgas*, cerca de ellas crece un *pensamiento* que pone un poco de color entre el verde oscuro de las hojas. Un alelí aparece como otra de las escasas flores cultivadas. Aquí también hay *nopales*, son largos y delgados, el *repollo* que es muy usado para la elaboración de *churipo*, este es un platillo que se usa en las fiestas. En el cambio de administración de las autoridades del Municipio Autónomo, se elaboró *churipo* en todos los barrios, que se repartió de manera gratuita entre vecinos y visitantes. El *churipo* es el platillo tradicional, está preparado con col y, a veces, se agrega alguna otra verdura, tiene chile guajillo y se come con *corundas* que pueden ser de varios tipos, unas que se preparan con masa y no tienen ningún otro condimento, suelen ser más grandes y otras pequeñas que contienen queso y en la masa se agrega cilantro, estas últimas también tienen manteca.

También tiene habas pues Consuelo conoce muy bien las plantas que resisten las heladas, lo que le permite mantener la producción aun en esta época en que muchas de las plantas mueren como consecuencia de la caída de hielo. Las coles moradas también se desarrollan bien a pesar de las bajas temperaturas, además de que proporcionan muchos antioxidantes en la alimentación, me dice. En este solar crecen algunos *chayotes* y la *lengua de vaca,* Consuelo dice que éste se usa para el mole verde y tiene propiedades nutritivas, ya que todas las hojas verdes son fuente de hierro, que es un desparasitante.

En el solar puede observarse el injerto de *ciruela*, el anís (*hinojo*) que es una hierba de olor y sabor como el anís que se conoce en la Ciudad de México. Se utiliza para la elaboración de atole de grano, cuando ya casi esta cocido se agrega el anís molido, de preferencia en el metate, se agrega en el último momento para que permanezca un color verde más agradable a la vista. También en el solar de Consuelo crece la *yerbabuena* con su agradable olor y sabor, utilizada en té para problemas intestinales, tiene un uso muy extendido a otras regiones del país. Hay caléndula que es usada para la elaboración de pomadas restauradoras y, por sus propiedades antiinflamatorias. El *apio*, pero el más cultivado es el *cilantro* que ocupa un lugar privilegiado en la cocina regional. Hay gallinas, que proporcionan huevos para el consumo o la venta.

Para un mejor desarrollo de las plantas Consuelo utiliza el composteo de residuos orgánicos, antes utilizaba solo los que salían de su cocina, pero ahora sumó los residuos de utilidad de sus vecinos para mantener su producción con suficiente abono (enbono dice en la región). Ahora, comenta, alguna de sus vecinas se ha percatado de esta utilidad y empieza a hacer lo propio. Consuelo tiene que estar muy atenta para recoger los mejores residuos, contribuyendo así al buen manejo de residuos y a la sostenibilidad.

En el cuidado del agua Consuelo utiliza los elementos que la propia naturaleza le provee. El *huinumo* es el nombre en p´urhépecha de las hojas de pino, material usado en la región para el tejido de artesanías como cestos, tortilleros, fruteros, pero Consuelo lo ha usado para cubrir el suelo y con ello evitar la evaporación del agua en su hortaliza, que a veces se riegue hasta dos veces en un día. El cuidado del agua y el uso de los recursos que la propia naturaleza ofrece permiten construir sustentabilidad.

*Entrevista realizada el 20 de enero del 2019.

Col blanca

Yerbabuena

Acelga

La fruta del capulín conocido en la región como cerezo.

Huinumo para mantener la humedad del suelo.

Alan, el hijo de Consuelo, ha aprendido de su madre que si todos los días come todos los días tiene que sembrar, porque eso le garantiza el sustento.

En algunos solares se crían gallinas, borregos y otras especies.

Col que se come en el guiso llamado *churipo*, en la fiesta tradicional más importante de la comunidad.

El injerto es una práctica común para mejorar los frutos, generalmente se realiza sobre la base de un tejocote y se pueden injertar manzanas, membrillos u otros árboles frutales. El tejocote es nativo de México y Guatemala.

La cultura de la curación: el espacio sagrado de las mujeres

Si algo tiene de particular esta región de la meseta p´urhépecha, sin duda, son los conocimientos que las mujeres de esta comunidad poseen sobre las propiedades curativas de algunas plantas que cultivan en los solares o *ekuaros*. La palabra Cherán hace referencia a las prácticas médicas, mágicas y de "hechicería" que distinguen a su población (Velásquez y Lepe (2013). *Cherani* quiere decir asustar, en singular es asustado, lo que al parecer le merece la distinción de pueblo de brujas o brujos o donde se practica la brujería, según comentario de Luz Torres, en una de las entrevistas.

Es importante decir que el uso de las plantas en la comunidad de Cherán es entendido de una manera diferente a como lo pensamos en occidente bajo la perspectiva científica de la química o la botánica. El poder de las plantas no radica en su composición química, la planta actúa porque hay poderes sobrenaturales que le han otorgado la capacidad de curar, para el beneficio de la comunidad humana, de manera que es necesario hacer esta consideración cuando se habla de las propiedades de las plantas. En la comunidad, existe también la idea de que las plantas eligen a la persona para el beneficio de ésta: "Tu no eliges a la planta, la planta te elige a ti" –según comentario de Imelda Campos–, de tal manera que la persona se siente atraída por la planta que necesita o esta crece en su cercanía, por ejemplo, en el solar, lo que habla, según las creencias de las entrevistadas de los solares, que una voluntad superior lo organiza todo.

De ahí, que el uso de las plantas para aliviar enfermedades comunes está dado por la costumbre, la transmisión de saberes que hacen referencia a plantas que "son buenas" para tratar un dolor o un enfriamiento, para combatir el "fogazo" o para tranquilizar y permitir el sueño y el descanso, por poner algunos ejemplos. Este es el conocimiento que tiene la mayoría de la población, que ha sido transmitido generacionalmente y compartido también entre vecinos, familiares, conocidos. Como hemos señalado no hace falta dar una explicación sobre la forma en que actúan cada una de las plantas para "saber", se sabe porque la experiencia es suficiente para que este saber sea guía de la vida.

Por lo anterior, ahora haremos una mención suscinta sobre esta relación de las mujeres con un contexto ritual-religioso en el momento de hacer curaciones, pues el

sustento más teórico de esto fue desarrollado en el capítulo 1, cuando se mencionaron tres momentos de la historia de las mujeres en la cultura p'urhépecha.

Primer momento: la valoración de la comunidad. Nos referimos a los conocimientos más reconocidos como propiamente femeninos en las culturas mesoamericanas y la manera como se ha vinculado la espiritualidad y la participación de las mujeres en la vida social. Sylvia Marcos (2011) lo ha descrito si así: "También en el orden de la construcción, conservación y uso de los conocimientos ancestrales podemos reconocer un pasado remoto en el que las mujeres desarrollaron ejercicios de interpretación de la naturaleza, en donde probaron lo que naturaleza ofrecía a sus seres en intercambios y reciprocidad" (Marcos, 2011).

La medicina tradicional *p'urhépecha* parte de perspectivas vinculadas con el pensamiento mesoamericano donde privó una visión holística y fluida:

> […] el cuerpo no se opone a la mente. No se define como el lugar de los datos biológicos, es decir de lo material e inmanente y tampoco es el límite que marca la frontera entre el ser interno y el mundo exterior. En las tradiciones de las mujeres indígenas el cuerpo tiene características muy distintas del cuerpo anatómico o biológico moderno. El exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todos tipos. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos. La ritualidad de las mujeres indígenas lo expresa, por ejemplo, cuando al iniciarse una ceremonia los cuerpos se dirigen alternativamente a cada rumbo o dirección del cosmos. No es un folklore, no se trata de un simple formalismo litúrgico que deberíamos respetar por cortesía. Expresa conceptos profundos de interconexión de los cuerpos y el cosmos, una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, humores y materia (Marcos, 2014: 18).

Segundo momento: imposición de la medicina occidental. Tiempo donde el amplio conocimiento sobre las propiedades de plantas y animales para la conservación y recuperación de la salud que se desarrolló a lo largo de los tres siglos intentó ser eliminado y sustituido por una práctica médica que es completamente ajena a los pueblos indígenas. La medicina ancestral fue calificada como un resabio del pasado, producto de creencias sin fundamento y su descalificación la hizo cada vez más marginal, se decía que eran creencias de personas ignorante.

El tercer momento: revaloración de los conocimientos ancestrales, el vínculo con lo sagrado. A lo largo de todo el país existen experiencias de recuperación de conocimientos tradicionales, tanto en ámbitos de la sociedad como académicos en

diferentes universidades. Sin embargo, la recuperación de la lengua, de las tradiciones y costumbres y de los conocimientos generados con base en la cosmovisión ancestral pertenece fundamentalmente a los pueblos, muestra de ello es la recuperación de la tradición de celebrar el año nuevo de los p´urhépecha en Michoacán (Ojeda, 2017).

En el caso de Cherán, una vez reconocida la autonomía y el derecho a autogobernarse se abre la posibilidad de la revalorización de los saberes ancestrales construidos y preservados por mujeres que permiten volver a conocer al ser humano en toda su complejidad, desde lo corporal hasta lo espiritual pasando por lo emocional, relacional. Con otras opciones de tratamientos y con otra perspectiva ante la vida y la naturaleza.

Los rituales cualquier mujer puede practicarlos y otros requieren de alguna iniciación o del dominio de ciertos elementos que conforman la tradición. La dirección de los rituales realizado por las mujeres es muy importante, porque es a través de los rituales que se establece el vínculo con el mundo de lo sagrado. Se realiza la comunicación con la divinidad. En casi todas las ceremonias en las que he estado presente en Cherán a lo largo de ocho años, el papel de las mujeres es central y, en ocasiones, exclusivo. Este vínculo con lo sagrado es base de la capacidad curativa de sus intervenciones y del uso de la herbolaria dentro de estas prácticas tal como lo ha señalado Sylvia Marcos:

> […] el ritual religioso era parte esencial de la cura. Esto es todavía cierto en la medicina popular mexicana. Amén de prescribir un remedio, la mayoría de las yerberas, sobadoras y otras curanderas llevan a cabo actos rituales específicos que van desde oraciones o simples invocaciones a largas y complejas ceremonias. Todos estos ritos implican momentos de encuentro entre las curanderas con el poder divino. Para ellas, la enfermedad no puede ser reducida a un simple desorden que puede ser remediado por medio de la ingestión de una sustancia química correcta. Es precisamente en esta dimensión ‘oculta’ en donde el poder de las curanderas es evidente (Marcos, 2010: 78-79).

En 2021, tuve la oportunidad de asistir al cambio de administración del tercer Consejo Mayor, animada por las lecturas realizadas y habiendo sido invitada por las compañeras con las que tomaba el curso de medicina tradicional, subí hasta la Piedra del Toro en la madrugada, en el mismo lugar y alrededor de una enorme fogata nos reuníamos un numeroso grupo, casi todos habitantes de Cherán y alguno que otros de fuera. Fuimos invitados a participar integrándonos en dos círculos que dos mujeres sabias animaban para que se formaran, uno de hombres y otro de mujeres, las *nana*

k'ericha dirigieron la ceremonia profundamente espiritual. Pude ser testigo del importante papel de las mujeres en la conservación de la tradición y del conocimiento de los rituales en lo que precisamente ellas están especializadas. De igual manera en la ceremonia llevada a cabo en la plaza central de la comunidad este ritual y muchos más que he tenido la oportunidad de vivir en esta comunidad han sido invariablemente dirigidos por mujeres.

Un momento determinado de la ceremonia nos pidieron que uniéramos nuestras voces imitando el aullido de un coyote y después que levantáramos nuestros brazos como el vuelo de un águila y tanto el coro de voces como el movimiento de nuestros brazos construyeron una atmósfera con un contenido espiritual. Pudimos experimentar una sensación de unidad y en determinado momento un contacto con la naturaleza de esos dos animales de forma profunda. Fue un momento en el que todos los presentes nos sentimos sobrecogidos por la espiritualidad.

Piedra del Toro
Para la comunidad de Cherán se considera un espacio sagrado. Se encuentra en el cerro de San Marcos y, con frecuencia, se observa adornado con ofrendas que los integrantes de la comunidad realizan.

Ceremonia de cambio de administración e inicio de la gestión del Tercer Consejo Mayor. En la plaza central de Cherán, 4 mujeres con vestidos tradicionales conducen la bandera p´urhépecha, mientras la comunidad levanta el brazo con el puño cerrado, mientras se escucha el himno p´urhépecha.

Altar en la plaza central de Cherán como parte del ritual del inicio del gobierno encabezado por el tercer Consejo Mayor, en el altar destacan las ramas de pino, las mazorcas de diferentes colores, semillas y flores.

El origen de la enfermedad en Cherán

Los *p'urhépecha*, al igual que otros pueblos mesoamericanos, consideraron que algunas enfermedades eran producto del castigo de los dioses, por ejemplo Aguirre Beltrán hablando de los mexicas, menciona: "El quebrantamiento de tabúes e interdicciones mágicas, la desobediencia a los mandatos de las divinidades, el olvido de los deberes religiosos, el ayuno interrumpido de las relaciones sexuales, realizadas en días prohibidos son motivo de la ira de las deidades numerosas y causa de los padecimientos que sufren quienes violan el orden establecido" (Aguirre, citado en Sepúlveda, 1988: 43).

En el panteón purépecha ocupaba un lugar preferente en el culto oficial y popular *Curicaveri*, que al parecer es un dios chichimeca al que éstos trajeron cuando llegaron a encontrarse con los habitantes ya asentados en las orillas del Lago. Poseedor de los atributos de la guerra y del sol es una deidad que se sobrepuso al culto del dios del Fuego y al de las deidades femeninas *Cuerauahperi* (muy probablemente dual*)*, la Madre Creadora, y a *Xaratanga*, la deidad luna, fueron reconocidas y a quienes se les rendía culto pero subordinado al que se convirtió en un Dios con un lugar central.

Las dos deidades *Curicaveri* y *Xaratanga*, según Juan Gallardo, estaban presentes en las actividades cotidianas y en los momentos críticos de la vida del purépecha; aparecían siempre en su carácter dual: benevolentes, resolviendo las angustias y carencias de éstos y terroríficas, castigando injurias y agravios cometidos; el castigo de la deidad se hacía patente en el infortunio, la enfermedad y la muerte. A *Curicaveri* también se atribuía el debilitamiento de los enemigos cuando era invocado por los purépechas antes de un enfrentamiento. En estos dioses se puede observar otra de las manifestaciones de la dualidad, ya que se trata de dioses que sintetizan lo que aparentemente son polos opuestos, que transitan del otorgamiento de favores al castigo.

Sin embargo, la enfermedad no solo tiene un origen en la trasgresión del culto a los dioses, las causas naturales son sin duda las más frecuentes y obedecen a la pérdida del equilibrio. Las diferencias climáticas generaron patrones de enfermedad que pudieron ser distinguidos: los procesos infecciosos como más frecuentes entre la población de tierra caliente, mientras que en la sierra eran padecimientos respiratorios y artríticos, vinculados con el frio de la región.

La dualidad también está en el proceso de la enfermedad y el eventual tratamiento para recuperar la salud. Como veremos más adelante todo parece pertenecer a uno de los pares opuestos formados por lo frío y lo caliente, ya abordados en el capítulo 2 de este trabajo.

En la medicina tradicional de Cherán, también los sentimientos son detonadores de diversas formas de dolor psíquico y somático. Los sentimientos pueden "repentinamente" causar dolor a la persona, como señala Gallardo: "Pos primero estás bien bueno y sano, no sientes nada, de repente de *cái* algún dolor o alguna *cosa,* entonces sientes la enfermedad. De algún coraje, de alguna tristeza te enfermas; eso es la enfermedad" (2004: 79). Es decir, la enfermedad en Cherán no tiene que ver solo con un estado orgánico a nivel individual y cuya génesis puede verificarse objetivamente. Asimismo, puede ser, lo mismo que en la salud, un estado subjetivo producto de representaciones culturalmente determinadas. Por otra parte, la dinámica salud-enfermedad también supone nociones de equilibrio y desequilibrio: la fluctuación entre la salud y la enfermedad es una dinámica que busca mantener un equilibrio de las funciones somáticas y psíquicas, y un equilibrio entre ambas funciones. Esta noción de equilibrio es básica en el sistema médico tradicional de Cherán (Gallardo, 2004).

Enfermedad y curación: la actual medicina tradicional[32]

Las y los médicos tradicionales de Cherán ven la salud como un estado de tranquilidad, de felicidad; de sentirse bien. En contraposición, la enfermedad es "sentir intranquilidad" emocional por alguna "*cosa*" o "sentir dolor repentino". La salud como un estado subjetivo es incierto, pues depende en gran medida de la emotividad; es un estado pasajero, pues situaciones inesperadas pueden penetrar hondo en el ánimo del cheranés.

En los p´urhépecha el *sési pikuarheráni*: sentirse bien, implica acatar las normas sociales de cortesía, de buenas maneras, de buena educación: es respetar la costumbre *(Pindekua*). El respeto común se traduce en armonía social. La sociedad p´urhépecha desde la antigüedad ha puesto énfasis en que quien sabe cómo comportarse, que es generoso, que es munificente, es entonces visto como una persona "de bien" (Gallardo,

[32] Aunque parece ser que existe una relación muy estrecha entre la práctica de la medicina tradicional y la hechicería, muy notorio en Cherán que es un pueblo en el que existen practicantes de varias de las modalidades, pero en el presente estudio no abordamos ésta, ya que implica otros elementos que no fueron parte del objetivo inicial.

2004: 92). Parafraseando a Sylvia Marcos, si la salud en la consecuencia de la homeorrexis, la enfermedad es la pérdida de esta. Y esta homeorrexis puede darse entre pares o a veces entre elementos múltiples. Entonces, en la medicina tradicional de Cherán como señala Gallardo:

> […] la pareja salud y enfermedad implica a otras tantas parejas de conceptos construidos a partir de asociaciones binarias que la cultura define por contraposición. […] Dentro de la pareja salud y enfermedades se supone la existencia de categorías biológicas, sociales, psicológicas y místicas, que la cultura traduce como detonadores de enfermedad. En estas categorías, que combinan principios de orden y valores morales denotados en las parejas frío-calor, bueno-malo, limpio-sucio, el frío-calor es la pareja dominante. La concepción de lo bueno-malo y lo limpio-sucio no se racionalizan sino en relación con dicha pareja. Otras clasificaciones son: "enfermedades malas-enfermedades buenas", "enfermedades curables-enfermedades no curables", "enfermedades empíricas-enfermedades sociales", "enfermedades graves-enfermedades no graves", "enfermedades biológicas-enfermedades psíquicas**"** (Gallardo, 2004: 81)

Esto puede resultar muy relevante porque tanto los alimentos como las plantas que se utilizan para la curación de algunos padecimientos debe contribuir a recobrar el equilibrio perdido, es decir, no se pueden consumir alimentos fríos o frescos si se está buscando resolver un "enfriamiento", así como tampoco se consumirán alimentos calientes cuando una persona padece un "fogazo". Las múltiples influencias culturales han producido una mezcla de saberes que se transmiten en la vida cotidiana, sobre todo entre la población femenina. Por ello señala Gallardo que la medicina tradicional que se práctica en Cherán es producto de múltiples influencias que a lo largo de más de 500 años han tenido varios entrecruzamientos. Actualmente entre sus practicantes se observa la incorporación de tratamiento alternativos provenientes de otras culturas, por ejemplo, de Estados Unidos, donde emigran pobladores de Cherán, aunque generalmente retornan. El uso de la acupuntura y la colocación de semillas en puntos del cuerpo ayuda a bajar de peso a las personas con obesidad. Por esta razón coincido con la opinión de Gallardo quien sostiene que: "utiliza el término medicina tradicional como una denominación genérica que designa la combinación resultante de toda una pluralidad de creencias, conceptos, técnicas y prácticas en torno a la salud, la enfermedad, a la vida y a la muerte que, a lo largo de 500 años de sincretismo cultural, aún alude a un remoto pasado indígena" (Gallardo, 2005: 14).

Para Dimas (2018), la medicina tradicional indígena constituye un ente social patrimonial colectivo, un bien común. Está constituida de elementos múltiples,

componentes de sabiduría compleja, plasmados en prácticas terapéuticas y sanadoras diversas, especializadas. Estos saberes y prácticas de origen ancestral: “persistentes en su uso por su propia virtud, trascendencia y derecho. Son parte viva, esencial, del cuerpo característico cultural (tangible, intangible) y de la propia naturaleza generosa de los pueblos y comunidades indígenas (Dimas, 2018: 13).

Todas estas particularidades de la medicina tradicional de Cherán los observamos en la práctica desarrollada por la médica Imelda Campos con quien hemos realizado un trabajo de recuperación su experiencia y conocimientos, destacando sus reflexiones sobre los pares en los que se sustenta la salud y que cuando se rompe el equilibrio homeorréxico deviene la enfermedad.

Del segundo par: lo limpio-lo sucio tenemos otros ejemplos: la limpieza de los riñones es la base de la salud de los órganos genitales. Estos se ensucian de sarro y para lograr la limpieza se utilizan: el atole blanco, cabellitos de elote, chilacayote y la manzanilla que ayuda, esta se toma por nueve días (entrevista con Imelda Campos).

Del tercer caso, los que dependen de la oposición entre el bien y el mal, Melita describe lo siguiente: “También hay mal de ojo de coraje, pero en ese caso, si se trata de un niño, se pone triste y no llora, solo se queja. Se enferma porque descargan en ellos la envidia y el coraje, por ejemplo, de una persona que no puede tener hijos y que ve al niño con envidia. El niño tiene una diarrea horrible, apestosa. Hay niños fuertes y otros más débiles por lo que unos lo superan rápido y otros no (entrevista Imelda Campos).

La salud depende de un equilibrio y de las relaciones armónicas con el entorno ya sea físico o social. También la salud depende de la limpieza y del cuidado del cuerpo y de los órganos. Debemos tener un cuidado especial de nuestros órganos más importantes que son los que mueven al cuerpo, primeramente: corazón, pulmones, páncreas, riñones y el hígado (entrevista Imelda Campos).

Las practicantes

En Cherán existen más especialistas mujeres que hombres, los segundos se especializan en la cura de “enfermedades naturales” valiéndose de la herbolaria, placebos y medicina de patente, y su práctica es pública y básicamente tenida como “buena”. Las mujeres se especializan en la cura de “enfermedades malas”, utilizando técnicas y objetos con

connotaciones mágicas. Lo mismo practican la “hechicería” en el ámbito privado que atienden “enfermedades naturales” como los hombres (Gallardo, 2004).

Estas y estos médicos son ampliamente conocidos en Cherán y de otras poblaciones que vienen a consultarlos, pues Cherán es un punto de concentración de los practicantes de la medicina dentro de la vasta extensión ocupada por los p’urhépecha. Sylvia Marcos sostiene que existen rasgos comunes entre la antigua cosmología mesoamericana y las prácticas curativas contemporáneas (Marcos, 2011), Margara Millán les llama pervivencias”, que se manifiestan en la vida de la comunidad. Lo cierto es que está profundamente impregnado de esta visión la forma actual de concebir la salud, la enfermedad y la muerte, además de los múltiples recursos curativos entre los que destacan sobre hierbas, árboles, raíces, animales y minerales diversos.

Las “pervivencias” tienen que ver con muchos aspectos: por un lado, la fuerte resistencia cultural que los pueblos han mantenido a lo largo de 500 años, no solo en las formas de atender la salud o la alimentación a los que hemos dedicado en este trabajo algunas reflexiones, sino en la conservación de la lengua, la relación con la naturaleza, los relaciones entre los integrantes de la comunidad, los compromisos matrimoniales, la vestimenta, los intercambios de bienes, entre muchos otros.

Cultivo y recolección de plantas medicinales en el solar

En otros pueblos de la región Cherán, éste es conocido como pueblo de médicas y médicos tradicionales, las mujeres que venden plantas medicinales son curanderas en potencia, de ahí la fama de la comunidad, en los recorridos realizados durante varios años, pude observar varias de estas curanderas haciendo esta tarea de curación. Prácticamente no hay un solar en Cherán donde no exista una planta que sea usada con el propósito de aliviar algún malestar. Algunas plantas podrán no ser muy frecuentemente cultivadas, pero en todo caso, lo importante es que para una mujer resultará bastante sencillo conseguirlas. Todas las mujeres en la comunidad saben atender algún trastorno, unos más severos que otros, unos más complejos y otros más simples, pero curar en Cherán es parte de la vida cotidiana de las mujeres.

Esta práctica de la curación, además de proporcionar ingresos a las mujeres, muestran un dominio de conocimientos específicos, por ejemplo, la labor de la médica

tradicional Imelda Campos, que cuenta con habilidades desarrolladas desde la infancia y que se adquieren como entretenimiento o imitando a sus madres, abuelas, abuelos, tías, cuñadas, etc. Confirmando lo señalado en el capítulo anterior de la Educación ambiental, de que los aprendizajes de estos conocimientos se llevan a cabo mediante un aprendizaje intencionado que promueve el propio aprendiz, interesado en desarrollar esa habilidad, imitando, pero también preguntando y reaccionando positivamente a la guía de quien le antecede en el conocimiento, como ha sido descrito retomando los conceptos propuestos por Rogoff.

Las plantas medicinales identificadas en los solares visitados se presentan a continuación, nombrando el nombre común, el nombre en p’urhépecha y los usos.

Cuadro: Plantas medicinales identificadas en los solares visitados

Entre las plantas medicinales más cultivadas en los solares de la comunidad de Cherán se encuentran:

Planta con nombre común	Nombre en p´urhépecha	Padecimiento	Cualidades curativas
Artemisa	*Kamempa urapiti* [2, 4]	Presión arterial.	Caliente
Aretillo		Salpullido, granitos, verrugas y barros.	Caliente
Árnica	*Asisioni* [6]	Golpes, quistes y para la tos con un pedacito de gordolobo o con sauco *Candembo.*	Caliente
Borraja		Calenturas, intoxicación y para relajar, para la conjuntivitis.	Fresca
Calosanto	*Sikuiri aparhiku* [6] *Aparhikua juátarhu anapu* [2]	Limpieza y desintoxicación del hígado.	Frio
Chicalote (Recolección)	*Xaté* [6], *Xate* [2]	Desinfectante.	Frio
Durazno		La fruta para evitar el estreñimiento, con limón, chía y tamarindo para evitar el COVID. Los cojollitos de durazno con cerezo (capulín) son desencancerantes.	Ni caliente ni frio
Epazote comestible Conocido como pazote en la región	*Kuatsitsï kamata anapu* [6] *kuatsitasut´ats, kuatsitinisa* [4]	Para el estreñimiento, gastritis y ulceras. Sirve para la producción de leche materna y es un desparasitante.	Caliente, pero de poca duración
Floripondio	*Trómpeta* [2]	Para dolores musculares (en concentrado).	
Gordolobo	*Xanú xanusi* [6] *Sununkurhakua* [2]	Gordolobo, canela y tejocotes sirve para quitar la tos, para la bronquitis o limpiar los pulmones.	Caliente
El encino	*Napis de sharari o de encino*	Las hojitas de encino son buenas para la dentadura. El *napis* quita el dolor de muelas.	
Hierbabuena	*(Kuatsitisï atapakua anapu* [6]	Es desparasitante y saca el aire, porque cuando se tiene un dolor, un torzón te quita ese malestar. Ayuda a aliviar el malestar estomacal.	Caliente
Hierbabuena china	*Kuatsitisï* [11]	Este tipo de hierbabuena tiene propiedades más curativa ayuda a la frialdad de los bronquios. Como chiquiadores para tratar el dolor de cabeza, o también en la parte de atrás de los oídos para tratar el dolor de oído. Como desparasitante se toma como té. El té de hierbabuena china con toronjil es muy bueno para quitar la migraña o dolor de cabeza muy intenso.	Caliente Quita la frialdad
Hierba del golpe	*Huitsakua atashati, Parakata tsítsíki* [2,4]	Se utiliza como pomada para moretones y desvanecimiento de chipotes.	Caliente
	Inchandimi	Es una planta que da hojas muy grandes, como tipo pescaditos abiertos y es muy buena para utilizarla con pomada blanca pero puesta sobre un lugar muy caliente del cuerpo. Muy buena para los *fogazos*.	Fresca
Jara	*Toksini* [6]	Es una planta con hojas como pescaditos, se usa para hacer limpias	
Lentejilla	*Kuíni t´irekua* [2]	Hierba maravillosa que cura la migraña, también es para controlar el “azúcar” y como contiene mucho hierro mejora la vista. Desparasitante.	Fría
Mirto		Se aplican 2 gotitas en cada oído cuando es frialdad. Si es infección se inicia con agua oxigenada, se lava y después se aplica la pomada de la infección (de chicalote).	Caliente
Manzanilla	*Amantsania* [1]	Es una planta muy relajante y a la vez fresca, no irrita el cuerpo, sino que lo mantiene templado. Para la recuperación de parto, pues es una planta muy especial para ese proceso, refresca y relaja, te permite un sueño muy reparador.	Templada
Muicle	*Charatsikua* [2]	Es una planta que fortalece la sangre y se toma como agua de uso.	Caliente
Nurite (Recolección y cultivo)	*Nurhíteni té* *Nurhítini, Nurhiteni, Nuriteni* [2] *Nuriten* [4]	Planta sagrada, de hoja regular similar a la hierbabuena. Tiene un alto contenido nutritivo, fortalece la producción de glóbulos rojos y blancos esenciales para el cuerpo. Es una planta que fortalece la sangre. El sabor “mentolado” es lo que fortalece y cura los problemas de la próstata. Es relajante. También es para darle sabor a la comida. Tiene propiedades digestivas. También se utiliza para aromatizar un lugar.	Caliente

Ortiga	*Aparhikua* [6]	Cuando te sientes débil o decaído, cuando te duelen las piernas, para la circulación y para el dolor de piernas. La ortiga y chile sirven para la potencia sexual. También licuada con chicalote se usa para lavado estomacal. La ortiga con malva sirve para calcificar. La ortiga con ajo y romero para activar la circulación. Té de ortiga con hojas de malva para que se calcifiquen los huesos (malva de solar). Para el bajo apetito sexual. Té de manubrio con chile y en la noche té de ortiga que es un estimulante de las relaciones sexuales, con una ramita es prodigiosa. Hay que luchar por ser feliz y darle felicidad a la pareja.	Caliente
Pazote zorrillo	*K´uitsiki sïpiaata* [2,4] *Cuatsitinisa* [4]	Es muy buena para purificar la sangre, limpia de todo tipo de bichos en el cuerpo, se usa para los dolores de cabeza y la migraña.	Frio
Pegoste o hierba de mula (Recolección)	*Tsarhákata tsitsíki, tsakápu tsipáta, tingini tsipáta* [7]	El pegoste o hierba de mula es muy buena para las varices También se usa para el incienso o el copal de los antepasados.	
Poleo	*Pulé* [6]	Se usa para la sinusitis. Se usa cuando las personas están mormadas.	Caliente
Romero		Es una planta muy buena para desinflamar, es un antioxidante maravilloso y relajante, además de que es protectora. Sobre todo, ayuda a la desinflamación de riñones.	
Rosa de Castilla		Se da en té, con una florecita para un día. La Rosa de Castilla combinada con Cola de Caballo se usa para refrescar los pies y quitar los *fogazos* internos. Limpia el cuerpo.	Fría
Salvia del bosque (Recolección)	*azul-sipari, charahuesca ichukuta* [11] *(Chinchinascua Chun chuinascua* [11] *Chencheni atakua* [2] *cham cham atakua* [6]	Es muy bueno para los riñones y los órganos genitales. Es muy deliciosa, también es un té relajante y se pude usar para atender los problemas de próstata.	
Salvia Conejita	*Chinchinascua Tsitsintsikua*	En alcohol se usa para dolor de espalda, también para el dolor de oídos y para la inflamación.	
Tepuza	*Tsirhankerama*	Esta planta se usa aplicándola sobre la piel. Se usa para los *fogazos* internos. Primero se lava para desinfectarla y luego se prepara, se le quita la “cañita” y se pica con la escobeta, se unta en el anverso la pomada blanca	Fría
Uña de gato (Recolección)		Lo más curativo es su raíz, pues contiene insulina y también cura el riñón.	
Valeriana	*Uauarhu* [2]	Es silvestre y la raíz es lo que se usa. Se usa para la frialdad y el reumatismo. También es muy relajante para las personas que sufren de nervios.	Fría
Vaporub			
Plantas aromáticas		Jazmín silvestre, la flor de melón *(Chencheni atakua* [2]*) (cham cham atakua)* [6], la salvia, la alucemas o alhucema (flor de lavanda), la madreselva que tiene tres flores (anaranjada, amarilla y blanca), en general, dan su aroma en las tardes y hay otras que dan su aroma al medio día. Y los aromas nos ayudan a curar el cerebro. Porque lo exquisito de sus olores entran en tu cerebro y lo relajan, lo curan, le dan la tranquilidad. El huele de noche, es como una dosis curativa.	
ÁRBOLES Y RAÍCES			
Tejocote	*Karasi* [6] *Carashi* [13]	Para problemas de vías respiratorias	
Pino		Relajante y contra el dolor	Se usa la trementina porque es muy caliente
Encino	*Charari* [11]	Corteza se mastica para fortalecer los dientes	
Tepamo			
Cerezo (capulín)	*Xengua* [6]	Para problemas respiratorios	
Tilio		Relajante, contra el insomnio	

1. Argueta A. (1994) (Coord). Atlas de las Plantas de la Medicina Tradicional Mexicana. Biblioteca digital de la medicina tradicional mexicana UNAM. en http://www.medicinatradicionalmexicana.unam.mx /intro_atlas.html.
2. Dimas, B. (2018). *Tsinajpiriicha. Sïpiaata Tsinajepekua. Plantas y prácticas medicinales de los p´urhépecha. Dirección General de Culturas Populares.*
3. Ramos M. (2008). *En el rincón de su jardín. Remedios Caseros.* Morevalloado Editores.
4. Mena, V. *et al.* (2023). *Monografía de plantas medicinales en traspatios de Cherán*.I nstituto Politécnico Nacional y Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional (CIIDIR) Unidad Michoacán.
5. Arizaga S., et al. (2018). *Monografía de las plantas Medicinales de Michoacán I. Hierbas y bejucos nativos.* Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia, UNAM.
6. Medina, E. (2021). "La medicina tradicional p´urhépecha, sus trayectorias y las formas de organización comunitaria de las mujeres de Angahuan, Michoacán". Tesis para obtener el grado de Maestra en Geografía Humana, El Colegio de Michoacán.
7. Velasquez G. (1978). *Diccionario de la lengua Purhépecha: Purhépecha-español, español-Purhépecha*. México, FCE, (Colección: Antropología). http://dieumsnh.qfb.umich.mx/huatapera.htm
8. WFO (2025). World Flora Online. En: http://www.worldfloraonline.org. (Consultado el 19 de abril de 2025).
9. Gutiérrez D. y Betancourt A. (Coord.) (1996). Primer Congreso Nacional, Plantas Medicinales de México, Primer Simposio sobre Cultivo, procesamiento y comercialización de platas medicinales, aromáticas y condimenticias. 24-30 de junio, Tlaxcala, Tlax. Universidad Autónoma de Tlaxcala y Secretaria de Educación Pública.
11. Imelda Campos, médica tradicional de Cherán.
12. Isabel Leyva, integrante de la cooperativa de mujeres de Cherán.
13. Nieto, A. (2017), Universidad Autónoma de Chapingo

El solar de Lupita

En el solar (rancho) de Lupita y su esposo se puede observar la presencia de *huringueni*, que en lengua *p'urhé*pecha equivale al Temazcal, espacio usado con múltiples propósitos, y de manera destacada para ayudar a las mujeres parturientas, es una tradición muy antigua, pues en la cultura mesoamericana el baño de vapor en el temascal o en el *huríngueсua*, a ese baño entraban a bañarse juntos el hombre y la mujer, y al ser engendrado allí el niño se había propiciado el nacimiento de una flor. Por tal razón el baño de vapor se llama en náhuatl Xochicalco, nombre que significa "Casa de las Flores".

La visita a este solar de Lupita, lo recupero porque ahí presencie un complejo ritual de sanación que implica el diálogo con elementos de la naturaleza, la madre tierra y las piedras volcánicas calentadas en una poderosa fogata hasta el rojo vivo, estas piedras serán introducidas al *huringueni* cuando todos los participantes han entrado, previa solicitud de permiso y siempre caminado de izquierda a derecha. Cuando las piedras son introducidas una a una se les da la bienvenida, los presentes dicen: "bienvenida abuelita" "son piedras volcánicas, que provienen del centro de la tierra, son por lo tanto muy antiguas", después ingresan dos cubetas con agua, en este caso, pero puede ser también un cocimiento de diferentes hierbas, según la intención con la que se realice el baño, posteriormente, se cierra la puerta e inicia el procedimiento lanzar sobre ellas un poco de incienso, esta función la realiza Imelda Campo, reconocida como nana, abuela y médica tradicional. Posteriormente una mujer y un hombre, Lupita y Rafael serán los encargados de bañar con agua a las abuelitas (piedras) provocando la vaporización.

Intercalado el rociado de las piedras con el agua del balde femenino y masculino, que responde a la dualidad característica de esta cultura, se va produciendo la vaporización y se suceden palabras de agradecimiento y de peticiones, algunos cantos con fuerte influencia del catolicismo e incluso hasta alguna *pirekua,* cantos tradicionales del estado de Michoacán.

Tres veces más se abre la puerta para que ingresen más piedras que se acomodan en el centro de este cuarto redondo en donde caben hasta cuarenta personas, sentadas en un banco de cemento y con los pies hacia el centro sobre la tierra aplanada. En todas las ocasiones se les da la bienvenida y en todos los casos se ofrece la palabra en orden de acuerdo a la edad de los participantes.

Al final se abre una oportunidad para que de manera libre se comparta, entre los asistentes reflexiones, pensamientos, agradecimientos, solicitudes, entre otras participaciones. Después de algunas de estas manifestaciones el conjunto hace una expresión profunda ¡Ahoo! e inmediatamente se dice: ¡fuerza! Si la solicitud se acompaña de alguna muestra emocional como llanto, los mayores responden: "no te preocupes, todo se resolverá".

Este solar, además del *hueringueni,* tiene su milpa y árboles frutales sin orden aparente. Una cocina externa con un fogón alimentado de leña sobre el que vaporiza el té que se usa para ofrecer al final de la sesión del Temazcal y algunas tortillas recién hechas de maíz blanco.

Casi en la orilla, pero accesibles están los baños secos, comunes en la región debido a la escasez de agua, y como los habitantes aprecian mucho este vital líquido, usan baños secos para no desperdiciar agua en el baño. Los cheranenses han desarrollado estrategias de cuidado del agua forjada en la cultura ancestral, ya que la falta de agua los ha acompañado siempre en esta región.

*Entrevista realizada: 10 de agosto de 2019

La cultura de las flores: las plantas de ornato en el solar p'urhépecha

En el México antiguo la flora representaba la vida, la muerte, los dioses, la creación, el hombre, el lenguaje, el canto y el arte, la amistad, el señorío, el cautivo en la guerra, la misma guerra, el cielo, la Tierra y un signo calendárico. Acompañaba al hombre y la mujer desde su concepción y nacimiento hasta su entierro. Evidentemente la flor es uno de los elementos básicos en la comunicación simbólica mesoamericana. Igual que la pluma de quetzal y la cuenta de jade eran sinónimo de lo "precioso" (*Arqueología mexicana*, 2006).

En el *ekuaro* o solar p'urhépecha es la mujer la que comienza con la apreciación estética a partir del aprecio por la naturaleza, pues no se trata de apreciar la belleza, sino *aprender* a hacerlo. Con el propósito de explicar éste propósito de ¿En qué radica la belleza de la naturaleza?, incluyo un texto de Eduardo Galeano: "La función del arte":

> Diego no conocía la mar. El padre, Santiago Kovadioff, lo llevó a descubrirla.
> Viajaron al sur.
> Ella, la mar, estaba más allá de los altos médanos, esperando.
> Cuando el niño y su padre alcanzaron por fin aquellas cumbres de arena, después de mucho caminar, la mar estalló ante sus ojos. Y fue tanta la inmensidad de la mar, y tanto su fulgor, que el niño quedó mudo de hermosura.
> Y cuando por fin consiguió hablar, temblando, tartamudeando, pidió a su padre:
> –*¡Ayúdame a mirar!*

Las flores cultivadas en el solar son la primera experiencia que los habitantes de la comunidad tienen del valor estético de la naturaleza. Las mujeres han desarrollado habilidades para cultivarlas a pesar de las condiciones climáticas poco propicias, son parte del orgullo de las familias y enriquecen la vida de quienes las aprecian y procuran, pues como todos sabemos, la belleza no es espontánea. Caspar David Friedrich (1818) en su obra pictórica *El caminante sobre el mar de nubes* nos enseña a contemplar la belleza natural.

Otro tanto hace la enseñanza a través de la contemplación de la naturaleza en la vida cotidiana, por ejemplo, cuando la madre ayuda al niño a comprender la belleza que ofrece cada planta y cada flor va ampliando su sentido estético, le va proporcionando un recurso para el disfrute de la vida y todos sus placeres y, al mismo tiempo, va estableciendo un vínculo de respecto y de cuidado a todos los seres vivos y no vivos que nos rodean, y son parte del territorio que habitamos, lo anterior es base importante de la educación ambiental.

La contemplación constituye un comportamiento humano primordial, nos dice Agnes Héller, aparece dondequiera que la relación con la naturaleza no sea *pragmática*:

> El pastor que mira el cielo estrellado, no puede ni debe hacer nada con las estrellas: son bellas, forman figuras extrañas, suscitan interés, temor reverencial, estupor. Les da un nombre y distingue las constelaciones. Aprende a observar algo que no usa y a experimentar placer frente a algo que no consume. A partir de esta observación, de la que encontramos huellas en diversas representaciones mágicas, se llega después de un largo camino a descubrir la belleza de la naturaleza (Héller, 1977: 296Quizá por ello-297).

Quizá por ello, en los solares o *ekuaros* de Cherán se cultiva una gran cantidad de flores distintas, muchas de ellas han sido traídas a esta tierra y se han adaptado. Las flores guardan diversos significados dentro de la cultura. Por una parte, están ligadas a los rituales ya que en todos los altares se colocan para cualquier celebración, pero también son inspiración para canciones y poesías, forman metáforas dirigidas a las mujeres amadas que las representan, pero, sobre todo, forman parte de la vida cotidiana de la comunidad decorando las entradas de las casas y los solares.

De las flores más cultivadas en Cherán están los geranios y malva geranio, resultan muy atractivas, tanto por su resistencia a las bajas temperaturas del invierno en la Meseta como por la gran variedad de colores y combinaciones que tienen, cualidad por la que son preferidas en algunas otras regiones del país, su forma y esplendor de una manera excepcional (Lughillin, 1962: 124).

Las flores presentes en los rituales de la comunidad

Parte fundamental de los rituales son las flores que acompañan a los muertos durante los velorios y el entierro, como señal del amor que se les guarda y la espera de que sigan siendo parte de la vida. Una de las celebraciones más conocidas de nuestro país es la celebración mesoamericana del Día de Muertos, cuando se espera el regreso de los muertos y se les celebra de diferentes formas. En Cherán, el 1ro y 2do de noviembre se adornan panteones y casas en espera de la llegada de quienes ya fallecieron y para estos adornos se usa la flor de *Tiringuin (p'urhépecha)* o cempasúchil (náhuatl) que es abundante en esta época y que actualmente se cultiva con este fin y se distribuye ampliamente en mercados y plazas. Estas flores pueden ir solas o en ramos acompañados de nubecilla y también con flor de obispo, por su característico color rojo

intenso, aunque en Cherán lo que más se acostumbra son el *tiringuin* y la nubecita, con ambas se adornan las tumbas.

La fiesta más importante de la comunidad es la de los Oficios, en la que se hace honor a la naturaleza y la fertilidad. Se realiza cuando llega la época de lluvias y se conoce como "*Kuinchekua Cha´nantskua",* en ella las orquídeas logran destacar en las *katarakuas* con las que se trae del bosque lo más representativo y apreciado, como ramas de pinos, los panales abejas y animales del bosque. Las orquídeas, en abundancia en esa época, embellecen el baile que se hace desde los cuatro barrios hasta la plaza central y ahí generan un maravilloso espectáculo que puede durar hasta el amanecer. Las flores sobre los panales, sombreros y algunos otros elementos son fundamentales en esta celebración (entrevista con Rebeca Cucue).

Las estructuras con los panales, los animalitos del bosque y las flores suelen ser muy pesadas por ello se van turnando en grupos de hasta cuatro hombres para cargarlas e ir bailando hasta el centro del pueblo en donde siguen bailando alrededor de la plaza, pues ahí se pone un mercado con venta de productos que para esa fecha deben ser en miniatura, las personas mayores todavía conservan la costumbre de intercambiarlos por puños de sal. También con flores se adornan los sombreros de los músicos de banda y flores son dos de los elementos que hacen la fiesta, la comida y la bebida, que para ese día es *charape*.

De igual manera durante la celebración de la fiesta patronal, el 4 de octubre, las flores están presentes en el decorado que se hace de la imagen del Santo Patrono de Cherán con girasoles y rosas rojas, las participantes en la procesión llevan veladoras y gladiolas y van acompañados de una banda.

También hay una comisión de barrios que en esta celebración se encarga especialmente del adorno floral que se coloca al frente de la iglesia y que cubre toda la fachada principal hecho de flores naturales que dibujan alcatraces de gran tamaño a ambos lados del acceso principal, y con otros materiales simulando flores gigantes rosas y azules, algunos pájaros y la referencia al barrio responsable de la decoración. Al interior de la iglesia, con flores de muchos colores, amarillas, blancas, rojas, rosas se enmarca el nicho de San Francisco y el altar principal.

Cuando una persona fallece en Cherán se hace una cruz con flores, después del velorio y sepultamiento de la persona, la cruz se coloca en el lugar donde serán los nueve rosarios durante 9 días. El último día se levanta la cruz, se pone el *huinumo* en todo el piso donde permanece la mesa adornada con flores y se reza el último rosario, que entonces recordara a todos los ancestros de los que se guarde memoria. Las velas permanecerán encendidas hasta el final y los familiares más cercanos las apagarán con una flor. Las flores también están presentes en el canto y en la poesía de la comunidad.

En las hermosas *pirecuas* (canciones tradicionales p´urhépecha) las flores son metáforas de amores que se recuerdan y se extrañan han sido y sigue siendo cantadas en las comunidades p´urhépecha.

También en la región p´urhépecha se hacen concursos para elegir a las mujeres más hermosas de esas tierras, como el conocido evento de la Flor más bella del Ejido de Xochimilco en la Ciudad de México.

Por último, quiero mencionar que las flores forman parte del decorado de la ropa tradicional de la comunidad, en los *huanengos* y en los delantales que usan las mujeres, las flores embellecen su vestido, aunque generalmente se les ve en días de fiesta y en los días comunes visten con ropas ordinarias de occidente.

Las flores cultivadas en el solar son la primera experiencia que los habitantes de la comunidad tienen con la belleza y su uso en los ornamentos de fiestas y celebraciones de la comunidad. Las mujeres han desarrollado habilidades para cultivarlas a pesar de las condiciones climáticas poco propicias, son parte del orgullo de las familias y enriquecen la vida de quienes las aprecian y procuran.

Conclusiones

La crisis civilizatoria y los estragos producidos por el sistema económico capitalista que arrasa con toda riqueza llevó a los pueblos a actuar en defensa de sus territorios, de sus vidas, de su tradición y su cultura; en este accionar las mujeres han participado de forma decidida, lidereando en ocasiones, estos movimientos.

Cherán es un caso emblemático, pues las mujeres en todos los escenarios, tanto el público como el privado, en la lucha y en la toma de decisiones, en la conservación de la cultura y la recuperación de la tradición

El trabajo de investigación realizado nos llevó a comprender cómo los saberes subordinados de los pueblos originarios contenían otra visión sobre la construcción del conocimiento, donde las mujeres, doblemente oprimidas, doblemente subordinadas e invisibilizadas permanecen frecuentemente ignoradas como productoras de conocimiento y como generadoras de una cultura de conservación de la naturaleza. Por ello, recurrí a las epistemólogas feministas para explicar cómo los saberes de las mujeres habían sido negados y de cómo los temas que interesaban a las mujeres no eran de interés de los productores de conocimiento científico. Retomando la perspectiva y metodología de las feministas anticoloniales (Decoloniales, descoloniales, poscoloniales), pude hacer visibles a las mujeres y sus saberes, rescatar sus conocimientos y poder revalorizarlos en las prácticas de crianza, educación, cuidados de hijos, nietos, sobrinos, en fin de todos aquellos a los que cuida y educa hasta convertirlos en integrantes eficientes en sus comunidades y que a través las primeras lecciones para aprender a vivir en colectividad y en armonía con el ambiente, haciéndolos parte de esos pueblos que habitan en los hábitats y nichos ecológicos mejor conservados del planeta.

Se analizó y argumentó porque el solar es un espacio, preponderantemente, femenino, considerado como una extensión de la vivienda, y son las mujeres quienes lo construyen y conservan. El solar se presenta como el primer espacio de contacto con la naturaleza que tiene un ser humano dentro de la cultura de Cherán, siendo las mujeres las mediadoras en el proceso de construcción del vínculo con la naturaleza.

Lo anterior no debe ser interpretada como que la Educación Ambiental debe ser puesta exclusivamente en manos de las mujeres, pues ya bastante tienen las mujeres en las sociedades occidentales que les imponen el trabajo de los cuidados bajo el argumento del amor maternal o nombrado como amor hacia los padres, los hijos, al marido y cómo desde esa condición, los trabajos de cuidado quedaron como trabajo invisible, no pagado, pero sobre todo no reconocido. Varias autoras feministas han analizado y profundizado en este tema del trabajo doméstico no remunerado, que además de mantener una relación desigual entre mujeres y hombres, ha sido de sustancial ganancia para el sistema capitalista.

Las prácticas de cuidado, de nosotros y nosotras, los otros y la naturaleza, parafraseando a Leonardo Boff, tendríamos que integrarlas a la vida diaria de hombres y mujeres en todos los escenarios posibles, si es que queremos prolongar la vida en la tierra. Es ante todo cuidarnos, cuidarnos a nosotros, a los otros y a la naturaleza como uno solo. Se trata de una estrategia que elude el pago del gasto de energía que implica la educación y sobre todo valorizar a la naturaleza como parte de la humanidad, ser parte de ella y en ella. Hoy el cuidado empieza a ocupar un lugar importante en nuestra reflexión, pero ha sido sobre la base de las necesidades del sistema. Se ha convertido en un imperativo para los creadores de políticas una vez que las mujeres se integraron al trabajo asalariado.

Una manera de contribuir a la despatriarcalización es reconocer, visibilizar, y revalorizar la participación de las mujeres en la conservación de la vida. Las mujeres p´urhépecha son expertas en el cuidado de la vida. Por ejemplo, en la comunidad de Cherán donde siempre ha habido problemas con el agua (estrés hídrico), las mujeres al cuidar sus solares han experimentos diversas formas de cuidado del agua. También han sido las encargadas de la salud de sus familias, y de la alimentación, el vestido, la conservación de sus tradiciones y costumbres. Actualmente, las mujeres dirigen ceremonias importantes en la comunidad y, por supuesto, participan de las fiestas en las que se distribuye la riqueza evitando la desigualdad. Podríamos decir que la fiesta y el consumo colectivo (además de la producción colectiva) impiden que la avaricia se

apodere de ellos y también impiden la acumulación de excedentes que acelera el proceso de enriquecimiento de unos sobre otros.

Por ello, en este trabajo se visibiliza el conocimiento presente en los solares y donde las mujeres son las protagonistas, preservando estos saberes. En realidad, tienen una gran riqueza cultural, en conocimientos, en sabiduría, en generosidad porque tienen una tierra común y pertenecen a una comunidad que les da identidad y les permite la reproducción de la vida. Son también mujeres autónomas y dueñas de sus territorios, de lo que han aprendido a llamar naturaleza: el viento, el agua, el fuego y la tierra y todo lo que la habita.

Otro elemento que destacar en la generación de conocimientos en el solar fue el vínculo con la afectividad, aspecto esencial de la vida que muy tempranamente fue expulsado del conocimiento científico con el argumento que filtraba subjetividades que estorbaban la pretensión de objetividad. Sin embargo, en Cherán la afectividad domina todos los quehaceres de la vida cotidiana, porque se ama y se cuida la vida, a los hijos y a la familia, con ese mismo amor se cuida el agua, el bosque, las plantas y los animales, pues justamente los sentimientos son el primer vínculo con la madre tierra. Un vínculo de admiración y respeto, de profundo agradecimiento por los bienes de los que provee a sus habitantes. En los rituales se le reconoce y se le agradece con el cuerpo y con los sentimientos (bailando) y con la espiritualidad (bailando mientras se reza).

Coincido con Omar Giraldo e Ingrid Toro, de que la única respuesta efectiva ante la catástrofe ambiental de nuestro tiempo, es una revolución que, además de insistir en la transformación radical de las relaciones materiales, político-económicas y tecnológicas del conjunto de la sociedad, atienda la dimensión afectiva, sensible y sintiente de nuestro estar en el mundo:

[…] que reincorpore la potencia del cuerpo, y que ponga en primer plano la sensibilidad, los sentimientos, las emociones, la estética y la empatía. Sin el campo afectivo, no podremos entender estos tiempos de grave peligro, ni los profundos problemas de sentido del habitar contemporáneo. Tampoco podremos comprender las estrategias de poder que se ciernen sobre los cuerpos humanos en esta civilización en

colapso, ni las puertas afectivas que requerimos abrir para aprender a habitar amorosamente en el mundo (2021: 11).

La investigación muestra la diferencia entre las culturas que cuidan y las que devastan, entre las que la habitan o la dominan. Las compañeras de la comunidad de Cherán con las que he mantenido una amistad entrañable desde hace varios años me ayudaron a profundizar en la reflexión afectiva de habitar la tierra, que había desarrollado con mi madre cuando contábamos con apenas unos metros de jardín en la que cultivábamos margaritas y claveles al frente de la pequeña casa de la familia haciendo el espacio de nuestro habitar hermoso. En Cherán, con su guía y acompañamiento, limpiamos camas para el cultivo sin pesticidas y sin agroquímicos en el espacio entregado por las autoridades comunitarias al grupo de mujeres que forma la cooperativa Sesï Pikuarherani, vi crecer las plantas con propiedades curativas, aprendí a reconocerlas y a saber el momento de en qué son más útiles para la elaboración de medicamentos y a valorar el cultivo del maíz que en los primeros años se sembraron en esa tierra, pero, sobre todo, me permitió reencontrarme con el amor a la tierra, con la esperanza de cosechar alimentos y medicina necesarios para la vida con formas sustentables que además ofrecen alternativas para el equilibrio de los procesos de cambio en los climas.

También con su cálida compañía asistimos al bosque para la recolección de plantas no domesticadas. Imelda Campos (Melita) nos enseñó en donde encontrar las plantas necesarias para la elaboración de productos de uso común en la medicina tradicional. En los recorridos todas hablaron del cuidado del bosque, de la relación de la comunidad con esa tierra extensa de pinos y otras coníferas que rodea a la misma, que les da madera, hongos, plantas, es decir, de la madre tierra por la que lucharon hasta conseguir la seguridad en su territorio y la autonomía política necesaria para seguir habitándolo desde hace miles de años, como se muestra en los escasos registros que se tienen de los p´urhépecha.

La inclusión de la afectividad en el habitar que se muestra con la naturaleza, también lo hacen con los humanos, pues fue el acogimiento lo que me permitió conocer su vida, su esfuerzo, su quehacer cotidiano. Al llegar a Cherán encontré empatía en

quienes han sido mis amigas y maestras del cuidado ambiental, permítaseme referirme primero al cuidado y después a la educación porque primero se hace y después se enseña como intentamos mostrar en el presente trabajo. Es en la práctica de la vida donde surge el cuidado y es el cuidado el que permite la vida. Fue ese el momento de reconocer la aportación que las mujeres hacían al sostenimiento de la vida y no es que los cuidados no puedan ser realizados por hombres y por mujeres, sino que habían sido parte de los roles asignados a las mujeres de manera casi exclusiva. Lo importante es que las mujeres han realizado este trabajo por asignación o elección de manera casi universal y como una extensión natural de la maternidad y la crianza. Esto ha sido más ampliamente abordado en otros segmentos de este trabajo. El cuidado debe ser uno de los pilares, quizá el más poderoso de los pilares de la reflexión que atañe a la Educación Ambiental.

Pero nada de esto sería suficiente sin la incorporación de la espiritualidad que Silvia Marcos atiende de manera profunda y clarificadora. Podría hablarse de esta espiritualidad indígena como de cosmos o vivencias fincadas en la fluidez de los contrarios.

La espiritualidad es, ante todo, un conjunto de prácticas encarnadas con su correlato de presencias comunitarias compartidas en donde se expresa la identidad colectiva de los pueblos. Es la fuerza comunal que retroalimenta el contacto con la tierra afirmando éste estar aquí junto al agua, o en la cima de la montaña, y resurge también al interior de las cuevas sagradas. La espiritualidad indígena no es una serie de ejercicios individuales, mentales, silenciosos, meditativos en aislamiento. Acontece en un cuerpo que es poroso y dúctil, que engloba al cosmos fundiéndose en él. Es una visión cósmica que vincula en fluidez a los seres todos de la tierra: humanos y no humanos y que al expresarse revive la tierra y a los colectivos que en ella viven:

[…] Cada cual, en su lugar en el cosmos, cada quien, en su espacio compartido, inmersos en el todo colectivo. Esta ceremonialidad expresa la interdependencia del ser humano con su entorno y con cada uno de los demás celebrantes. Su inserción vital en la tierra, el firmamento, (cielo), el agua, los vientos. Nada le es ajeno y esta fusión cósmica

es perceptible colectivamente y se vive en las celebraciones. Así, hablamos de una práctica comunitaria colectiva, sonora, encarnada, móvil, gestual a través de la cual se interconectan todos los elementos de la naturaleza, del territorio. Es en donde se fortalecen los lazos del vivir comunal y se reviven los vínculos con cada uno de los elementos de la naturaleza: tierra, sol, luna, agua, viento (Marcos, 2014: 5).

También hay que destacar el tema de la práctica y la teoría, porque las mujeres han construido el conocimiento en la práctica y es apenas lo que estamos teorizando. Algunos de los elementos visibles de la sistematización de las prácticas observadas y de las largas conversaciones con las integrantes de la cooperativa Sesï Pikuarherani (que no entrevistas), porque todas y todos los presentes dan su punto de vista, además de la convivencia e intercambio con muchas integrantes de la comunidad puedo decir que hay elementos que enriquecen la reflexión como Educadores Ambientales.

1. El vínculo personal entre el trasmisor y el que recibe el saber ambiental. El saber ambiental tiene el valor de lo aprendido en casa, en un ambiente de calidez y buen trato, que no se da en el sistema educativo institucionalizado. En los solares p'urhépecha los padres se dirigen a ellos de formas convincentes, y los hijos aprecian los consejos de los padres y sus enseñanzas. En este caso de las mujeres de la familia porque son ellas las que permanece más tiempo al cuidado y la crianza.

2. Relación entre la enseñanza y el aprendizaje. El conocimiento ambiental que se da en los solares invierte los componentes de enseñanza-aprendizaje, pues sus prácticas, como se explicó en el capítulo dedicado a la educación, el papel central lo tiene el aprendiz, porque en ese escenario de vida cotidiana, se aprende por gusto, por identidad, por sentirse y ser parte de una comunidad y se aprende por amor y desde el amor. Aprender, en este contexto, es experimentar hasta obtener resultados con el acompañamiento de una guía, y después seguir aplicando y aprendiendo a través de la experiencia. Intercambiando con las pares, padres, abuelos y abuelas. Con las comunidades en actividades colectivas, etc.

3. El momento oportuno para apropiarlo. En la comunidad de Cherán, el aprendizaje ambiental es muy temprano en la vida. No hay que esperar a que los niños sean “mayorcitos” y vayan a la escuela para que aprendan que a las plantas hay que respetarlas, que tienen un valor, que tienen poderes para curar o nutrir, que tienen espíritu.

4. El escenario. Este aprendizaje se hace en el tiempo de la vida cotidiana (muchas veces desvalorizado) y en el espacio que rodea la vivienda, el traspatio o ekuaro y mediado por las especialistas en el cuidado, las mujeres. No es obligatorio, no pasa por pruebas o evaluaciones, no se aprende para pasar o acreditar una materia o pasar un examen, se aprende porque es útil, porque es importante saber para resolver situaciones de la cotidianidad. El contacto primero con la naturaleza se hace en este nicho construido pero que reproduce la complejidad de la naturaleza. No es el espacio ordenado de un jardín, es un espacio en donde se conviven plantas y animales y es un espacio un tanto caótico. Es un espacio diverso y complejo en el que se interactúa, donde se tiene contacto con la tierra en todas sus manifestaciones de vivos y no vivos, de humanos y no humanos.

5. El contenido del conocimiento. El conocimiento ambiental es complejo, es un conocimiento de la vida cotidiana, que incorpora emociones, percepciones y habilidades, además de razonamiento y tiene la cualidad de normar la acción de quienes lo poseen. También, fomenta valores como la humidad, el respeto y el agradecimiento por poder usar y consumir lo que la madre tierra da para la conservación de la vida.

6. Vinculación ser humano-naturaleza. El conocimiento ambiental no es una parcela separada del resto de la cosmovisión, por el contrario, se integra a ella. Como el ser humano se sabe parte de ella y no su dueño, entiende que aquello que la afecta, también afecta su vida, la de su comunidad, la de todos los seres que forman parte de su universo. De manera que aquello que incorpora como saber ambiental está vinculado con el saber social. Así saber comportarse adecuadamente en la sociedad es parte del saber comportarse con el entorno.

7. Permanencia del conocimiento. El saber ambiental es un conocimiento duradero, forma parte del acervo con el que la persona guía su vida y va en crecimiento conforme su experiencia se va ampliando. No es un saber efímero que se apropia en una escuela para obtener unos cuantos créditos, es un legado, es una herencia cultural.

Por último, de esta comunidad y de manera particular de sus mujeres, podemos aprender, espero que no sea muy tarde, a criar a nuestros hijos sin temer a la naturaleza, amándola y respetándola porque somos parte de ella y ésta de todas y todos. El ser humano que ha aprendido a ver el éxito en el dominio y el control de su entorno, puede admirar al mundo, se sabe rico porque goza del privilegio de vivir entre la hermosura de un bosque que huele a pinos, en donde encuentra alimentos y medicinas, madera para construir sus casa y leña para calentarse, así lo ha hecho durante miles de años sin comprometer la vida de nuevas generaciones y así podría seguirlo haciendo si no le arrebatan el último vestigio de su territorio, de su tradición y de su sabiduría.

Los Educadores Ambientales también tenemos esa misión, contribuir a que se conozca esta cultura de la comunidad p'urhépecha y aprender a habitar nuestro territorio como una nación multicultural, para que emerja el natural vínculo de los humanos con la madre tierra.

No sé cuánto he logrado transmitir de lo aprendido, tampoco estoy muy segura de cuánto podríamos hacer en nuestras ciudades y entornos tan enfermos con estos aprendizajes, no sé si es posible reproducir algo cuando nuestras formas de vida son tan diferentes y están marcados por una visión radicalmente opuesta, pero sé que esta experiencia cambió mi vida por completo, mi manera de ver al bosque, a mi propio cuerpo, a la colectividad y a la necesidad de ser parte de algo, de un colectivo, con quien pueda tener amores y prácticas compartidas, por ello mi más profundo agradecimiento a Melita, a Luz, a Consuelo, a Isabel, a Irma, a Chela, a Inés, a Rebe, a Lupita y las compañeras que ya trascendieron a otro plano Esperanza y Salud.

Bibliografía

Aguado, C. (1988). “Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en México contemporáneo”, Tesis Doctorado en Antropología, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Alarcón, Cháires (2009). *Etnoecología de los indígenas p´urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*. UNAM, CIEco, Morelia, Michoacán.

Alarcón, Chairés (2016). “Saberes paganos: epistemologías otras desde los pueblos indígenas”. Congreso Mundial por el Pensamiento Complejo. Los desafíos en un mundo globalizado. París, 8 y 9 de diciembre.

Amézcua L. y Sánchez D. (2015). *P´urhépecha. Pueblos Indígenas de México en el Siglo XXI.* Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas ISBN 978-607-718-042-5/P´urhépecha ISBN 978-607-718-040-1/

Aparecida de Godoy (2013). *La Crítica de la Razón y del Dominio en Val Plumwood y el Feminismo Ecológico Crítico.* España, Ediciones Universidad de Salamanca y Cíntia Aparecida de Godoy. 1ª Edición.

Argueta, A. (2008). *Los Saberes P´urhépecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza*, Morelia, UNAM, UMSNH, PNUMA, JP, Gobierno del Estado de Michoacán y Universidad Intercultural Indígena de Michoacán.

Arrunda, A. (2010). “Teorías de las representaciones sociales y teorías de género”. En Blazquez, Flores y Ríos (Comp.). *Trayectorias y desafíos del feminismo en la UNAM, una mirada colectiva.* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, D.F.

Barra, E. (1987). “El desarrollo moral: una introducción a la teoría de Kohlberg”. En *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 19, núm. 1. Fundación Universitaria Konrad Lorenz Bogotá, Colombia.

Baschet, J (2018). *Rebeldía, resistencia y autonomía. La experiencia zapatista.* México, Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.

Beals, R. (1992). *Cherán un pueblo de la Sierra Tarasca*. México, Colegio de Michoacán A.C.

Benadiba L. y Plotinsky D. (2001). *Historia Oral. Construcción del archivo histórico escolar. Una herramienta para la enseñanza de las ciencias sociales*. Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas.

Bermúdez, M. *et al*. (2005). *El diálogo de saberes y educación ambiental.* Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Boff L. (2002). El *cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Madrid, Editorial Trotta (Estructuras y Procesos).

Bonfil, Batalla (1987). *México profundo: Una civilización negada.* México, Grijalbo/ Consejo Nacional para las Cultura y las Artes.

Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, Editorial Anagrama.

Capra, F. (1998), *La trama de la vida*. Barcelona, Editorial Anagrama.

Coulon, A. (1988). *La Etnometodología*. España, Ediciones Cátedra (Teoremas).

Cruz, A. Herrera, J. Valverde, B. y Segura, P. (s/a). “Etnoagronomía, tecnología agrícola tradicional y desarrollo rural”. En *Revista de Geografía Agrícola* (55), 77-83.

Díaz Barriga, F. (2020). *Enseñanza situada. Vínculo entre la escuela y la vida*. Mc Graw Hill.
Dimas, B. (2018). *Tsinajpiriicha. Sïpiaata Tsinajepekua. Plantas y prácticas medicinales de los p´urhépecha.* México, Dirección General de Culturas Populares.
Duvelle C. (2011). *Tradición oral y transmisión del Patrimonio Cultural Inmaterial*. UNESCO.
Estrada Erick (2009). "Plantas medicinales: un complemento para la salud de los mexicanos". En *Revista Digital Universitaria*, UNAM. Vol. 10. No. 9.
Favela, M. (2014). "Ontologías de la diversidad". En Millán Margara. *Más allá del feminismo, caminos para andar*. México, Red de Feminismos Decoloniales.
Federici, S. (2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Edición: Mario Sepúlveda Sánchez Traficantes de Sueños.
Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México, FCE (Popular).
Franco, A. Ramírez, B. Cruz, A. Sangerman, D. Juárez, J. y Ramírez, G.V. (2016). "El ekuaro: un sistema agroforestal tradicional michoacano". En *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, Núm. 16 especial.
Gallardo, R. (2004). *Medicina Tradicional P´urhépecha*. México, Colegio de Michoacán y Universidad Intercultural de Michoacán.
Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Barcelona, Anthropos Editorial, México, UNAM, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias y Humanidades, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala, ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México, UACM.
Gildardo, O. y Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. México, El Colegio de la Frontera Sur y Universidad Veracruzana, Chetumal, Quintana Roo.
Gonzáles, R. (2016). "Sistema de Alimentación de la Comunidad P´urhépecha de Cherán: Un enfoque a partir de la etnobiología evolutiva". Tesis Maestría en Estudios Mesoamericanos. México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras e Instituto de Investigaciones Filológicas.
Gough, A. (2003). "El poder y la promesa de la investigación feminista". En *Revista Tópicos en Educación Ambiental,* 3 (9) 7-23. Mundi Prensa México, Secretaría de Medio Ambiente, Recursos Naturales y Pesca, Centro de Educación y Capacitación para el Desarrollo Sustentable, UNAM.
Harding, S. (2002). "¿Existe una metodología feminista?". En Bartra E. *Debates en torno a una metodología feminista*. UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género, UAM Xochimilco.
Heller, A. (2004). *Sociología de la Vida Cotidiana*. Editorial Península.
Hernández, R. y Suárez, L. (Coord.) (2008). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.* España, Cátedra, ISBN: 978-84-376-2469-3, 84-376-2469-X
Jacinto, A. (1988). *Mitología y Modernización*. México, El Colegio de Michoacán y Gobierno del Estado de Michoacán.
Korol, C. (2007). *Hacia una pedagogía feminista*. El Colectivo, América Libre.
Lagarde, M. (2015). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México, Siglo XXI, Editores. Biblioteca de Ensayo (Serie Mayor).

Lefebvre, K. (2020). “Continuidad y transformación de la organización territorial en el siglo XVI: el caso de la región de Araró-Zinapécuaro”. En *Relación de Estudios Históricos y Sociales*, Vol. 41, No.162, México, Michoacán, Zamora.

Lemus, A. (2013). “La transmisión de historia a través de la oralidad por mujeres p’urhepecha de Cherán”. En Méndez, G., López, J., Marcos, Sylvia y Osorio, C. (Coord.). *Sent -pensar el género: perspectivas desde los pueblos originarios*. México, Guadalajara, Jalisco, Red Interdisciplinaria de Investigadores de los Pueblos de México, Asociación Civil, Red de Feminismos Decoloniales.

Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Barcelona, Editorial Crítica, S.A.

Levi-Strauss (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. España, Ediciones Paidós Ibérica.

López, Austin, A. (1981). *Tarascos y Mexicas*. México, Fondo de Cultura Económica.

López, Austin, A. (2012). *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana.* México, Coedición con el INAH y CONACULTA.

López, Austin, A. y López, L. (1996). *El pasado indígena*. México, FCE/El Colegio de México (Serie Hacia una Nueva Historia de México).

López, R. (1996). *Breve historia de la imagen y su santuario*. Sin editorial

López, S. y Rodríguez, L. (2006). “Entrevista con Sherry Ortner”*.* En *Antropología Iberoamericana*. Madrid. Antropólogos Iberoamericanos en Red ISSSN: 1578-9795.

Maffesoli, M. (1993). *El conocimiento ordinario*. México, Fondo de Cultura Económica.

Marcos, S. (2011). *Tomado de los labios: género y eros en Mesoamérica*. Ediciones Abya-Yala.

Marcos, S. (2014). “Feminismo Ayer y Hoy”. En *Unisul, Tubarão*, Vol. 8, No. 13, pp. 8-29, jan-jun.

Márquez, J. (2016). *Ambonhaskakuarheparini /Caminar en el propio entendimiento*. En La Jornada del Campo, 15 de octubre. No 109.

Martínez, R. (2009). “Sobre la existencia de un nahualismo purépecha y la continuidad cultural en Mesoamérica, Relaciones”. En *Estudios historia y sociedad*, Vol. 30, No. 117, Zamora, marzo.

Martínez, R. (2009). “Proyectos de investigación: persona y universo entre los purépechas”*.* En *Históricas,* No. 85 boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM. ISSN 0185-182X “Pioneros de la antropología en Michoacán. Mexicanos y estadounidenses en la región tarasca purépecha”.

Maturana, H. y Varela (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires, Argentina, Coedición de Editorial Universitaria con Editorial Lumen.

Millán, Márgara (2011). “De la utopía emancipatoria a la diversidad de la experiencia”. En *Revista Andamios* (Feminismos, poscolonialidad, descolonización: ¿del centro a los márgenes?), Vol. 8, No. 17, septiembre-diciembre, México, UACM.

Montanaro, M. (2017). *Una mirada al feminismo decolonial en América Latina*. Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Catedra de Teología y Ciencias de la Región.

Moraes, M.y De la Torre, S. (2022). “Sentipensar bajo la mirada autopoiética o cómo reencantar creativamente la educación”. En *Creatividad y Sociedad*, No. 2, 41-56.

Moreno-Calles, J., y Toledo, V. (2013). “Los sistemas agroforestales tradicionales de México. Una aproximación biocultural”. En *Bot. Sci* (12), 375-398.

Morín, E. (1995). “La noción de sujeto”. En Fried Schnitman. *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*. España: Ed. Paidos.

Motte-Florac (1997). “Santos, humores y tiempo: El clima y la salud entre los p'urhepechas de la Sierra Tarasca (Michoacán, México)”. En Marina Goloubinoff, Esther Katz, Anna María Lammel (Ed.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Ediciones Abya-Yala Quito-Ecuador Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana, Quito-Ecuador.

Noguera de Echeverri, P. (2004). *El reencantamiento del mundo*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente-PNUMA-Oficina Regional para América Latina y el Caribe y Universidad Nacional de Colombia.

Observatorio Comunero Cherán Keri No. 2, abril de 2017.

Olivé, L. (2009). “Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”. En *Pluralismo epistemológico*. Muela del Diablo Editores, Comuna, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; CIDES-UMSA.

Palerm, J. (1997). “La persistencia y expansión de sistemas agrícolas tradicionales: el caso del huamil en el bajío mexicano”. En *Monograf. Jard. Bot. Córdoba* (5).

Paredes J. (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario. Comunidad Mujeres Creando Comunidad. México, Baja California,* La Paz, enero. Cooperativa El Rebozo.

Paredes, L., Guevara, L. y Bello, P. (2006). *Los alimentos mágicos de las culturas indígenas mesoamericanas.* México, Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica, CONACyT (Ciencia para Todos).

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, México, UAM.

Pereira, G. y Marion Forest (2022). “Las cuatro ciudades del malpaís de Zacapu, Michoacán. Un excepcional patrimonio geoarqueológico revelado por el láser”. En *Arqueología Mexicana*, Núm. 176, pp. 70-77.

Piñón, J. (2023). “La formación de maestros en Michoacán 1885-1949”. Tesis Doctorado en Historia. México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Prado, Ana. (2012). “M¨etik U (Nuestra Madre-Luna): Símbolos entorno a la Partería Tseltal”. Tesis Maestría en Desarrollo Rural. México, UAM.

Quijano, A. (2001). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Mignolo, W. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento, El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo.

Quijano, A. (2014). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO.

Revista *Arqueología Mexicana* (2006). Flores mexicanas, Volumen XIII, No. 78.

Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México, FCE.

Rogoff, B. (1993). *Aprendices del pensamiento*. España, Editorial Paidós.

Sánchez, G. (2017). *Monografía P’urhépecha: Pueblos Indígenas de México en el Siglo XXI* (Volumen 3 de la Colección). México, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. INPI

Santana, R. (1986). *Atapan: el paisaje urbano de un pueblo aguacatero* (Vol. 25), Relaciones.

Sauvé, L. (2004). “Una cartografía de corrientes de educación ambiental”. En Sato, Michéle Carvalho, Isabel (Orgs.). *A pesquisa emeducacäo ambiental: cartografías de uma identidade narrativa emformacäo*. Brasil, Porto Alegre.
Sebe, M. (1996). “Tres alternativas metodológicas: Historia de vida, historia temática y tradición oral”. En Velasco, C. (Coord.). *Historia y testimonios orales*. México, INAH, Colección Divulgación.
Segato, R. (2016). *Patriarcado: Del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital en La Guerra contra las mujeres*. Editorial Traficantes de Sueños.
Sepúlveda,T. (1988). *La Medicina entre los P’urhépecha Prehispánicos*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
Sousa, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social.* Buenos Aires, Siglo XXI: CLACSO.
Velasco, A. (2016). “Ética del cuidad para la superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeministas”. En *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad* (CTS), Vol. 11, Núm. 31, Centro de Estudios sobre Ciencia, Desarrollo y Educación Superior, Buenos Aires.
Velázquez M. y Lepe L. (2013). “Parankuecha, Diálogos y Aprendizajes: Las Fogatas de Cherán como Praxis Educativa Comunitaria. Jurhamuti”. En International Journal of Multicultural Education, Vol. 15, No. 3.
Velázquez, J. (2005). “Origen y significado del encendido del fuego nuevo”. En *Uaricha, Revista.*
Villoro, L. (1981). “Ciencia y Sabiduría”. En *Revista de la Universidad de México*.
Wenger Étienne (2001). *Comunidades de práctica. Aprendizaje, significado e identidad*. Paidós, España.

Referencias electrónicas

Andrade, V. (2019). *La teoría crítica y el pensamiento decolonial: hacia un proyecto emancipatorio post-occidental*. En Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,No. 65 (238) https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020 .238.67363
Alcalá, fray Jerónimo de (2000). *La Relación de Michoacán*, Moisés Franco Mendoza (coord.) El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán. En: http://etzakutarakua.colmich.edu.mx/proyectos/relaciondemichoacan/default.asp
Aparecida de Godoy (2022). *El dominio de la naturaleza y las ilusiones del poder: Un estudio feminista ecológico crítico*. En: http://www.researchgate.het/publication/361262414
Argueta A., Corona, E. y Hersch P. (Coord.) (2016). *El diálogo de saberes*, una *utopía realista.* UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM). Universidad Iberoamericana Campus Puebla. En: *http://ru.iiec.unam.mx › INR Saberes CRIM.*
Berger P. y Luckmann T. (1986). *La construcción social de la realidad.* Madrid, Amorrortu-Murguía. En: https://politecnicometro.edu.co/wp-content/uploads/2021/08/ *Construccion-social-de-la-realidad-Berger-Luckman.pdf.*
Castañeda, P. (2018). *El feminismo como paradigma científico*. Youtube CEIICH UNAM.

Contreras, M. y Pérez, M. (2018). “Evolución y cultura: la construcción humana del nicho”. En *Revista Ciencias*, abril-junio, Vol. 69 número 2 http://www.revistaciencia.amc.edu.mx.

Cruz R. (2012). *TSIRANN,ERAMA TSITSIKI* (Flor de *Tsirann,erama*). En:http://www.purepecha.mx

Damásio, A. (1994). El error de Descartes. www.librosmaravillosos.com

Hernández, R. (2016). *Feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el Sur del Río Bravo*. En http://www.rosalvaaidahernandez.com>

León, Portilla, M. (2017). *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes.* En http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/filosofia/nahuatl.html.

López Bárcenas (2015). “*Juchari uinapikua* fuerza y camino de Cherán”. En Periódico *La Jornada,* Suplemento La Ojarasca. https://www.jornada.com.mx›2015/09/12›ojafuerza

Lughlin (1962). “El símbolo de la flor en la región de Zinacantán. Estudios de Cultura Maya”. En *Revista Filológicas*, Vol. 2. Harvard University. http://revistas-filológicas.unam.mx>ecm>ariticle>view

Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-iesco http://lram-wn.net

Martínez M. (2003). “Epistemología feminista y Postmodernidad, Cinta de Moebio”. En *Revista de Epistemología de Ciencias Sociales,* No. 16 pp. 50-56 http://www-moebio.uchile.cl

Martínez, R. (2013). *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p’urhépecha de Michoacán.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. En http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/*cuiripu*/cuerpo.htm

Martínez, R. (2019). *Cuerpo e imagen corporal entre los antiguos p´urhépecha de Michoacán*. En http://ru.históricas.unam.mx

Mendoza, B. (2016). *Transculturalidad*. (1er Coloquio Internacional sobre transculturalidad, pensamiento y estéticas descoloniales.) UAM. En https://www.youtube.com/watch?v=LjAMCJDoxQw

Nieto, R. (2017). *“Tejocote”.* Entrevista Noticiero de la Salud, Universidad Autónoma de Chapingo.

Nieto, R. (2016). “Diversidad genotípica del tejocote en México. UACh.

Ortner Sherry B (1972). *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* http://albr.org>antropología>articulos.

Oviedo, A. (2024). *El Incario no existió*. Alteridad Escuela de Altos Estudios. http://www.alteridad.net/2024/04/27/no-existio-el-incario/

Pereira, G. (2022). *Zacapu, Cuna del imperio purépecha: la arqueología detrás del mito.* Ciclo: La arqueología hoy. En https://www.youtube.com/watch?v= h3_86Y-xNiQ

Punzo, J. (2023). *Metalurgia y Orfebrería de los Pueblos Originarios de América*. https://www.youtube.com/watch?v=-xC4gCM0v78

Rivera, T. (2016). *Indígenas americanas luchando por sus derechos en Feminismos y Poscolonialismos* (Capítulo 8). http://www.rosalvaaidahernandez.com>.

Rubin, G. (1975). *El tráfico de Mujeres, notas sobre la "economía política" del* sexo https://www.redalyc.org›

Segato Rita (2010). Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. PDF

Souza, B. (2018). *Epistemología del Sur*. Videoconferencias FCPyS, UNAM. (minuto 48.30 a 50).

Suárez, L. y Hernández, R. (2016). *Descolonizando el Feminismo. Teoría y Prácticas desde los Márgenes.* http://www.rosalvaaidahernandez.com

Toledo V. y Barrera N. (2009). *La Memoria Biocultural, La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Icaria editorial, Perspectivas agroecológicas, Barcelona. En https://www.revistas.unam.mx/index.php/cns/article/view/ 17958

Vega, A. (2008). *La pérdida del alma y la etiología de un taxón tradicional: El Susto entre los migrantes Aymara de Buenos Aires*. V Jornadas de Sociología de la UNLP, 10, 11 y 12 de diciembre, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6492/ev.6492.pdf

Anexo 1. La dualidad como principio fundante en el mundo sagrado de los *p'urhépeha*

La pérdida del primer libro de la *Relación de Michoacán* –fuente primaria esencial para conocer el origen de la cultura p'urhépecha–, cuyo contenido, al parecer, narraba la cosmovisión del mundo sagrado, lo que podría proporcionar datos sobre el principio creador dual, que otorgaba fuerza a todo el sistema de pensamiento del pueblo, de tan fuerte arraigo, que aún ahora permea la totalidad de sus vidas, ha dejado grandes incógnitas sobre la deidad creadora, presente en muchos pueblos mesoamericanos e incluso andinos.

La deidad madre de los dioses llamada *Cuerhauperi* (*Cuerauaperi, Cueravaperi, Cuerabaperi, Cuerapaperi* madre de los dioses), bien podría ser un Dios y Diosa al mismo tiempo, dada la importancia que sus rituales y ceremonia, preservados hasta la actualidad en la figura del Señor de Araró con el que fue sustituida. Sylvia Marcos (2001), en sus reflexiones sobre el género y la dualidad coloca como par a *Curicaueri* y a *Cuerahuaperi*, sin embargo, el primero es un dios de los chichimecas, mientras *Cuerahuaperi* al parecer es anterior y formaba parte de los dioses de los pueblos asentados en el lago y más allá, hasta Zinapécuaro y Araró, antes de la última migración chichimeca y la formación del señorío p'urhépecha. Parece que poco tienen en común un dios de un pueblo nómada y la más asentada, para las y los *P´urhé*, deidad de la fertilidad.

También Marcos (2001) refiere a la pareja que podrían formar *Curicaveri* y la diosa *Xaratanga,* relación que establecen otras fuentes consultadas, pero López Austin refiere en el libro *Tarascos y Mexicas* que la diosa *Xaratanga* en una diosa de los pueblos que habitaban en las orillas del lago, que eran pescadores y cultivaban la tierra, mientras que *Curicaveri* es el dios de la guerra de los chichimecas que venían del norte.

Sobre si eran dioses o diosas tampoco parece haber mucha claridad, y dado que la perspectiva androcéntrica esta tan sólidamente posicionada en el pensamiento de los españoles, quienes realizaron los registros históricos que perduran hasta la actualidad. A propósito de la imagen conservada del dios *Curicaueri* llama la atención su posición sentado con las piernas de lado, justo como se sientan sobre el suelo las mujeres. No parece un dios guerrero, aunque sus adornos con orejeras y bigotera denotan su alta jerarquía, la postura de las manos una sobre otra recargada sobre la pierna también forma parte de una postura femenina. Algunos investigadores no retoman esta imagen como referencia del dios y, más bien, sostienen que la representación de *Curicaveri* es un cuchillo de obsidiana que se guardaba en una piel de venado.

La descripción de los dioses de Jacinto en *Mitología y Modernidad* (1988), propone una organización del panteón, pero deja a *Cuerauaper*i, la madre de los dioses en un lugar secundario y coloca como dioses mayores “a aquellos que forman la base doctrinal, cultural y ceremonial de la religión. Están por encima de los demás dioses y a ellos se liga el devenir histórico del pueblo. Podemos mencionar como dioses mayores los del grupo que finalmente domina, los *uacúsecha* y que son dos: *Curicaueri y Xarátanga*” (1988:14).

López Austin (1981), nos habla de las formas entre los tarascos para aceptar a los dioses de los pueblos que se iban integrando al señorio, afirmando, que hubo fuertes conflictos entre los chichimecas y los sedentarios:

> […] fueron muchos los esfuerzos realizados por los agricultores y los pescadores para estar en buenos términos con *Hireti-ticatáme* y sus descendientes. La vía idónea fue la del culto. Si bien el culto de sedentarios y nómadas era muy distinto, las tradiciones religiosas tenían base común: coincidían los principios de la cosmovisión, y con ellos ciertas relaciones entre diversos dioses protectores… Los sedentarios aprovecharon la compatibilidad del culto para ofrecer bienes a tan poderoso dios, como lo era el de los chichimecas *uacúsechas*, y llegó el día en que se cruzaban por el camino los cazadores con leña para *Xarátanga* y los agricultores con leña para *Curicaueri* (López, 1981: 29-30).

Corresponde el componente masculino de la dualidad a los guerreros, cazadores, de temperamento fuerte, caliente: el dios *Curicaueri* y el componente femenino, a los pescadores, sedentarios, de temperamento más débil y frío: con la diosa *Xarátanga*. Aunque su origen hubiera sido diferente, finalmente logra restablecerse la dualidad y la armonía entre los sedentarios y los chichimecas.

A pesar del rango inferior dado a la deidad *Cuerahuaperi* como una diosa medianera, López Lara nos muestra el papel destacado que tenía en el panteón p´urhépecha la poderosa figura de *Cuerahuaperi,* consideraba la diosa de la fecundidad*,* que su persistente culto llevó a que los españoles la sustituyeran por la figura de un dios de caña "El Señor de Araró", porque no pudieron acabar con el ritual (López, 1996).

Era costumbre en *Araró*, cuyo nombre en lengua purépecha, significa "lugar en donde se agujeran los tarascos las orejas y las narices"; ir, precisamente a eso, a horadarse las orejas con el fin de sacarse sangre que ofrendaban a la diosa *Cuerahuaperi*, sangre que al mezclarse con el agua hirviente producía vapor y de allí toda la tradición que los primeros evangelistas vieron y no lograron entender. López Lara escribe: "En la capilla de los Mezquititos empezó el culto a la imagen del Señor de Araró. La hipótesis que vamos a exponer tiene, según creemos, bastante fundamente, dado el modo de proceder de los misioneros en algunos casos y lugares" (López, 1996).

Existía un templo de la diosa en Araró, con sacerdotes dedicados a su culto. Tan es así que la misma Relación de Michoacán nombra a uno de ellos que residía en Araró en el tiempo del rey tarasco Zuangua. En Araró, "a pesar de la prohibición que hicieron los religiosos para el culto de la diosa, no se hizo caso, y entonces, en una noche, sin que se dieran cuenta los indios idólatras, los franciscanos destruyeron la imagen de la diosa y en su lugar pusieron alguna imagen cristiana, la cual, poco tiempo después, fue sustituida por la actual, traída de Pátzcuaro. Y quedó así un santuario de sustitución: la imagen de *Cuaraváperi* fue sustituida por una imagen cristiana" (López, 1996).

Se trata de un cristo de caña, elaborado con ese material para continuar con el ritual de llevar este cristo de Araró a Zinapecuaro y después regresarlo. La pasta de caña, también conocida como *tatzingueni* está hecha con caña maíz pulverizada y revuelta con bulbos de orquídea silvestre. Los p´urhépecha dividían el año en cuatro estaciones:

tzitziquicuraransecua, hozta, naniscua y lauansqua y celebraran el inicio de la temporada de lluvias con una ceremonia este cristo.

Piezas del Museo de Pátzcuaro, Michoacán.

Cristo de maíz del Museo de Pátzcuaro, Michoacán.

La técnica con la que se hicieron los cristos de maíz, que se desarrolló en varios lugares de la colonia, pero particularmente en Michoacán incluye el uso de varias plantas, entre ellas una orquídea, nochebuena, higuerilla, y hierba mula o pata de mula (para protegerlo de polillas), combinados con el centro de la caña de maíz y cal, después, para terminarlo, se usaban varios colorantes vegetales para terminarlo. en varios lugares de Araró y Zinapecuaro, pero no se refiere nunca a una dualidad, quizá porque los españoles no podrían haber imaginado una situación semejante. Sin embargo, la dualidad sigue

presente en la vida cotidiana de la comunidad y en la explicación de muchas de las costumbres que guían la vida del pueblo p'urhépecha.

Cuerauáperi: Diosa Madre, Diosa de la tierra y de la lluvia, también llamada como "Madre Tierra, la que engendra". Relacionada con la tierra y la lluvia, es la productora de las nubes, la auxiliaban sus hijas *Thiripeme Chupi* (Nube Roja), *Thiripeme Cajeri* (Nube Blanca), *Thiripeme Xungapeti* (Nube Amarilla) y *Thiripeme Turimpten* (Nube Negra) que fueron enviadas a los cuatro puntos cardinales. Ante la ausencia de sus hijas, la sequía y el hambre se hacían presentes, a *Cuerauáperi* se la hacía responsable por no haberlas enviado. Es el vientre donde todo se genera, es la fuerza generadora que todo lo contiene, simboliza la dualidad de la vida y la muerte. Es la parturienta, la comadrona.