



**“Mujeres de fuego y lentejuelas. La dimensión temporal
del territorio vista a través de la experiencia del
madrinazgo en las mujeres p’urhépecha de Santa Fe de la
Laguna, Michoacán”**

T E S I S

Que para obtener el grado de

Maestra en Antropología Social

Presenta

Deyani Alejandra Ávila Martínez



**“Mujeres de fuego y lentejuelas. La dimensión temporal
del territorio vista a través de la experiencia del
madrinazgo en las mujeres p’urhépecha de Santa Fe de la
Laguna, Michoacán”**

T E S I S

Que para obtener el grado de

Maestra en Antropología Social

Presenta

Deyani Alejandra Ávila Martínez

Directora de tesis

María Isabel Mora Ledesma

San Luis Potosí, S.L.P.

Julio, 2025

A Rebeca, Luis Antonio, Miguel, Mica, Lalo y Wicho.

Gracias por ser manantial de

alegría y sabiduría pa' mi

y pa' esta tesis.

Mi cariño siempre está con ustedes.

Agradecimientos

A la Secretaría de Ciencia Humanidades Tecnología e Innovación (SECIHTI) por gestionar y otorgarme una beca de tiempo completo con la que fui beneficiada durante la maestría en el periodo 2022-2024.

Al Colegio de San Luis A. C. por las gestiones y la oportunidad de haber estudiado antropología social en su programa.

A la Comunidad P'urhépecha de Santa Fe de la Laguna, por la disposición para que este trabajo pudiera realizarse.

A la familia Manuel Piñón, por el recibimiento en su casa, en su familia y en sus fiestas, me siento muy bendecida de haber coincido por ustedes, *Diös meiamu*.

Índice

Introducción.....	9
Lugar de la investigación.....	9
Planteamiento del problema.....	12
Justificación	13
Objetivos de la investigación	15
Capítulo 1. La experiencia de las mujeres en el madrinazgo, un concepto articulador entre parentesco, territorio, tiempo y sistema ritual.	18
1.1. Estado de la cuestión.....	18
1.1.1. Trabajos realizados sobre Santa Fe de la Laguna.	18
1.1.2. Investigaciones sobre madrinazgo.	21
1.2. Marco teórico-metodológico.....	24
1.2.1. El madrinazgo.	30
1.2.2. El territorio	40
1.3. Metodología.....	44
Capítulo 2. Geohistoria de Santa Fe de la Laguna	48
2.1. El mural de la Tenencia	49
2.3. Ueamo-Santa Fe de la Laguna, un pueblo-hospital del siglo XVI	60
2.3.1 La trama urbana, división entre barrios.....	64
2.3.2 El Ihurixeo y la historia en el cargo del semanero	75
2.4. Siglo XIX. Las leyes de desamortización en el territorio de Santa Fe de la Laguna. 78	
2.5. Siglo XX, de la restitución de bienes comunales (1954) al movimiento de defensa del territorio (1979).....	80
2.6. 2020, El ejercicio del presupuesto directo y la paridad de género.....	95
Conclusión del capítulo.....	101
Capítulo 3. El tiempo en comunidad. Las mujeres en el sistema ritual de Santa Fe de la Laguna.	103
3.1. Un mapa del tiempo: Ciclicidad y dualidad.....	103
3.2. Tiempo religioso. Iglesia, Ihurixeo (hospital) y Juata (cerro-bosque).....	106
3.2.1. Santos de la iglesia	108
3.2.2. Vírgenes de Ihurixeo	111
3.2.3. Santos de <i>Juata</i> (cerro-bosque).....	123
3.3. El tiempo productivo. Capillas barriales, pesca, agricultura y alfarería	139

3.3.1. Capillas barriales.....	142
3.3.2. Ciclo agrícola	144
3.3.3. Alfarería	150
Conclusión del capítulo.....	155
Capítulo 4. Fuego, música y lentejuelas, el tiempo en las fiestas de la boda y las vaqueras.....	158
Introducción al capítulo	158
4.1. El matrimonio, sacramento de las alianzas	158
4.1.1. El espacio-tiempo de preparativos. La madrina y su casa.....	163
4.1.2. El espacio-tiempo de consagrar. El compadrazgo, un ritual de dulces y tabaco	171
4.1.3. El espacio-tiempo de celebrar. La fiesta	175
4.1.4. Las madrinas, vigilantes de la reciprocidad de las bodas.....	182
4.2. Las vaqueras.....	184
4.2.1 El espacio-tiempo de los barrios, el tiempo lunar y los preparativos.....	185
4.2.2 El espacio-tiempo de la <i>ch'anantskua</i> , el torito, el caporal y las vaqueras.	190
4.2.3 Lentejuelas, moños y tejana, el vestido de las vaqueras.	193
Conclusión del capítulo.....	200
Conclusiones. La dimensión temporal del territorio, una labor de madrinas p'urhépechas.	201
Trabajos citados.....	204

Índice de gráficas

Ilustración 1. Santa Fe de la Laguna, fotografía con drone mirando desde el lago hacia el Tzirate -----	10
Gráfica 1. Mapa topográfico de Santa Fe de la Laguna -----	11
Gráfica 2. Padrinos en el ciclo de vida de las personas. -----	39
Ilustración 2. Mural de Santa Fe de la Laguna -----	52
Gráfica 3. Mapa de la distribución de la población p'urhépecha en el estado de Michoacán 2010 -----	55
Ilustración 3. Bandera P'urhépecha -----	56
Gráfica 4. Mapa de barrios de Santa Fe de la Laguna -----	67
Ilustración 4. Pintura de San Sebastián -----	71
Ilustración 5. Fiesta de San Sebastián -----	71
Ilustración 6. Representación de Santo Tomás -----	72
Ilustración 7. Figura de Santo Tomás de Santa Fe de la Laguna -----	72
Ilustración 8. Pintura de San Juan -----	73
Ilustración 9. Figura de San Juan -----	73
Ilustración 10. Pintura de San Pedro -----	74
Ilustración 11. Figura de San Pedro en Santa Fe de la Laguna -----	74
Gráfica 5. Perfil Topográfico de Santa Fe de la Laguna -----	82
Gráfica 6. Terrenos ocupados por no-comuneros en Santa Fe de la Laguna antes del Movimiento -----	84
Ilustración 12. Detalle de Mural. Representación de mujeres levantando los cadáveres de los hombres asesinados en la comunidad en 1979 -----	86
Ilustración 13. Fotografía de publicación en el periódico sobre los asesinatos en Santa Fe de la Laguna -----	87
Ilustración 14. Detalle del mural en Santa Fe, mujeres resguardan el fuego del Escudo P'urhépecha -----	88

Ilustración 15. Mujeres de Santa Fe durante el sitio que tuvieron frente al palacio de Gobierno en Morelia 1979 -----	88
Ilustración 16. Cartel de invitación para el Primer Encuentro “por un nuevo arte mesoamericano” 1990 -----	89
Ilustración 17. Área de cultivo de la zona de Las Comuneras, vista hacia el lago, con el cerro de Tarerio y Tzintzunzan de fondo -----	92
Gráfica 8. Sistema de poder en Santa Fe de la Laguna a mediados del siglo XX. -----	93
Gráfica 9. Esquema del sistema de gobierno en el 2000 -----	94
Gráfica 10. Organigrama ubicado en la Oficina de la Coordinación Comunal -----	100
Gráfica 11. Climograma para el periodo 1981-2010 de la estación climatológica 16118-Santa Fe ubicada en Quiroga, Michoacán -----	104
Gráfica 12. Esquema para representación del tiempo cíclico en Santa Fe de la Laguna----	105
Gráfica 13. Celebraciones religiosas en la Iglesia de San Nicolás de Bari en Santa Fe de la Laguna -----	110
Ilustración 18. Botija para el día de san Pedro -----	115
Ilustración 19. Mujeres haciendo una palma en el Ihurixeo -----	116
Ilustración 20. Palmas en el nicho de la virgen en el Ihurixeo -----	117
Ilustración 21. Caldo de pescado rojo, comida del Ihurixeo -----	118
Ilustración 22. Alimentos ofrecidos en la noche de La Última Cena -----	120
Gráfica 14. Celebraciones con relación al Ihurixeo de Santa Fe de la Laguna -----	122
Gráfica 15. Celebraciones religiosas en Juata (Cerro-Bosque) de Santa Fe de la Laguna--	125
Ilustración 23. Altar a <i>Tata Misou</i> , ubicado al interior de su capilla -----	126
Ilustración 24. Ceremonia de cambio de carguero Tata Miso -----	127
Ilustración 25. Coronas de pan -----	128
Ilustración 26. Altar al interior de la capilla en el Cerro del Tzirate -----	130
Ilustración 27. Palo encebado en el atrio de la iglesia en Santa Fe de la Laguna -----	137
Gráfica 16. Tiempo productivo. Capillas barriales, pesca, agricultura y alfarería -----	141

Gráfica 17. Usos del maíz según su color -----	145
Ilustración 28. Tractor usado para siembra en el llano -----	147
Ilustración 29. Manojos de hojas de maíz para tamales -----	148
Ilustración 30. La siembra en el llano de las comuneras -----	149
Ilustración 31. Banco de extracción del barro -----	152
Gráfica 18. Ciclos y temporadas de bodas en Santa Fe de la Laguna en 2023 -----	160
Ilustración 32. Escultura que se coloca en las tumbas de las personas que fallecen siendo “muchacha” o “muchacho” -----	162
Gráfica 19. Elementos tradicionales de una casa en Santa Fe de la Laguna -----	164
Ilustración 33. K'eriru en fiesta de San Pedro -----	165
Ilustración 34. Ahijadas y familiares de la señora Micaela Piñón preparando tamales ----	166
Ilustración 35. Familiares afuera de la iglesia después de la misa -----	173
Ilustración 36. Regalos de las madrinas en el altar de la casa de los papás de la novia ----	180
Ilustración 37. Regalos de las madrinas para la novia en el altar de la casa de los padrinos del matrimonio -----	181
Ilustración 38. Novia con los regalos de sus madrinas -----	182
Ilustración 39. Maringüia (izquierda) y Tare ambakiti (derecha) bailando -----	187
Ilustración 40. T'arhétskua vestidos de sembradores en la plaza -----	188
Ilustración 41. Niños y jóvenes T'arhétskua en el Ihurixeo -----	189
Ilustración 42. Xenchékii bailando en la plaza -----	190
Ilustración 43. Torito de la ch'anantskua o carnaval -----	191
Ilustración 44. Chicotes de xate, ortiga que usan los hombres en el baile de las vaqueras -	192
Ilustración 45. Vaqueras bailando el torito en la plaza, frente a la tenencia -----	193
Ilustración 46. Ropa de vaquera por la parte de atrás -----	195
Ilustración 47. Vaquera, esposa de un encargado del barrio de Santo Tomás I -----	197
Ilustración 48. Vaqueras en casa de uno de los jefes de tenencia bailando el torito ----	199

Introducción

Lugar de la investigación

Santa Fe de la Laguna, es una comunidad p'urhépecha, asentada en las inmediaciones del cerro *El Tzirate*¹ y el Lago de Pátzcuaro, está a la orilla del lago y a un costado del asentamiento urbano de Quiroga en el estado de Michoacán de Ocampo (Ilustración 1). De acuerdo con el censo del INEGI 2020 en esta comunidad había 5393 habitantes, 2860 mujeres y 2533 hombres. Santa Fe de la Laguna, es la comunidad con más hablantes de lengua p'urhépecha en la zona lacustre de Pátzcuaro. Esta comunidad se organiza por usos y costumbres, el Registro Agrario Nacional les reconoce más de 5 mil hectáreas como territorio comunal (ver mapa de *Gráfica 1*) y en su historia más reciente destaca el hecho de haber logrado acceder al ejercicio del presupuesto directo, logro que comparte en Michoacán con otras comunidades p'urhépechas y otomíes, quienes también han logrado lo mismo.

La presente investigación tiene su Norte puesto en esta comunidad p'urhépecha de Santa Fe de la Laguna, a lo largo del texto me propuse recorrer los paisajes, compartir las historias, las memorias, los duelos, las luchas, las alegrías, las comidas y cuantas experiencias pude ver, escuchar, registrar y reflexionar. Aunque quizá resulte obvio, es necesario decir que mi mirada aquí es parcial y exógena, no soy p'urhépecha, no crecí en ningún entorno indígena, aún no hablo la lengua y mi camino en el entendimiento de las experiencias de mujeres aún es largo, sin embargo, me he propuesto realizar investigación social con rigor y compromiso.

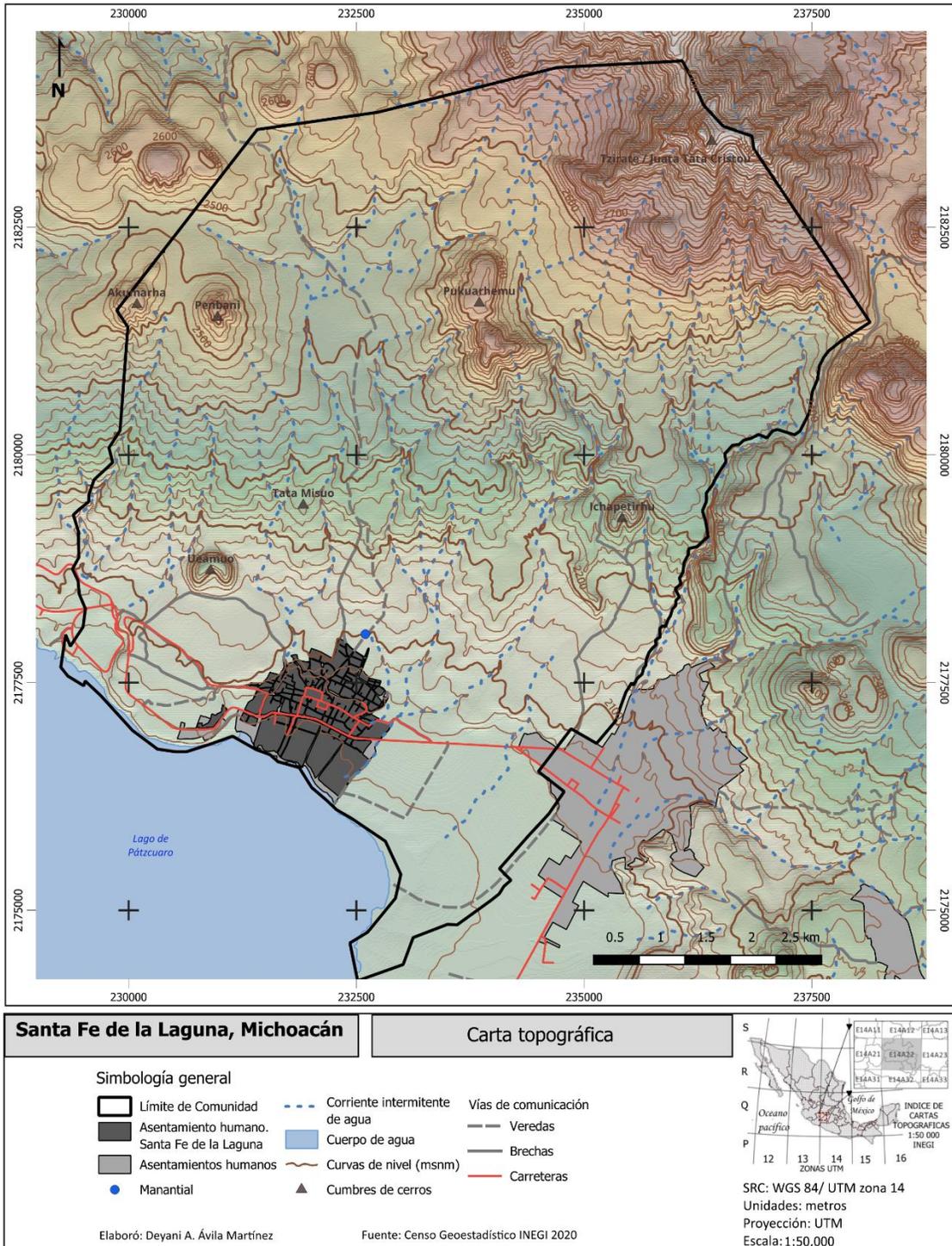
¹ La Sra. Micaela me compartió que la traducción de p'urhépecha al español de Tzirate es “el que se ve azul”. Debido a la humedad atmosférica que hay en la región por el lago de Pátzcuaro, las grandes dimensiones y la relativa cercanía del cerro, en el paisaje el Tzirate casi siempre se ve en tonalidades de color azul, de ahí su nombre.

Considero necesario y urgente que tanto los científicos como las científicas sociales nos ocupemos de poner al centro de la investigación la vida de otras mujeres, no desde el lugar de salvadoras, sino desde la acción autentica de reconocer el trabajo, las resistencias y los territorios de aquellas mujeres a las que se les dejó en una orilla de la historia.

Ilustración 1. Santa Fe de la Laguna, fotografía con drone mirando desde el lago hacia el Tzirate. Fuente: Hernández, Gerardo; Lucas (2021)



Gráfica 1. Mapa topográfico de Santa Fe de la Laguna. Fuente: Hernández, Gerardo; Lucas (2021)



Planteamiento del problema

En Santa Fe de la Laguna, como en otras comunidades p'urhépechas, la familia es la unidad principal de organización social, y el parentesco ritual es la forma de crear alianzas y obtener prestigio. En Santa Fe, la forma de parentesco más importante es el matrimonio, pues permite a los recién casados participar de la vida comunitaria, tener voz, voto y acceso al sistema de cargos. El ritual de alianza entre familias es conocido como *compadrazgo*, sucede en el atrio de la iglesia después de una misa que consagra la unión matrimonial, los hombres de los distintos grupos familiares se vuelven compadres, las mujeres comadres, los recién casados son ahijados y con ello se adquieren derechos, obligaciones y sanciones en el compromiso sagrado.

Explicar cómo funciona el parentesco ritual es importante de analizar a profundidad, no sólo por el estudio de los lugares que ocupan las mujeres en el parentesco, sino también por la relación que el parentesco tiene en la construcción de territorialidad. Esta investigación tuvo como primer interés conocer cómo las mujeres participan de la territorialidad y la gestión del territorio, con el trabajo de campo, se observó que el parentesco ritual es clave para estudiar los oficios, espacios y rituales en los que participan las mujeres y que constituyen un eje de articulación en la vida comunitaria de Santa Fe de la Laguna.

Para estudiar el lugar de las mujeres en el parentesco ritual, construí un marco conceptual, que me permitió nombrar *madrinazgo* a la relación jerárquica que mantienen las mujeres con otras mujeres a partir del rito del matrimonio. En el parentesco ritual se identificaron varios tipos de vínculos según los compromisos adquiridos, la relación entre padrino-ahijado, ahijado-padrino, ahijado-madrina, madrina-ahijada, madrina-ahijado y ahijada-madrina, sin embargo, como las relaciones y espacialidades en la comunidad son binarias y jerárquicas,

los espacios a los que yo pude acceder como mujer, joven, soltera y externa sólo fueron las relaciones de madrina-ahijada, ahijada-madrina y madrina-ahijado, por lo que quedará pendiente para otra investigación las relaciones sociales, resultado del parentesco ritual entre los hombres.

Por lo que el problema de investigación de este trabajo es la relación del madrinazgo con la construcción de territorialidad que hacen las mujeres. Esta investigación buscó reconocer la labor de las mujeres en el sistema de cargos y en los ciclos productivos, a través del madrinazgo, un concepto que engloba la experiencia de las mujeres en el parentesco ritual, el sistema de cargos y la territorialidad. Relaciones teóricas que discutiré líneas más adelante durante la exposición del marco conceptual.

Justificación

Esta investigación, que trata sobre las experiencias de las mujeres en el sistema ritual en Santa Fe de la Laguna encuentra su justificación de ser abordada desde la antropología social por dos razones. Una deriva de la historia más reciente, la comunidad está en búsqueda y construcción del autogobierno, por lo que hacer investigación antropológica durante el establecimiento de la nueva forma de gobierno cobra relevancia. Lo otra razón es porque, considerando los cambios que están sucediendo en Michoacán y en la región p'urhépecha en pro de las mujeres y su participación a nivel político, es necesario continuar con estudios que aborden el sistema de gobierno tradicional (a través de cargos o mayordomías) en comunidades indígenas, pero realizarlo desde una perspectiva de género.

Es necesario realizar estudios desde la perspectiva de género para entender desde las mujeres el devenir de las sociedades. Scott (2003) propone usar el *género* como una categoría de análisis en la historia e historiografía, es decir, para esta autora, cuando se hace historia no solo se trata de buscar el género en lo que ya se ha escrito, sino que se debe escribir la historia a partir y desde el género. Con la consideración de que definir qué es el género, debe estar acotado en un marco de significación con sus delimitaciones culturales, espaciales y temporales, de tal forma que no sean abstractas, aisladas y anacrónicas o atemporales (Scott, 2003).

En el caso de las y los purépechas, la bibliografía muestra cómo en los textos que refieren a la historia de la cultura p'urhépecha las mujeres y sus actividades aparecen como un registro latente. Se registra qué hacen, dónde lo hacen, cómo lo hacen, pero no está analizado de una manera que se integre con las formas de gobierno, con lo político, con el sostenimiento de la vida. Al respecto del gobierno p'urhépecha, Aguirre Beltrán registró en 1953 que “la organización política actual² no incluye a la mujer en los cargos de mando, más su influencia en la economía tarasca, reguladora de la organización, es incontrastable” (Aguirre, 1991, p. 133), análisis al que se le puede cuestionar ¿cómo se puede decir que se tiene influencia en la economía, ser reguladora de la organización social y no ser parte de la organización política? para esta investigación fue importante utilizar marcos analíticos y teóricos que permitieron analizar los quehaceres y experiencias de las mujeres como parte importante de las estructuras culturales de las y los p'urhépecha.

² Hay que considerar que el texto de Aguirre Beltrán es de 1953.

De ahí la importancia de analizar la geohistoria de la comunidad de Santa Fe de la Laguna, tratando de ir más allá de sólo enunciar los espacios que han ocupado las mujeres en la historia de la comunidad, es decir, narrar desde las mujeres la historia colectiva, reconociendo que, en el transcurrir del tiempo, las relaciones significantes del poder también se han dado en la diferencia entre hombres y mujeres.

Por otro lado, encuentro que una investigación de este tipo se justifica a nivel teórico a partir de los cruces de perspectivas con las que se volvió necesario trabajar para abordar *el madrinazgo*, concepto que retomo de G. Carrasco y Robichaux (2005), para analizar a las mujeres que mantienen una relación jerárquica con otras mujeres dentro del parentesco ritual. De esa forma, se diseñó un marco teórico para hablar de las experiencias de las mujeres como madrinas, ahijadas y comadres dentro del sistema ritual y el territorio de Santa Fe de la Laguna. Las perspectivas teóricas que acompañan esta investigación están centradas en cuatro conceptos principales: madrinazgo, gobierno tradicional, territorialidad y sistema ritual.

Objetivos de la investigación

El objetivo principal de esta investigación es realizar un análisis de la experiencia de las mujeres en el sistema ritual de Santa Fe de la Laguna a través del *ser madrinas*. Es mi interés contestar la siguiente interrogante: *¿cómo las mujeres crean experiencias para participar del sistema ritual en Santa Fe de la Laguna?* Parto del supuesto de que el sistema ritual actual, articula el territorio con el ciclo productivo y el sistema de cargos, las mujeres tienen un papel activo a través del manejo del tiempo en el ciclo ritual y el ciclo de vida de las personas a través del madrinazgo, lo que influye directamente en el sistema ritual de la comunidad

En ese sentido, para lograr el objetivo general de la investigación, cubrí los siguientes objetivos particulares:

- 1) Analizar la geohistoria de Santa Fe de la Laguna desde una perspectiva de género, con el fin de conocer cuál ha sido el lugar de las mujeres en el devenir geográfica e histórico de la comunidad y situar geohistóricamente la función de las madrinas.
- 2) Describir el sistema ritual y el sistema de cargos que tiene Santa Fe de la Laguna. Esto me permitió conocer cómo las mujeres participan de la organización social, la vida comunitaria y los ciclos productivos.
- 3) Analizar la experiencia de las mujeres en la conformación del parentesco ritual a través del *madrinazgo* de las bodas. Esto resultó útil para conocer el sistema de valores, responsabilidades, premios y sanciones en la relación madrina-ahijada, lo cual se vincula directamente a la participación de las mujeres en la vida comunitaria de Santa Fe de la Laguna.
- 4) Analizar la experiencia de las mujeres en el ritual de Las Vaqueras. Esto sirvió para describir densamente el vínculo de parentesco, ritualidad, territorio y sistema de cargos que se mantiene en Santa Fe de la Laguna.

Al cubrir los objetivos particulares el texto se estructuró en cuatro capítulos. El Capítulo 1 estableció el marco teórico desde la antropología de la experiencia, que sirvió como base para todo el análisis posterior. La experiencia no se entiende solo como un evento individual, sino como un fenómeno colectivo que se construye y reconstruye a través de la interacción social y la participación en rituales y festividades. Este enfoque nos permitió examinar cómo las

mujeres p'urhépecha viven y perciben su realidad cotidiana, y cómo estas experiencias moldean su identidad y su relación con el territorio.

En el Capítulo 2, se abordó la geohistoria de Santa Fe de la Laguna, destacando cómo el territorio y los eventos históricos han moldeado la configuración actual de la comunidad. La comprensión del territorio como espacio físico y como un componente vital de la memoria colectiva y la identidad cultural, también se describieron los cambios en el sistema tradicional de gobierno y la emergencia del madrinazgo como una práctica que se integró a los cambios que tuvo el sistema tradicional de gobierno en la segunda mitad del siglo XX. El madrinazgo emergió como una práctica que permitió a las mujeres asumir espacios de poder simbólico.

El Capítulo 3 profundizó en el tiempo en comunidad y el papel de las mujeres en el sistema ritual de Santa Fe de la Laguna. A través de la observación participativa y el análisis cualitativo de entrevistas, se reveló la riqueza de significados y prácticas que entrelazan las vidas de las mujeres con las dimensiones temporales y espaciales de su entorno está en el conocimiento del tiempo ritual de la comunidad. Además, el análisis del tiempo ritual mostró una percepción cíclica y dinámica del tiempo, estructurando el calendario comunitario con los factores ambientales.

Por último, se presenta el Capítulo 4 donde exploró las fiestas de boda y vaqueras, revelando cómo estas festividades actúan como rituales festivos, a través del fuego, la música y las lentejuelas, las mujeres p'urhépecha de Santa Fe de la Laguna demuestran su liderazgo y creatividad en la organización y ejecución de estas fiestas. Las experiencias narradas por las mujeres destacaron la importancia de la participación y el concepto de experiencia en estas celebraciones.

Capítulo 1. La experiencia de las mujeres en el madrinazgo, un concepto articulador entre parentesco, territorio, tiempo y sistema ritual.

En este capítulo muestro la articulación de las perspectivas teóricas utilizadas para poder analizar la experiencia de las mujeres en el sistema ritual de Santa Fe de la Laguna. En un primer momento expongo el estado de la cuestión sobre y después el abordaje teórico, para concluir con la metodología aplicada en la investigación

1.1. Estado de la cuestión

1.1.1. Trabajos realizados sobre Santa Fe de la Laguna.

En cuanto a los trabajos de investigación que se han desarrollado en Santa Fe, el primer registro hecho con mirada antropológica es de Silvia Rendón, etnóloga de la ENAH que formó parte del Programa de Investigaciones Antropológicas entre los Tarascos, un programa que fue “una tarea de cooperación entre la Universidad de California, la Escuela de Antropología de Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Departamento Autónoma de los Asuntos indígenas” (Larson, 1992, p. 25). En su estadía en lo que llamaba la zona tarasca, entre el otoño-invierno de 1941, Silvia Rendón trabajó el tema de la alimentación en la Sierra y Cañada, publicó un texto titulado *La alimentación tarasca* (Rendón, 1946) y en el acervo histórico de la actual biblioteca del INAH, existe un registro de esta autora sobre Santa Fe, son solo dos hojas y versan sobre generalidades de la comunidad, su número de habitantes, sus oficios y breves líneas sobre lo religioso, pero me parece importante mencionarlo porque es un texto poco conocido y se trata de una mujer antropóloga.

El siguiente trabajo, fue el de Alfonso Gortaire, *Santa Fe. Presencia etnológica de un pueblo-hospital* (1971), este texto es una monografía funcional-estructuralista, que describe a profundidad Santa Fe de la Laguna a mitad del siglo XX, se tocan temas como la organización familiar, el compadrazgo, la estructura espacial de los barrios, los sistemas económicos, sociales, políticos y la cronología histórica que enlaza la vida de Vasco de Quiroga nacido en 1443 hasta 1967 con la entrada del Plan Lerma, Asistencia Técnica (PLAT), un programa de gestión del territorio para la cuenca del el río Lerma que consideraba a Santa Fe de la Laguna. Cuando se realiza cualquier trabajo académico en esta comunidad, Alfonso Gortaire es la referencia obligada, al ser un gran trabajo explicativo. Además de que varias personas en la comunidad tienen este trabajo muy presente o incluso entre sus librerías.

Como parte de un programa de estudios en etnolingüística que tenía el INAH en la década de 1980, Néstor Dimas Huacuz, un habitante de Santa Fe, realiza una tesis titulada *Forma y composición de la tierra Santa Fe de la Laguna* (1982), su objetivo central era hacer una propuesta de alfabeto para escribir su lengua, pero en el contexto de la investigación describe a detalle la forma de la tenencia de la tierra en Santa Fe. Esta tesis es relevante, porque está justo en el momento de reconfiguración del acceso a la tierra promovido por el líder político y agrario Elpidio Domínguez, pero también porque es parte del proyecto etnolingüístico en la zona p'urhépecha, que formaría a una generación numerosa de intelectuales p'urhépechas que reflexionaría su propia cultura.

En el invierno de 1987 y el verano de 1988, Eduardo Zárate estuvo en Santa Fe y unos años después publicó su libro *Los señores de utopía. Etnicidad en una comunidad p'urhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo* (2001), su texto recoge las memorias más recientes del Movimiento, pero sobre todo analiza la distribución del poder en la comunidad y los

elementos tarascos prehispánicos, que se utilizaron para crear la bandera p'urhépecha. Considero que uno de los aportes más importantes para mi investigación, es que Zárate analiza la constitución espacial de la comunidad con la complejidad de la cosmovisión de Santa Fe, partiendo del principio dual y complementario en la distribución de cargos, en la traza urbana, distribución de barrios y en los órdenes de género.

También proveniente de la ENAH, Gaspar Ceja Gonzales, realizó una investigación titulada *La influencia religiosa de Don Vasco de Quiroga, en la población de Santa Fe de la Laguna, Edo. de Michoacán* (1995), en la que se presenta la construcción de la religiosidad en Santa Fe a través de la figura de Vasco de Quiroga, también analiza la tenencia de la tierra, la lucha por las tierras comunales, entre otros eventos históricos de la comunidad.

Desde la etnohistoria, Diana Elizabeth Sánchez, realiza una tesis titulada *Entre el lago y la montaña: la socialización de la naturaleza en Santa Fe de la Laguna* (2002), al encontrar este trabajo llamó mi interés que mi primer propuesta de investigación que versaba sobre un ordenamiento del espacio no hubiese sido una mala idea, pues Sánchez profundiza en la especialización de las actividades económicas, la construcción social e histórica del espacio en Santa Fe de la Laguna, teniendo como eje rector la socialización de la naturaleza y el perspectivismo.

Con estos breves resúmenes de los trabajos sobre Santa Fe de la Laguna, se puede dar cuenta que el tema del parentesco, el territorio y lo ritual, es una línea de interés que aún no se ha trabajado para seguir conociendo la cultura p'urhépecha, por lo que el trabajo que aquí se presenta tiene un grado de innovación y apertura para ir sumando complejidad a lo que ya se ha escrito previamente.

1.1.2. Investigaciones sobre madrinazgo.

Haciendo una reflexión histórica, los análisis de parentesco se dieron sobre todo con el estructuralismo, estaban los que querían conocer la organización de la familia, teniendo como principal informante a varones, la antropóloga Margaret Meade desde la década 1930, ya advertía sobre la importancia de incluir a mujeres como informantes y reconocer las diferencias entre los géneros en el parentesco y en las otras estructuras sociales (Meade, 1961). En Estados Unidos de América (EUA), con los movimientos feministas, la antropología también se vio afectada epistemológicamente, ya para las décadas de 1970-1980 se estudiaba sobre la *antropología del prestigio de las mujeres en sociedades primitivas³ y no primitivas*, se incluían estudios sobre la participación de las mujeres en rituales, política, economía y producción, para estos estudios el prestigio de las mujeres era un fenómeno político, económico, legal e ideológico que se manifestaba con distintos matices en cada sociedad o grupo cultural, era contextual (Mukhopadhyay & Higgins, 1988). En ese contexto, en EUA se comenzó a estudiar el parentesco y el género.

Ya para la década de 1990, se trabajó en estudios que se alejaran del androcentrismo, para dar lugar a las mujeres e integrar su análisis como sujetos de estudio, esto ha sucedido en varios ámbitos de la antropología incluido los estudios de parentesco (Stolcke, 2014). Entre las varias propuestas que puede haber entre el cruce de los estudios de género y parentesco, para esta investigación se volvió relevante concentrarme en los estudios de las mujeres en el

³ En la literatura estadounidense aparece la etiqueta de sociedades *preindustriales* o *primitivas*, con ello se hace referencia a grupos de lo que ahora podríamos entender como “indígenas”, no porque sean sinónimos, sino porque en este tiempo los estudios eran evolucionistas, es decir, los que estudiaban sentían que estaban más desarrollados que las sociedades que estudiaban, aunque no fuera así.

parentesco ritual, donde se pudiera notar cómo es la relación de las mujeres que son comadres o que son ahijadas y cómo su relación sostiene el parentesco ritual, las ceremonias y la vida comunitaria.

En este contexto, Mathews Holly escribe sobre la mayordomía en la zona zapoteca, en un pueblo llamado San Miguel. En su estudio aborda los roles de género en la mayordomía como parte del sistema de cargos de los zapotecas, la perspectiva teórica que utiliza es un modelo interpretativo basado en lo público-privado, con su análisis identifica que en ese pueblo había una subordinación de la participación de las mujeres en el sistema de cargos, si bien los deberes y las tareas para cumplir con la mayordomía estaba dividida entre los hombres y las mujeres, los beneficios que podrían llegar después de cumplir con el cargo, como tener puestos civiles, solo era accesible para los hombres, pues culturalmente a las mujeres no se les permitía acceder a esos puestos (Mathews, 1985).

Para el caso mexicano, el primer texto que se convirtió en referencia obligada es la compilación de David Robichaux (2005) sobre la familia y parentesco. En esta compilación, aparece el texto de Nicole Sault (2005), que se propone demostrar cómo se entrelazan los sistemas de parentesco y el género en el sistema de compadrazgo en la zona zapoteca de Oaxaca. Ella identifica que en América Latina el sistema de parentesco es el compadrazgo, pero los estudios sobre el tema

se han reducido al estudio de relaciones diádicas entre hombres. Se asume que el hombre es el actor central y la relación gira alrededor del padrino, el compadre y el ahijado. La participación de la mujer como madrina, comadre o ahijada ha sido ignorada o dejada a un (Arce, 1973, p.71 y Foster, 1969, p.271). Según Uribe en toda América latina el compadrazgo tiene una orientación exclusivamente masculina (Uribe, 1978, p.116). Pero esta orientación puede ser más un producto de los

prejuicios androcéntricos en las teorías y los modelos del investigador que una característica de las relaciones de compadrazgo (Sault, 2005, p. 497).

Por tanto, ella describe la importancia del ser madrina entre las y los zapotecos. Ella encuentra que para los zapotecos el género es un principio que regula la vida social, en cada caso son necesarios los dos géneros, para mantener el equilibrio. Los hombres no pueden ser padrinos, sino hasta que están casados, mientras que las mujeres pueden ser madrinas desde los 14 años, aunque sean solteras, cuando nace una niña son potenciales madrinas, y al casarse, significa que las mujeres seguirán siendo madrinas, pero ahora en compañía de su esposo

Es un orgullo para una mujer que se le pida ser madrina, pues se trata de una oportunidad para expandir sus redes sociales y demostrar que es una persona responsable. Cuando se le pide a alguien que sea madrina o padrino se destaca su buen carácter, afirmando que es una persona de respeto que sabe cumplir con sus obligaciones. La petición para ser madrina también es un reconocimiento de la capacidad de la mujer para proteger física y espiritualmente al niño, y por eso las curanderas y las parteras son muy apreciadas como madrinas (Sault, 2005, p. 499).

El texto de Nicole Sault es uno de los primeros en México que muestra, con sustento etnográfico, las diferencias que existen en el compadrazgo por el género. Si bien profundiza en las formas en que se convierten en madrinas y padrinos, los registros históricos, las tareas y obligaciones de los ahijados, en su texto no alcanza a mostrar cómo eso se vincula con las mayordomías, los ciclos productivos. La autora deja abierta la puerta para seguir ahondando en el tema de las madrinas y las comadres menciona que, si bien los estudios de parentesco

empezaron en África, el tema no se agotó ahí y es necesario reformular para seguir profundizando en el tema.

Estos trabajos muestran una variable muy importante en los estudios del ritual y los territorios indígenas que es la línea temporal. Si bien los estudios sobre parentesco y género están buscando reflexionar desde la perspectiva de género o feminista el lugar de las mujeres en las familias, en los espacios públicos o privados, también están produciendo información sobre cómo las mujeres que participan del parentesco ritual tienen una relevancia inconmensurable en el sostenimiento de las tradiciones y, en extensión, de la permanencia de los sistemas tradicionales de poder y gobierno.

Es desde ahí que en esta investigación retomo, la idea del madrinazgo, como una forma de seguir profundizando en los estudios sobre parentesco ritual. Por lo que a continuación muestro la forma en la que se diseñó la metodología para el estudio del madrinazgo en relación con el territorio, además de describir los instrumentos aplicados y la forma en la que se sistematizó y categorizó la información obtenida durante el trabajo de campo.

1.2. Marco teórico-metodológico

Desde los primeros trabajos antropológicos realizados en la zona p'urhépecha, durante el siglo XX, hubo un interés constante por describir, analizar y entender las formas de gobierno de esta cultura como si, de alguna forma, se buscara dar continuidad a la labor de las Relaciones de Michoacán, un documento elaborado en 1540 que buscaba describir cómo eran las costumbres del pueblo tarasco antes del periodo colonial, cómo se gobernaban, cómo vivían, a quién tributaban, de qué se alimentaban, cómo eran las familias, etcétera, lo que en términos contemporáneos podríamos traducir como el análisis de su organización social.

En ese sentido, uno de los trabajos más referidos, por tratarse de los primeros en materia antropológica es el de Gonzalo Aguirre Beltrán ([1953] 1991), en el que analiza las formas de gobierno indígena. Prestando atención al pueblo p'urhépecha describe su “hábitat”, los antecedentes históricos, el impacto del occidente, la mujer p'urhépecha, la población, la tierra, las artesanías, los bosques, el mercado, la administración, la religión, la educación, la salubridad y los partidos políticos. Para Aguirre, en lo que llama cultura tarasca, hay un debilitamiento del gobierno religioso, pues considera que no hay especialistas propios en el trato con lo sobrenatural (Aguirre, 1991, p. 148), el estado de aculturación de los tarascos también tiene rezagos, pues no han logrado integrarse completamente al proyecto de nación postrevolucionario y usa un concepto que, de algún modo, pone a la luz uno de los sustentos más importantes del gobierno tradicional p'urhépecha: *el prestigio*. “La antigua organización de cargos y mayordomías persiste al través de las implicaciones de la economía del prestigio, que otorga al que acumula y dilapida bienes y esfuerzos en el desempeño de su puesto el rango altamente honorífico del *principal*” (Aguirre, 1991, p. 148). Aguirre quiso dilucidar el tema a partir de nombrarlo economía de prestigio, pero quedaron algunas cosas fuera, pues las investigaciones sobre el gobierno p'urhépecha eran escasas.

Siguiendo el mismo hilo histórico para hablar del gobierno p'urhépecha y prestigio, es posible considerar un modelo lineal para conocer cómo era ese gobierno previo al periodo colonial, cómo fue durante la colonia y que cosas cambiaron con el paso del tiempo en el México independiente

Solo como contexto, podemos citar uno de los trabajos más recientes de Moisés Franco, un texto llamado *¿Qué es Juramukua?* (2024), que pertenece a una compilación en la que se discute la gobernanza p'urhépecha desde distintas perspectivas y en donde él propone dos

fundamentos para entender la *juramukua*, es decir, la gobernanza p'urhépecha. Estos fundamentos son de orden filosófico e histórico, el natural y el mito fundante. Sobre el fundamento del mito fundante del pueblo de los p'urhépecha, el autor menciona que

Como fundamento de todo poder y de gobierno, así como el de la legitimación para su ejercicio, para la expedición de normas y para la administración del conjunto de los pueblos, la *iréhekua*, a través de la *juramukua*, proviene de la propia divinidad según el mito fundante que nos refiere la *Relación de Michoacán*. En la antigua sociedad, el sacerdote mayor, denominado *petámuti*, anualmente recordaba al pueblo congregado en la fiesta de *Equata Cónsquaro* (de las flechas), que en la conformación de la *iréhekua* fue lograda gracias al cumplimiento de un mandato divino (Franco, 2024, p. 48).

Sobre el fundamento natural, este refiere a la ontología del *ser humano* entre los antiguos p'urhépechas, en donde se dice que la divinidad hizo tres intentos por ser humanos, hasta que el cuarto logró ser viviente, pensando, sintiente y con racionalidad, por lo que:

el nuevo ser pudo ordenar su mundo social y llegó a formar su propia *juramukua* a semejanza de la *juramukua* divina, tratando de reproducirla mediante la práctica denominada *manákurhikua*, movimiento, no solo físico sino de actitud para el servicio, nombre que los europeos tradujeron como “liberalidad”. El servicio implicaba libertad y responsabilidad para llevarla a cabo en dos ámbitos: en el humano con sus semejantes y con su sociedad y también en lo divino porque trascendía a la divinidad por la creación. Entre la divinidad y el ser humano había distancia, independencia y libertad, pero el humano podía vincularse voluntaria y libremente (Franco, 2024, p. 51)

Así, en el orden natural p'urhépecha, está el servir a la sociedad, a la divinidad a través de su representante en lo terrenal y así mismo. Continuar con la responsabilidad de servir en libertad, es el flujo natural de la gobernanza p'urhépecha:

Desde lo natural tiene explicación y sentido el acervo de principios con los cuales se orienta la actividad en la sociedad. Estos principios tienen diversos valores, que desglosados adquieren otras denominaciones y se proyectan actividades como *jarhójpekua* (ayuda), *ánchikurhikua* (laboriosidad), *cújperakua* (cooperación), *tziuékurhikua* (valentía, fortaleza), *tik'ántsikua* (paciencia), *anchámasikua* (honorabilidad) y otros más. [...] *kaxúmbekua*, virtud que engloba todos los valores (Franco, 2024, p. 51).

Estos fundamentos y principios pertenecen al ser p'urhépecha, por lo que están incluidos hombre y mujeres. De acuerdo con lo observado en el trabajo de campo, parto del supuesto que los órdenes de género, basados en dualidad y complementariedad, hacen que las acciones y actividades con las que se cumplen los principios de la gobernanza p'urhépecha son diversas en el *cómo* se ejecutan y respetan los principios, es decir, cambia la forma en que las mujeres proyectan actividades de ayuda, laboriosidad, cooperación, fortaleza, paciencia y honorabilidad, diferenciadas de las formas en que lo hombres cumplen con la *kaxúmbekua*.

Por otro lado, en su texto *el gobierno comunal-municipal entre los p'urhépecha* (2003) Moisés Franco menciona que el gobierno tradicional p'urhépecha también puede ser entendido como un sistema de cargos que tiene sus orígenes en el sistema de gobierno conocido como *la república de indios*. Esta institución colonial se instauró tempranamente en el siglo XVI, los asentamientos indígenas fueron considerados en un doble aspecto: como organización política (república) y como organización económica (comunidad). De esa forma

El órgano de gobierno de la entidad “república-comunidad” se estatuyó atendiendo a los aspectos civil y religioso.

- a) Para el gobierno civil interno: el cabildo.
- b) Para el gobierno religioso local: el sacerdote (Franco, 2003, p. 553)

Remontarse a la figura de la república de indios es útil para comprender la generalidad. Este análisis fue hecho por el mismo autor, 20 años previo al análisis de la *juramukua*, así que al hablar de la construcción actual de la gobernanza p'urhépecha hay que considerar, la *juramukua* y la república de indios

Para el caso de la comunidad de Santa Fe, hay algunas particularidades que suceden por la presencia de Vasco de Quiroga. Cuando se fundó Santa Fe de la Laguna se hizo con un modelo que Quiroga había puesto en marcha en México. El modelo del *hospital* consistió en hacer una edificación donde se oraba y recibía a personas viajeras o desafortunadas y el pueblo se construiría en función de esa edificación. Se usaba la palabra *hospital* para referirse a una doble acepción, pues era al mismo tiempo una *hospedería* o *casa* para los infortunados, pero también era un hospital en el sentido moderno, ya que se curaba y cuidaba al enfermo o lisiado. Se llamaba Santa Fe porque además de la atención física, el hospital era el centro de adoctrinamiento al catolicismo, en sus funciones estaba formar en la fe a los indios que llegaran a refugiarse ahí, y después esos indios llevarían el sermón a sus lugares de origen (Warren, 1977)

Santa Fe de la Laguna, como la de México, fue ideada como centro para la instrucción religiosa, lo que daba la razón de su nombre. Juan Ceciliano usaba la palabra *monasterio* refiriéndose a Santa Fe y el tarasco Alonso de Avalos afirma que los indios que ahí vivían parecían monjes y monjas. Iban juntos a rezar en la mañana, a la hora de las vísperas y al atardecer; sabían recitar el ave María, el Pater Noster, el Credo y la Salve Regina y podían cantar las horas del oficio. Fray Francisco de Bolonia dijo que había visto juntarse más de mil almas los viernes por la noche, convocadas por las campanas, que se disciplinaban durante una hora. Otro español se había llegado a este mismo fraile, con los ojos llenos de lágrimas, para decirle que los

indios del hospital se habían azotado tan fuerte durante Semana Santa de 1536, que la sangre formaba charcos. Esto hace pensar que los indios habían trasladado las prácticas de las sangrías del paganismo a su cristianismo (Warren, 1977, p. 116).

De esa forma, en la formación del pueblo de Santa Fe de la Laguna confluyó la república de indios, el hospital-pueblo y la *juramukua* p'urhépecha. Con el paso del tiempo las instituciones de su fundación se fueron transformando y aunque parezcan lejanas no deben olvidarse, pues en las estructuras de poder y de organización social siguen estando presente estos referentes históricos, como queda de manifiesto en la solicitud de restitución de bienes comunales, en 1954, para volverse *comunidad agraria*. En ese momento se usó de argumento la ocupación centenaria del espacio y la identidad indígena para que sus derechos agrarios fueran reconocidos (Registro Agrario Nacional, 1954).

En la actualidad han perdurado formas tradicionales de gobierno, la parte del “funcionario civil” de la república de indios se transformó a un cuidador del patrimonio comunal, al que ahora se le reconoce como “comisariado de bienes comunales”, y también la figura de *la tenencia* presente en Santa Fe de la Laguna reproduce en alguna forma la organización colonial, es decir, la república de indios y sus “sujetos” (Franco, 2003). Por otro lado, convive toda la parte religiosa que reposa sobre la iglesia y *los cargueros* de los santos que hay en ella, además de la particularidad religiosa que le da a esta comunidad el hospital-*Ihurixeo*, donde también hay un cargo que actualmente recibe el nombre de *semanero*.

La forma de gobierno comunal que tiene Santa Fe es compleja en su historicidad y en su funcionalidad y describirla a profundidad puede ser una empresa de varios años, como lo muestra el trabajo de María del Rosario Torres (2017), quien a través de la historia política y

el derecho describe el origen y función de los cargos civiles, religiosos y honoríficos que hay en la comunidad.

Estos trabajos muestran que en Santa Fe la vida comunitaria se organiza en un sistema de cargos que está mediado y regulado por el parentesco, los rituales, todo lo que engloba la *juramukua* y la *kaxúmbekua* (honorabilidad, respeto, servicio, paciencia, etc.), tener esta estructura presente es lo que permite entender y reconocer la experiencia de las mujeres participando de la vida comunitaria a través del ser madrinas, por lo que se vuelve indispensable definir el concepto de madrinazgo.

1.2.1. El madrinazgo.

En esta investigación la propuesta teórica, es definir el madrinazgo como experiencia de las mujeres dentro del sistema social de Santa Fe de la Laguna. Para definir experiencia como categoría de análisis se hizo un entramado entre la escuela procesualista, los estudios de parentesco y la perspectiva de género. La experiencia del madrinazgo está compuesta por varios elementos, el parentesco ritual, los conocimientos y saberes de las mujeres, la acción (el hacer) y la performatividad corporal de las mujeres.

Estudiar la experiencia como categoría de análisis dentro de los sistemas sociales es una propuesta del antropólogo Víctor Turner (Turner, 1986). En el modelo procesual de Turner se observa la estructura a partir del movimiento, es decir, del proceso, y dentro del proceso se halla la experiencia. Turner busca entender la dinámica de los sistemas sociales, su cambio, sus modificaciones y de su explicación resulta el concepto de drama social en el que, apoyado de la terminología teatral, describe situaciones no armónicas o críticas que generan dinamismo, que revitalizan. Estas situaciones, *altercados*, *combates* o *ritos de pasaje* son

dramáticos porque “los participantes no sólo hacen cosas sino tratan de **mostrar a otros lo que están haciendo o han hecho**; las acciones adoptan el aspecto de “ejecutado-para-un-público” (Turner, 2002, p. 106).

En el modelo del drama social, en el que se tejen discursos en torno al rito, al performance, los estados de liminalidad, la estructura y la anti-estructura, aparece también el concepto de experiencia. En el texto *From Ritual to Theatre* (1987), Turner intenta recrear la etimología del concepto *experiencia*, en su raíz inglesa *experience*, que deriva:

de la base indoeuropea *per (“emprender”, “osar”, “arriesgar”); su doble “drama” (del griego *eran*, “hacer”), refleja culturalmente el “peligro” etimológicamente en la experiencia. Los análogos alemanes de *per* relacionan experiencia con “pasaje”, “miedo” y “travesía”, ya que *p* se convierte en *f* según la ley de Grimm. El griego *perao* relaciona experiencia con “yo atravieso” y con las implicaciones de los ritos de paso. En griego y latín, experiencia se vincula a “peligro”, “pirata” y “ex – per – imento” (Turner, 2002, p. 91).

De ahí que Turner haga diferencia entre *mera* experiencia y *una* experiencia. Desde su perspectiva MERA experiencia es simplemente la duración y la aceptación pasiva de los sucesos. Mientras que UNA experiencia se encuentra fuera de la uniformidad de las horas, los años, y las formas que transcurren. No tiene principio ni fin arbitrario, sino que es formativa y transformativa, la vida se transforma después de UNA experiencia.

De acuerdo con el Diccionario Etimológico Castellano (2024), el concepto de experiencia involucra la pericia y el experimento, desde la mirada teórica se puede ver que dentro del proceso que va del experimento a la pericia, se encuentra la experiencia. Un proceso que no es lineal y finito, sino cíclico, mientras más se experimente, más pericia se tendrá, con la

nueva pericia se afrontan nuevas dificultades y es necesario experimentar de nuevo. La experiencia tiene un movimiento circular, es procesual.

Paralelo al trabajo de Turner, la historiadora estadounidense Joan W. Scott, editó junto a Judith Butler, un libro que compiló ensayos de distintas autoras titulado *Feminists Theorize the Political*⁴ (1992), en este libro las autoras abordan las cuestiones que surgen de la convergencia entre el feminismo y el posestructuralismo. Dentro de la compilación, Scott escribió un texto titulado “*Experience*”, en él realiza una disertación conceptual sobre lo que está dentro y fuera de la noción de experiencia. Como historiadora, lo que hace es recordar que el concepto de experiencia proviene desde el empirismo, donde se trabaja la experiencia como la noción de testimonio subjetivo de los hechos, como fuente de auténtica verdad sobre lo acontecido (Scott, 2001).

Para Scott el lenguaje antecede a la experiencia, desde su análisis considera que

Los sujetos son constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Ya que el discurso es por definición compartido, la experiencia es tanto colectiva como individual. La experiencia es la historia de un sujeto. El lenguaje es el sitio donde se representa la historia. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separarlos (Scott, 2001, p. 66).

Por tanto, Scott se va alejando de los historiadores y su forma de entender la experiencia, habla del lenguaje como el marco de existencia de la experiencia, pero llega a un terreno pantanoso, pues ella misma reconoce que desde la historia no están los marcos interpretativos

⁴ Considero que se podría traducir como “Las feministas teorizan lo político”

que le permitan hacer frente a la complejidad de la experiencia como categoría de análisis, por lo que recurre a la antropología.

Llevando la discusión a la experiencia de mujeres, Shari Stone-Mediatore (1998), dice que la crítica postestructuralista de la experiencia que hace Scott demuestra los peligros de las narrativas empiristas de la experiencia, pero desafortunadamente deja a las feministas sin una forma significativa de abordar textos no empiristas, orientados a la experiencia, textos o narrativas que suelen ser el principal medio de muchas mujeres para tomar control sobre su propia representación. Tratando de superar las dificultades que sólo se ofrecen desde el posestructuralismo y el empirismo, Stone-Meditatore propone una explicación alternativa de la experiencia, “una que no naturalice ni la reduzca a discurso, sino que considere las complejidades de la experiencia histórica y las relaciones recíprocas entre experiencia” (Stone-Mediatore, 1998, p. 117) y que además permita examinar los procesos culturales que motivan esas experiencias e identidades.

La propuesta de Stone-Mediatore de trabajar la experiencia desde otros lugares de significación es retomada de los trabajos de Chandra T. Mohanty, una teórica india residente en EUA que teoriza desde el feminismo postcolonial. Mohanty sugiere que la experiencia está ligada a las situaciones contextuales en las que se desarrolla la vida de las mujeres, y que las situaciones contextuales están relacionadas con el sistema global en el que habitamos, de tal forma que es necesario acotar que las mujeres en el tercer mundo suelen tener experiencias de opresión, resistencia y agencia, no se les debe ver sólo como sujetos sujetados, sino como mujeres con acción.

Visto desde ahí, el madrinazgo es una experiencia al mismo tiempo personal y colectiva, que reposa en la acción, en el hacer lo necesario para convertirse en madrinas haciendo que las y los otros se conviertan en ahijados, acciones de reflejo que, en el caso de ser madrinas de matrimonio, lo que se sucederá es que la madrina ampliara su parentesco ritual y la ahijada o ahijado modificaran su estatus en la comunidad, se vuelven sujetos de derecho dentro de la vida comunitaria.

El madrinazgo, se aprende en el hacer haciendo lo que *es el deber de una mujer que es madrina*, logra convertirse en madrina a través de preguntar a mujeres mayores del mismo grupo familiar, a las que tienen mayor pericia, cómo deben suceder las cosas para convertirse a sí misma y convertir a las y los otros, es decir, el estado liminal es compartido, pues en la medida que ellas se convierten en madrinas, sus ahijadas y ahijados adquieren un nuevo estatus dentro de la comunidad. El hacer reposa en el saber, en la experiencia. Mientras estuve en el trabajo de campo, con mis limitaciones lingüísticas no pude saber si en p'urhépecha hay algún concepto que refiera o englobe las conjeturas a las que llegó esta investigación, sin embargo, el uso del concepto de experiencia se suscitó cuando, en una fiesta, apoyé a hacer tamales a una madrina, en un jardín compartido entre madrina y ahijadas, me dijeron: “ven, ven a ver para que veas cómo se hacen [los tamales] y luego tú hagas, para que sepas hacer [tamales]”.

Dada la relación entre mujeres de distintos grupos familiares, encontré que la experiencia del madrinazgo tiene su pilar de mayor sustento en el parentesco. En México, a nivel teórico David Robichaux ha analizado las formas de parentesco llamando *sistema familiar mesoamericano*, al modelo de organización social basado en la familia, en el que se estudian las relaciones sociales y el ciclo de desarrollo de los grupos domésticos de las culturas o

etnias que comparten el área cultural de Mesoamérica (Robichaux, 2002), reconociendo que sus características funcionales son compartidas.

Este sistema consiste en un ciclo de desarrollo caracterizado por los siguientes rasgos que forman un todo: a) la virilocalidad inicial temporal de los hijos varones mayores y la salida de las hijas para ir a vivir a la casa de sus suegros; b) el establecimiento, después de cierto tiempo, de las nuevas unidades de residencia de los hijos varones en los alrededores de la casa paterna, frecuentemente en el mismo patio, y c) la permanencia del ultimogénito en la casa paterna, la cual hereda en compensación por cuidar a sus padres en la vejez. Este sistema familiar se basa en un sistema de herencia de la tierra que, en los términos de Augustins, se puede llamar “masculina preferencial igualitaria”, porque se busca dar partes equitativas a todos los varones aunque, de acuerdo con la evidencia etnográfica comparativa, las mujeres heredan cuando no tienen hermanos y, en muchas partes, como demuestra mi propio estudio en Tlaxcala, cuando sí tienen hermanos varones, reciben algo de tierra, pero siempre en extensiones menores que estos últimos (Robichaux, 2002, p. 76)

Si bien es un modelo y una propuesta para el estudio del parentesco y la familia, a través del trabajo de campo, observé una diferencia sustancial para el caso p'urhépecha, referente a la permanencia del ultimogénito en la casa paterna y la herencia al mismo ultimogénito, en Santa Fe de la Laguna, la herencia suele ser matrilineal a las hijas y patrilineal a los hijos, se hereda en palabra, se heredan casas, terrenos de cultivo, propiedades, oficios, negocios, incluso se heredan ahijados, es decir, se hereda el parentesco ritual, lo cual permite la permanencia y sostenimiento de las relaciones entre distintos grupos familiares.

Al respecto del parentesco ritual Catherine Good (2008) menciona que, para el caso mexicano y las culturas mesoamericanas, el parentesco ritual es el hecho de volverse parientes a través de actos religiosos, mágicos o espirituales, donde hay un ritual de por medio. Se conforma alrededor de los sacramentos católicos o las tradiciones religiosas más

allá de la iglesia, que implican relaciones espirituales fuertes entre los padrinos, las madrinas, sus ahijados, los compadres y las comadres.

Durante el trabajo de campo observé que, en Santa Fe de la Laguna, el parentesco ritual está ligado al ciclo de vida de cada persona, los sacramentos católicos y las fiestas religiosas tradicionales, además de que estructura la organización social de la vida comunitaria pues vincula distintos grupos familiares y es una de las formas en las que se muestran los sistemas de reciprocidad en la comunidad.

Considerando el ciclo de vida de las y los p'urhépechas de Santa Fe de la Laguna, hay dos madrinazgos importantes resultado de dos sacramentos católicos, el bautizo y el matrimonio. El primer madrinazgo, resultado del bautizo, acompaña el desarrollo de la persona durante la infancia, la adolescencia, la pubertad y pasa a un segundo orden de importancia cuando la persona se casa, si la persona nunca adquiere el sacramento del matrimonio, entonces este madrinazgo será siempre el más importante.

Esto implica que las madrinas acompañan a la persona en la vida antes y después de integrarse completamente a la vida comunitaria, “El joven será siempre dependiente y en su situación ante el pueblo no podrá opinar, ni tendrá peso su palabra, hasta que sea un señor casado, *acha* en su idioma, con derechos de asistir a las reuniones comunales y opinar desde su puesto de ‘señor’” (Gortaire, 1971, p. 18). Si bien la estructura patrilocal de Santa Fe de la Laguna hace que la autoridad familiar sean los hombres y los matrimonios comiencen en casa del padre, el matrimonio para las mujeres también significa que ingresan a la vida comunitaria, tienen voz en las asambleas comunitarias, pueden ser madrinas de matrimonio conforme su prestigio incrementa y pueden participar del sistema de cargos junto a sus esposos.

Como parte de los deberes de la madrina y padrino de bautizo está el ampliar el parentesco ritual creando vínculos con distintas familias a través de las coronaciones, que son ceremonias en las que las personas hacen votos de creencia a la virgen que está en el *Ihurixeo*, o bien con Santa Anita que es una imagen religiosa ubicada en la casa de una familia, o bien, con Santo Santiago Apóstol. En este caso el padrino y madrina de bautizo, buscan y piden el favor a los futuros padrinos y madrinas de coronación a nombre del padre y madre de la persona que se va a coronar. Esto hace que el parentesco ritual sea ampliado, sin intervención directa de los padres de la persona que se corona.

De acuerdo con el registro del trabajo de campo, las coronaciones se hacen antes de llegar a la adultez y antes del casamiento, ha quedado en la memoria que antes las coronaciones se hacían como parte de los requisitos necesarios para poder casarse, sin embargo, se ha modificado la costumbre, pues ahora, aunque las personas no se coronen, pueden recibir el sacramento del matrimonio. Otra de las obligaciones más importantes de las madrinas y padrinos del bautizo es que, cuando un hombre decida *robarse a su novia*, es decir, vivir con su novia sin recibir el sacramento del matrimonio, las madrinas y padrinos serán quienes acompañen al novio a *pedir perdón* a la familia de la novia, por haberla robado; serán quienes acompañen a los padres del novio y al novio a pedir el favor a una pareja para que se convierta en madrina y padrino de velación, cuando decidan casarse, de ese modo, es que acompañan al joven hasta convertirse en *acha*, en adulto hombre en la comunidad.

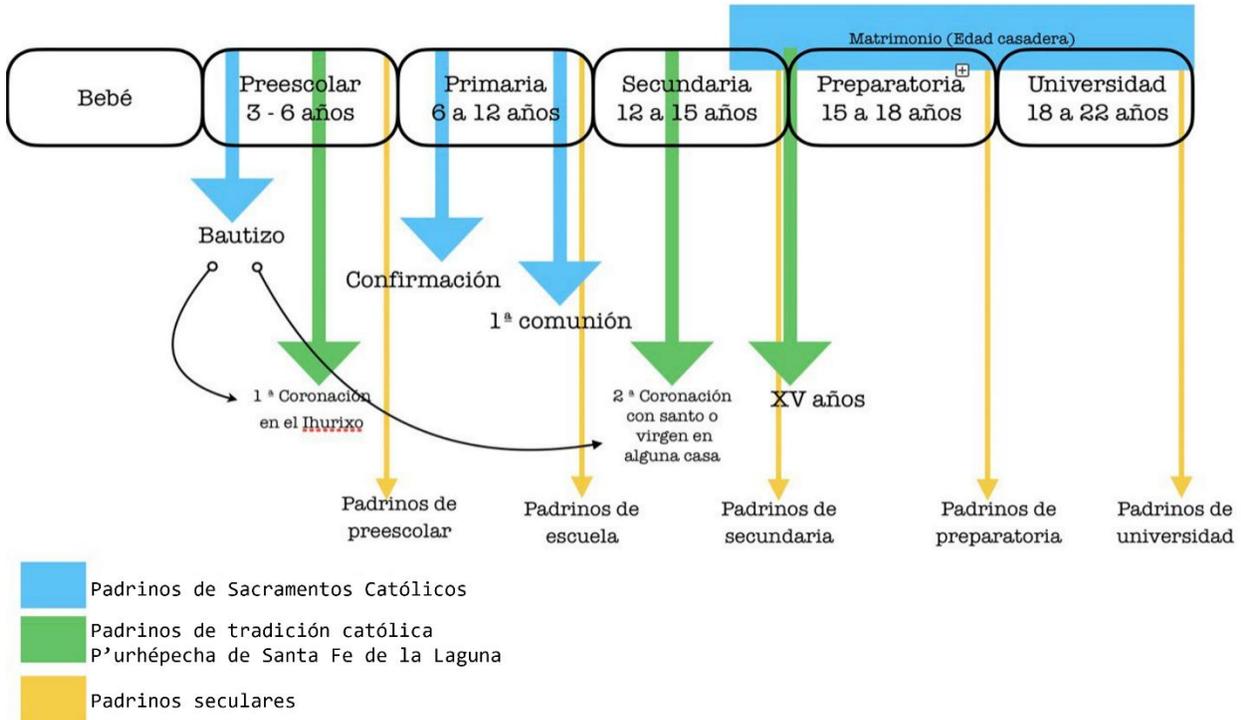
Además de las coronaciones, hay otros dos tipos de vínculo que también son relevantes, pero no tan centrales como los de bautizo, las madrinas y padrinos de confirmación y primera comunión, si bien en el momento del matrimonio estarán presentes y aportarán económica, material y moralmente a la celebración, su jerarquía es inferior a los padrinos de bautizo.

Estos padrinos son escogidos por el padre y la madre de la persona y son relevantes en la medida en que estas dos ceremonias sí anteceden de forma obligada a recibir el sacramento del matrimonio.

En el siglo XX hubo muchos esfuerzos desde el Estado mexicano por alfabetizar la región p'urhépecha de Michoacán, por lo que en Santa Fe de la Laguna se construyeron varias escuelas, contando hasta la fecha con jardín de niños, primaria y secundaria. Las y los adolescentes que deciden estudiar preparatoria suelen hacerlo en la cabecera municipal, Quiroga, y la universidad en ciudades como Zacapu, Zamora, Uruapan o Morelia. Suele usarse el compromiso del padrinzago para celebrar que la persona ha concluido una etapa de su formación escolar o profesional, así que también se pueden tener padrinos y madrinas, los cuales pueden ejercer este acompañamiento siendo solteras o solteros, pues uno de los compromisos de menor jerarquía al no estar vinculado con el sistema de cargos tradicional de Santa Fe de la Laguna.

En el *Gráfica 2* se puede dar cuenta de los momentos en que comienza la relación de madrinas y padrinos en los ciclos de vida de las personas. Se muestra el parentesco ritual diferenciado por los sacramentos, la tradición religiosa p'urhépecha de Santa Fe de la Laguna y por la tradición civil relacionada a los procesos escolares. Visto desde el ciclo de vida, el padrinzago resulta ser el modo en que las mujeres acompañan, regulan y guían la vida de las personas en Santa Fe de la Laguna, no existe persona *des-madrinada*, no hay persona que no esté acompañada durante toda su vida por otros grupos familiares más allá de su familia consanguínea.

Gráfica 2. Padrinos en el ciclo de vida de las personas. Fuente: Elaboración propia



Considerar la experiencia de las mujeres en el parentesco ritual y el ciclo ceremonial de Santa Fe, permite ampliar el entendimiento de la participación política de las mujeres. En un esquema exógeno del análisis político, dado que las mujeres no ocupan puestos políticos de dirigentes local, se podría juzgar como un *grupo mudo*⁵ (Ardener, 1975), un grupo sin voz dentro de la vida comunitaria, sin embargo, el estudio de su experiencia permite reconocer su labor política en la vida comunitaria de Santa Fe, observar que su opinión y trabajo están integradas, por lo que es necesario ampliar la forma de análisis y escucha.

⁵ "Edwin Ardener (1975) acuña la noción de grupos mudos. Plantea que la estructura dominante está articulada en términos de una posición masculina del mundo. Las mujeres constituyen un grupo mudo porque no forman parte del sistema de comunicación de la sociedad. El fenómeno de la mudez sostiene, forma parte de la estructura, sin relación con aspectos lingüísticos, aunque juega con esta ambigüedad. No obstante, termina afirmando que "las estructuras mudas están 'allí', pero no se puede 'dar cuenta' de ellas en el lenguaje de la estructura dominante" (Rostagnol, 2018, p.118)

Toda esta participación y acción de las mujeres a partir del madrinazgo sucede dentro las dos dimensiones de la realidad, el espacio y el tiempo. La importancia del madrinazgo en Santa Fe de la Laguna es resultado de un proceso histórico y sus alcances están acotados a un territorio específico, por lo que es necesario mostrar algunas líneas que marcaron el camino en esta investigación para definir la forma en que el madrinazgo está ligado directamente al territorio.

1.2.2. El territorio

Quiero comenzar esta breve definición compartiendo un poco sobre mi implicación con el concepto de territorio. Previo al posgrado en Antropología Social que está investigación buscó sustentar, fui formada en Geohistoria, una propuesta interdisciplinar de la UNAM para atender problemáticas contemporáneas de manejo y gestión del *territorio* desde una perspectiva culturalista.

La geohistoria toma como referente a la escuela francesa de los Annales. Fernand Braudel menciona que la geohistoria, se encarga de estudiar y descubrir los rasgos permanentes y cambiantes que existen entre la relación de un espacio geográfica y las sociedades que habitan en él, durante un periodo determinado, a través de analizar, interpretar e interpolar información desde distintas fuentes como imágenes, paisajes, mapas, entre otros (Braudel, 2015)

A la luz del tiempo y el paso por la antropología, noto que hay dos diferencias disciplinares de la geohistoria con la antropología (entra las otras muchas que puede haber, escojo hablar de dos, porque son las que me hicieron reformular mi propio entendimiento del territorio).

La primera es la construcción histórica del espacio, y la segunda es la forma instrumental del entendimiento del territorio. En la geohistoria existe un interés disciplinar por conocer cómo se construye social e históricamente el espacio y eso en sí mismo constituye un objeto de estudio, sin embargo, en la antropología, ese interés es de carácter contextual, importa en la medida que ayuda a sustentar otro objeto de estudio, otro interés.

La segunda diferencia, la encontré a partir de Gilberto Giménez, en su texto *territorio, cultura e identidades, la región socio-cultural* (1999), él menciona que son “tres los ingredientes primordiales de todo territorio: la apropiación de un espacio, el poder y la frontera” (p.27). La apropiación del espacio puede ser instrumental-funcional o simbólico-expresivo, en el primer caso la relación con el espacio es utilitaria, es el uso para el sustento de la sociedad mientras que, en el segundo caso, el territorio se destaca por ser un espacio de sedimentación simbólico-cultural, objeto de inversiones estético-afectivas o soporte de identidades individuales o colectivas. En la geohistoria aprendí a estudiar el territorio desde la apropiación instrumental-funcional, con la antropología aprendí a mirar y analizar la apropiación simbólico-expresiva del territorio. En esta investigación se verá un esfuerzo por poner en diálogo los dos aprendizajes para el entendimiento del territorio de Santa Fe de la Laguna.

En ese mismo sentido, el texto de José Luis García sobre *la antropología del territorio* (1976), me permitió entender la diferencia entre el concepto de territorio en la geohistoria y la antropología, pues él sustenta que en antropología además de la posible diferencia conceptual, está la diferencia metodológica

Si el territorio es susceptible de un estudio antropológico, y no meramente geográfica o ecológico, es precisamente porque existen indicios para creer en el carácter

subjetivo del mismo o, dicho de otra manera, porque contamos con datos etnográficos suficientes para concluir que tal como anotábamos al comienzo de este estudio, entre el medio físico y el hombre se interpone siempre una idea, una concepción determinada. Nunca podríamos llegar a ella por el método de la observación escueta de la utilización del territorio. Es preciso interpretar esa utilización. Y las técnicas iniciales adecuadas para este fin no podrán ser otras que las empleadas en los demás campos de la investigación antropológica: las técnicas del trabajo de campo, desde la observación y la encuesta, hasta la interpretación y modelización de las constataciones (García, 1976, p. 20)

Acompañada de la lectura de García, reconocí el giro epistemológico que me estaba implicando ver el territorio como algo más que las dinámicas etológicas que sucedían dentro del “polígono” que tiene la comunidad, me llevó a reconocer la importancia del espacio y ambiente como el sustento de cultura, pero no determinante, sobre todo a partir de la diferenciación metodológica en la que él insiste. El trabajo de campo me permitió observar qué elementos constituyen el territorio, qué importancia y significados se les da en la comunidad y cuáles les dan las madrinas, específicamente.

Para entender el territorio de Santa Fe de la Laguna, el trabajo de Diana Sánchez (2002) fue fundamental, ella trabajó la socialización de la naturaleza en Santa Fe de la Laguna, abordando las narrativas respecto al agua, el lago, la montaña, el bosque, el maíz, el barro, el pescado, prestando especial atención a la característica dual y complementaria del espacio-tiempo que constituye la cosmogonía de Santa Fe de la Laguna, es decir, casi todos los elementos espaciales-temporales son duales y complementarios, los barrios, los santos, los roles de género, las actividades económicas, las casas. En su trabajo se profundiza sobre los ciclos ceremoniales y productivos que hay en la comunidad, encuentra y describe desde la

perspectiva de las y los comuneros, las uniones y relaciones entre las fiestas y los ciclos productivos y cómo todo esto es fin y medio para la socialización de la naturaleza.

A través del trabajo de Sánchez (2002), consideré la importancia de la ciclicidad en el territorio de Santa Fe de la Laguna, lo que me llevó a reconocer la dimensión temporal en la construcción del territorio, tanto a nivel comunal en las fiestas como en el ciclo de vida de las personas, y cómo esas dos temporalidades, el ciclo comunal y el ciclo de vida de las personas se va entrelazando, y las madrinazgos están ahí presentes.

Para el entendimiento de las fiestas como ceremonias y ciclos, me apoyé de Fracoise Neff (1994), en su texto aborda las fiestas indígenas, menciona que las fiestas causan admiración porque en ellas se reconocen los sistemas organizativos que hay en cada cultura, la fiesta pone en acción todo el sistema organizativo de una comunidad. A través de su texto, me hizo cuestionarme sobre el calendario ceremonial ¿cuándo inicia el ciclo en Santa Fe de la Laguna?, lo que me llevó a hacer el registro de ciclos, a lo cual se dedicó todo el capítulo tres de esta investigación.

Para hablar del territorio de Santa Fe de la Laguna, siempre hay que verlo en sus dimensiones espacio-temporales, en el devenir histórico y en los elementos naturales que lo componen. Verlo de ese modo, permitió obtener uno de los resultados centrales de la investigación: las mujeres construyen territorialidad a través del manejo de la dimensión temporal del territorio, tanto en los ciclos ceremoniales, como en el acompañamiento del ciclo de vida de cada persona. Los elementos que componen a este resultado se irán presentando en cada uno de los capítulos, pero desde ahora se puede ir adelantando la relevancia de la relación entre madrinazgo y territorio, a través de su dimensión temporal.

A continuación, presento un estado de la cuestión, sobre investigaciones que han centrado su interés en la participación de las mujeres en los sistemas rituales, en la territorialidad, y en el parentesco en Santa Fe de la Laguna, pero también en otros territorios, para construir un referente sobre lo que se ha estudiado del madrinazgo.

1.3. Metodología

La metodología de esta investigación se construyó a partir del método etnográfica. El cual implicó una estancia prolongada de trabajo de campo (enero-junio de 2023) y varias estancias breves en el invierno de 2023 y la primavera de 2024, con el fin de construir el *marco de interpretación* (Geertz, 1973; Guber, 2016, p. 18) para analizar el madrinazgo en Santa Fe de la Laguna.

Después del trabajo de campo se construyó el marco teórico que permitió hacer la descripción-interpretación de los dos conceptos centrales: madrinazgo y territorio. Para observar estos dos elementos, se construyeron instrumentos aplicados en el trabajo de campo, posteriormente se hizo una sistematización y categorización de los datos que se obtuvieron con los instrumentos. Fue de mi interés, prestar atención a las narrativas que se suscitaron en torno a la importancia de las madrinas, los ciclos ceremoniales-productivos y las fiestas.

Durante el trabajo de campo hice entrevistas a la maestra Margarita, Coordinadora General de la Coordinación Comunal, al presidente de Bienes Comunales, en ambos quise averiguar las funciones de cada oficina, así como un poco de la historia personal que los había llevado a estar en esos puestos.

Para conocer las experiencias de las actividades económicas, apliqué entrevistas con Gerardo, el dueño del molino de barro con el que se produce la alfarería; también con la Sra. Guadalupe, artesana que sólo pinta *juguetes*, unas tazas pequeñas y vende en su casa que está a un costado de la carretera; apliqué entrevistas y trabajé en parcelas del llano para conocer el ciclo agrícola y también la experiencia de la migración nacional por el comercio de Alfarería, hice genealogías para conocer cómo es la familia extensa y las etapas de vida en el que las mujeres se van haciendo de madrinas y padrinos; Dialogué con el sacristán de la Iglesia de San Nicolás de Bari para conocer cómo funciona la iglesia, sobre todo cómo son las misas y las fechas de las fiestas importantes en la comunidad. Entrevisté al General de la *Kuaricha*, que son los cuidadores/vigilantes de la comunidad, él me explicó cómo funcionan los *Kuaris* y su plan o proyección a futuro sobre lo que él quiere lograr con su experiencia como exmilitar del ejército mexicano.

Realicé talleres de cartografía colaborativa sobre el territorio y distribución de los elementos de la casa con infancias y mujeres, y trabajé con comuneros sobre topónimos y experiencias de vida en su territorio usando como base una maqueta topográfica de la comunidad.

Respecto a los rituales a los que asistí a tres bodas, dos fiestas de barrios, un bautizo, dos cambios del cargo del semanero del *Ihurixo*, el cambio de un cargo grande como Santo Santiago, también registré cómo es la celebración de Semana Santa en la comunidad y el cambio de cargo del Santo Entierro. Estuve durante la fiesta del cambio del presidente de bienes comunales, dos carnavales donde se hace el baile de Las Vaqueras, dos cambios de cargo de *Tata Miso* que es una capilla en el bosque, y la fiesta de los *ambakitis* que se realiza a inicio de cada año.

En cuanto a espacios de organización política de mujeres p'urhépechas, asistí a una reunión y taller sobre “participación política de las mujeres p'urhépecha que cuidan el lago de Pátzcuaro”, en la comunidad de Cucuchucho y a dos asambleas de Mujeres P'urhépechas que luchan por la Madre Tierra, una en la comunidad de Carapan y otra en Cherán.

Como parte de las nuevas habilidades adquiridas en comunidad con las mujeres durante el trabajo de campo, aprendí a bordar en punto de cruz y estuve tomando clases de lengua p'urhépecha. Y como parte de los recorridos sobre el territorio visité manantiales, ascendí una vez al Tzirate y pasé algunas tardes en la orilla del lago.

Para sistematizar la información recabada en campo trabajé con AtlasTi. A través de la plataforma optimicé la sistematización y el análisis del diario de campo y las entrevistas. Los datos los agrupé en tres. La primera categoría fue la participación de las mujeres en el sistema de cargos, sus relaciones de parentesco y las espacialidades donde desarrollaban sus actividades, por ejemplo, si sucedían en las cocinas, en los patios, en las calles, en los altares, en la plaza, etc.; la segunda categoría fue toda la información referente al ciclo agrícola, al ciclo ceremonial, a la producción alfarera, los datos sobre pesca y las fiestas de los barrios; por último la tercera categoría fue la información registrada sobre la fiesta de las bodas y las vaqueras durante el carnaval, esto con el fin de mostrar la importancia de la madrina, lo cual se puede encontrar en el capítulo cuarto de esta investigación.

Conclusión del capítulo

En este capítulo lo que se observó fue que el concepto de madrinazgo ayuda a entender la participación de las mujeres en la vida comunitaria, a través del acto de acompañar en el ciclo de vida de cada persona, así como en los ciclos de la vida de toda la comunidad. Se definió el concepto de madrinazgo a nivel teórico y se mostraron algunos de los trabajos antropológicos que se han hecho al respecto. A continuación, se presentará la geohistoria de Santa Fe de la Laguna, para dar contexto al tema que atiende esta investigación, pero también para mostrar que la importancia actual que tienen las madrinas en la comunidad es resultado de un proceso geohistórico.

Capítulo 2. Geohistoria de Santa Fe de la Laguna

En este capítulo me propongo crear un marco contextual desde la geohistoria que permita poner en el panorama algunos de los elementos de la territorialidad de Santa Fe de la Laguna. Con ello busco situar a las mujeres dentro de la narrativa histórica de la comunidad, registrar algunas de las memorias de historia oral que me fueron compartidas durante la estancia etnográfica, mostrar que las mujeres de Santa Fede la Laguna históricamente se han relacionado tanto a nivel local como regional a través de mercados, luchas, vestimentas, comercio, mercancías, fiestas y una diversidad de formas, además de mostrar el argumento geohistórico de porqué las madrinas se volvieron tan importantes en Santa Fe de la Laguna, pues no siempre fue así.

Con la narrativa pretendo hacer un tejido entre los datos recabados en campo, los documentos archivísticos y hemerográficas que he encontrado durante la investigación, las investigaciones previas realizadas sobre la historia de Santa Fe de la Laguna, la región lacustre y la cultura p'urhépecha, con el fin de exaltar en la historia aquellos elementos que permitan reconocer la importancia de las mujeres en la historia de la vida comunitaria de Santa Fe de la Laguna.

Retomo la forma narrativa del enfoque de la escuela francesa de los Annales para hablar de geohistoria de Santa Fe, para ello presento la región lacustre *Japondarhu*, sigo con el análisis de Santa Fe de la Laguna como un pueblo-hospital en el siglo XVI, reviso brevemente el siglo XIX por la ley de desamortización, y retomo la historia del siglo XX para hablar de la Restitución de Bienes Comunes, durante este proceso la comunidad usó la ocupación histórica como argumento a su solicitud de reconocimiento de las tierras comunales.

Continuo con la presentación del movimiento de insurrección y las mujeres en la plaza de armas de Morelia, culmino el capítulo con el análisis contemporáneo del presupuesto directo a través de un nuevo órgano de poder llamado Coordinación Comunal, formado por leyes de Paridad de Género.

2.1. El mural de la Tenencia

El 22 de junio de 2023, en un día donde ya sentía cerca el fin del trabajo de campo, en el diario, al anochecer, escribía:

Ahora me estoy preguntando cómo narrar la historia de Santa Fe, ¿con la lógica lineal de buscar el informe más remoto en el que aparece su nombre? O mejor ¿cuento la historia de lo que sucedió recientemente?, ¿cuál de todos los hitos en su historia son los relevantes para contar el Tiempo que yo viví en Santa Fe? Es importante recordarme, ante todo, que mi objeto de estudio son las mujeres *de* y *en* Santa Fe, ¿cómo son las mujeres y cómo están situadas en su comunidad?, si es así, entonces tengo que contar una historia en la que la narración gire en torno a ellas, pero ¿cómo contar una historia donde ellas no han sido incluidas? ¿o sí lo han estado? ¿En qué medida?, No sé si estoy dejando del todo claro mi conflicto, en mi formación como historiadora aprendí la importancia de ser crítica con las historiografías lineales y más aún con las nacionalistas, contar la historia de Santa Fe desde la conquista hasta el Movimiento⁶ o el logro del ejercicio del presupuesto directo, de alguna forma

⁶ En la comunidad se le dice *Movimiento* al conjunto de manifestaciones y acciones que tuvieron como objetivo principal sacar del territorio comunal a los ganaderos del pueblo vecino de Quiroga en el otoño-invierno de 1979

sugiere un esencialismo de las y los p'urhépechas de Santa Fe de la Laguna y pone al centro del discurso la mirada colonial la figura del Virreinato o el Estado Mexicano, es apremiante entonces renunciar a la forma lineal, sin perder el análisis de la larga duración ¿PERO CÓMO LO HAGO?.

Siento que para resolver en alguna medida el conflicto y posicionarme personal y políticamente, podría comenzar a narrar la historia de Santa Fe de la Laguna describiendo el mural de azulejos que está en las oficinas de la Tenencia, de alguna forma, ese mural es la propia presentación que hace la comunidad de sí misma a quién sea que llegue a la plaza: *¡Esta comunidad dijo basta!*, Así que iré a sentarme un ratito frente a él y describirlo para ver los detalles que quizá antes no he observado.

Esa noche ya no fui, pero a partir de esa reflexión y observación surgió este capítulo. El mural de Santa Fe la Laguna, está elaborado con trozos de azulejos de muchos colores, la técnica es una reinterpretación, una continuidad, una adaptación del estilo *mosaico mexicano* que tuvo su auge a mitad del siglo XX por artistas como Juan O'Gorman y Diego Rivera, murales de grandes dimensiones con discursos nacionalistas, hechos con azulejos o piedras de colores naturales, salvo que, en este caso, la nación que se exalta es la Nación P'urhépecha y el material utilizado es azulejo industrial.

El mural se ubica en las paredes del edificio de la Tenencia, en la plaza de Santa Fe. Este edificio es parte los portales que rodean la plaza, tiene cinco puertas, cuatro del mismo tamaño y una central más grande que sirve al mural para diferenciar dos escenas principales. Una de las escenas es la crónica del *Movimiento* político por recuperar las tierras comunales que tuvieron ocupadas los ganaderos de Quiroga y la otra escena es el rostro de Emiliano

Zapata acompañado de elementos de la historia agraria nacional del siglo XX, esta segunda escena retoma un mural hecho sobre una pared externa del atrio de la iglesia, el cual fue pintado en febrero de 1980, tres meses después del término del Movimiento. El mural se quitó del atrio en 2001, pues se remodelaron la plaza, el atrio y los portales de la plaza, por lo que se decidió hacer el mural de mosaicos en la Tenencia contemplando aquel primer mural (Soto & ENES-UNAM-Morelia, 2023).

En el mural resaltan algunos textos como *Restitución de bienes comunales, ESTA COMUNIDAD HA DICHO BASTA, Acuerdos de San Andrés* (ver ilustración 2). El mural integra elementos que dan contexto para entender la lucha campesina, la lucha indígena, en palabras de Crescencio Méndez “el mural resume todo un movimiento a nivel nacional y a nivel estatal” (La Coperacha, 2022). Hay elementos como el escudo de la bandera p’urhépecha, estados de la república mexicana, maíz, mujeres, rostros de hombres, entre otros elementos, que para entenderlos es necesario revisar la geohistoria de Santa Fe. El mural sintetiza muchos de los elementos del movimiento por la defensa del territorio, pero para entender ese movimiento, es necesario mirar un poco más atrás.

Ilustración 2. Mural de Santa Fe de la Laguna. Fuente: Fotografía propia. Febrero 2024



2.2. Japondarhu, región lacustre. El lago de Pátzcuaro y el cerro del Tzirate

De acuerdo con Aida Castilleja (2001) a lo largo del siglo XX se plantearon varias propuestas por describir las zonas donde se ubica la cultura p'urhépecha en el estado de Michoacán (Aguirre, 1995; Argueta, 1994; Brand, 1952; Kemper, 1985; Toledo, 1999). La primera propuesta cartográfica fue hecha por Robert C. West, en su texto de 1948 "geografía cultural de la moderna área tarasca" (2013). West era un geógrafo cultural y paisajista de la escuela de Berkeley, fue parte de un grupo de antropólogos, lingüistas, pedagogos y científicos

sociales que llegaron a Michoacán como parte del *proyecto tarasco*, específicamente durante la etapa que Tania Ávalos (2006) denomina *la investigación antropológica*. En esta etapa:

Decenas de pueblos de las regiones indígenas purépechas en la sierra, los lagos y la cañada de los once pueblos se convirtieron en sujetos de investigación. Los grandes temas fueron el campesinado y lo indígena y entre éstos los problemas del cambio o la conservación de la estructura social y cultural; la economía, la vida política, religiosa e ideológica. Como sujetos de estudio derivados y conducentes a proponer soluciones metodológicas, teóricas y prácticas se privilegió en lo general, a las comunidades rurales, los procesos de socialización, la organización de los núcleos domésticos, el parentesco vía el compadrazgo, la población y la migración, y la relación entre las diversas partes del proceso económico: la producción-distribución-intercambio-consumo. En lo particular se subrayaron como fuentes de información la religión, el ceremonial, la salud, la enfermedad, los hábitos alimenticios y la medicina popular; el poblamiento, las casas y su uso, el mercado y su sistema (Lameiras, 1987, p. 516 en Ávalos, 2006 p. 166).

Como parte de ese proyecto, en su obra, West usa como principal indicador el porcentaje de población que habla tarasco para agrupar pueblos, ranchos y cabeceras municipales. Identifica lugares donde más del 50% de la población habla tarasco y otras donde el porcentaje es menor al 10%, no sólo integra a su propuesta el componente lingüístico, sino que agrega datos fisiográficos como relieve, vegetación, meteorología y edafología, así como otros elementos sociales como actividades económicas, variedad de la agricultura, comercio y mercados. West diferencia las zonas con el uso de topónimos tarascos, así como de la fisiografía y la historia cultural, las cuatro regiones que identifica en su estudio son: La sierra (*Siérix*), El Lago de Pátzcuaro (*Japúndarhu*, *Inchámecuarhu*), La cañada (*Eráxaman*) y Las tierras del norte y noreste del lago de Pátzcuaro.

Gerardo Hernández (2021) realizó una revisitación al texto de West, en la que considera los cambios culturales que se han dado desde la publicación del texto original, observando los cambios a través de parámetros estadísticos, además de formular algunos indicadores para pensar desde lo contemporáneo cómo es y dónde se podría definir un área cultural p'urhépecha. El autor aclara que su propuesta, más que ser una revisión y una reedición al mapa propuesto por West, es una invitación a pensar cuáles podrían ser algunas pistas para acercarse al concepto de región p'urhépecha, cuya delimitación permita tener una visión integral y funcional de las relaciones y problemáticas de la cultura p'urhépecha contemporánea (ver mapa del *Gráfica 3*).

En la propuesta de Hernández (2021) se habla de cuatro regiones, *la meseta, la zona lacustre, la cañada de los once pueblos y la ciénega*, regionalización que él retoma la representación simbólica del espacio en la bandera p'urhépecha. En 1980, el Taller de Investigación Plástica creó la bandera p'urhépecha para sumarse a las movilizaciones que se hicieron durante el movimiento político por el territorio en Santa Fe de la Laguna. “Desde la creación de la bandera estuvo presente la idea de las cuatro regiones en que los propios p'urhépechas entendían la diversidad de sus paisajes y culturas existentes dentro de la propia etnia” (Hernández, 2021, p. 414). De esa forma el color verde representa la meseta o sierra, el azul la zona lacustre, el morado la ciénega y el amarillo la cañada de los once pueblos (ver *ilustración 3*).

Gráfica 3. Mapa de la distribución de la población p'urhépecha en el estado de Michoacán 2010. Fuente: Hernández (2021)

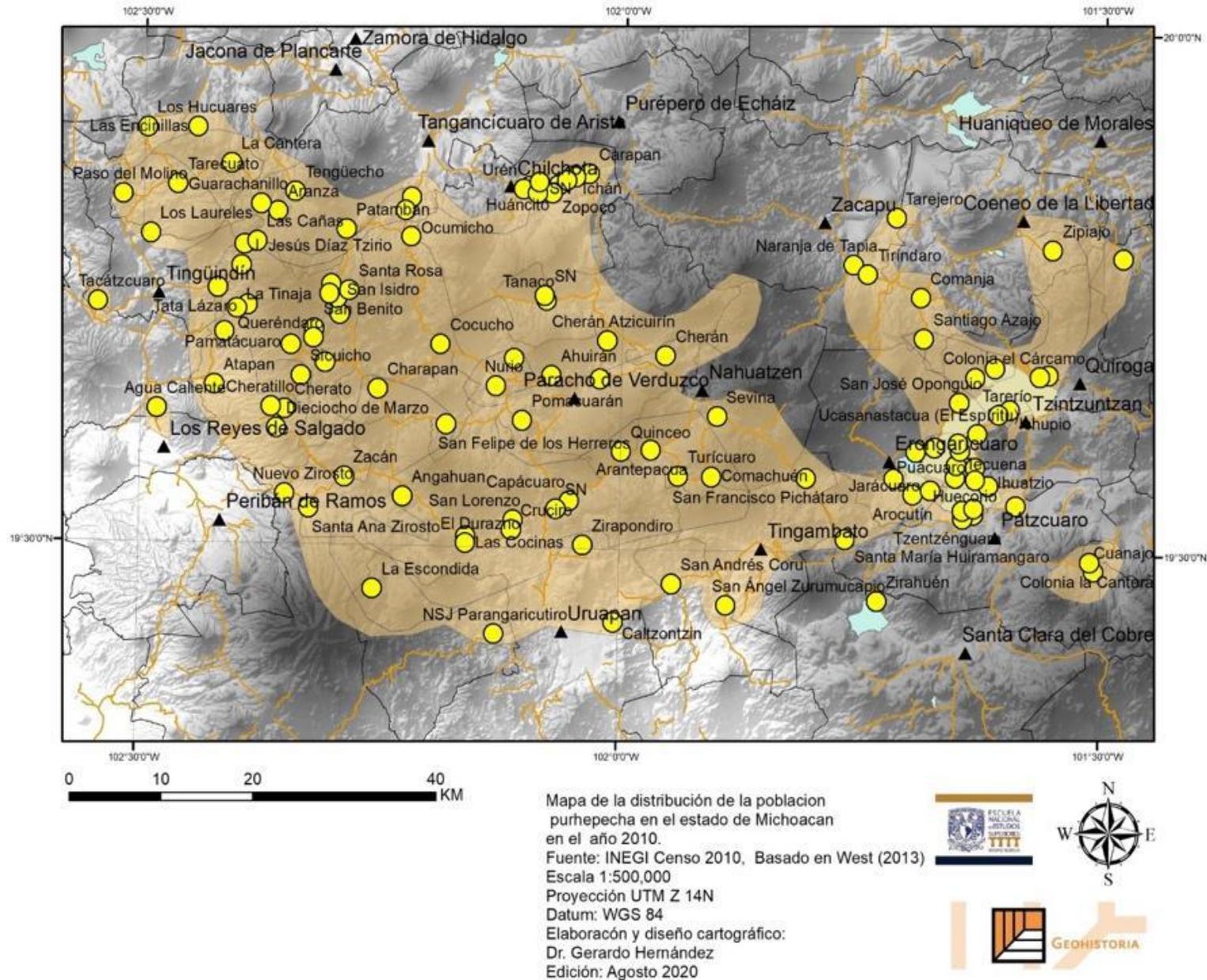


Ilustración 3. Bandera P'urhépecha. Fuente: Wikipedia (2024a)



Una particularidad de estas regiones es que coincide la fisiografía con rasgos culturales y oficios. Cada región tiene una particularidad paisajística, como la región cañada nombra así por la presencia del río Duero, la sierra es parte del Faja Neovolcánica Transmexicana, la ciénega alude a un antiguo espejo de agua que fue desecado durante el porfiriato, pero que actualmente es una gran área de agricultura, y la región lacustre, nombrada así por la presencia del lago de Pátzcuaro.

Conocer las distintas regiones ayuda a ver la diversidad y pluralidad de la zona y cultura p'urhépecha, reconocer que hay variables lingüísticas, variables sobre las formas de tenencia de la tierra, sobre las formas de aprovechamiento agropecuario, así como variables físicas y climáticas. Para este trabajo, baste detenernos en el conocimiento de la región *japondarhu* o

zona lacustre, ya que es la región en donde se ubica Santa Fe de la Laguna. Si bien hay algunas diferencias entre la región cultural lacustre y la región fisiográfica Cuenca del lago de Pátzcuaro, para este trabajo resulta útil compartir los trabajos que describen la cuenca del lago de Pátzcuaro.

La cuenca de Pátzcuaro constituye una depresión - tectónica que se extiende sobre una superficie de casi 1,000 km² de los cuales una décima parte (107.3 Km²) corresponden al espejo del lago. La región se encuentra circunscrita por diversos sistemas serranos los cuales se hallan representados en su totalidad por volcanes, (en la cuenca se localizan más de 200 de diferentes tipos y edades), lo cual le da una compleja fisonomía al relieve, evidencia claramente las diversas fases de su geología histórica, y muestra los diferentes procesos del modelado terrestre. Por lo mismo, en la cuenca es posible encontrar las más variadas situaciones topográficas, geológicas, hidrográficas, edafológicas y climáticas. Esta complejidad fisiográfica provoca que, en un espacio relativamente pequeño, exista un mosaico diversificado de recursos puesto en evidencia por la diversidad de su vegetación (diez tipos diferentes) o de su suelo (9 grandes tipos, 13 subtipos y más de una veintena de asociaciones edáficas) o por la gama de sus sistemas agrícolas (12 diferentes tipos). Como un reflejo de lo anterior, los habitantes de la cuenca realizan hasta 8 prácticas productivas diversas y 6 tipos de producción artesanal. Dada su altitud (entre los 2000 y 3000 msnm) y su posición latitudinal, el clima que circunscribe éste complejo cuadro regional es el templado subhúmedo compuesto por cinco zonas mesoclimáticas caracterizado por temperaturas medias de 16°C, máximas de 37°C y mínimas de -5°C, y una precipitación anual de entre 900 y 1400 mm, la mayor parte de la cual ocurre durante un periodo lluvioso que va de fines de mayo a octubre y que alterna con una estación seca de Noviembre a principios de Mayo (Toledo & Barrera-Bassols, 1984, p. 36).

Históricamente se sabe que, a la llegada de los hispanos, la zona lacustre era donde vivían los *Irechas*⁷ y gobernaba Tangaxoán II (Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, 2024), tanto la capital política y militar del imperio tarasco estaban situadas en esta región, en Tzintzuntzan e Ihuatzio respectivamente. Actualmente aún es posible visitar las edificaciones arqueológicas, *las yácatas*⁸, que dan cuenta del poder que tenían en ese momento los tarascos. Durante el periodo colonial, Pátzcuaro fue la sede del obispado de Michoacán que, por bula papal de 1536, fundó y dirigió Vasco de Quiroga (1470-1565)⁹. En la historia oral de Santa Fe la Laguna, la presencia y obra de Quiroga sigue siendo un referente histórico, sobre todo se suele mencionar cómo en el *Ihurixeo* se resguarda su silla episcopal y cómo la fundación del pueblo se le atribuye a él.

Hoy cuando fuimos a la plaza a comprar las cosas para el almuerzo, con la señora hablamos de cómo está la plaza con sus vendedoras. Comenzó la plática porque había vendedores de muebles de madera y de ollas de barro en los portales pegados al atrio de la iglesia y me dijo, que Santa Fe está muy organizado a Cómo dejó dicho Don Vasco de Quiroga y con la Utopía de Tomás Moro, se quiso acomodar todo en barrios y que cada uno tuviera un oficio, así que por eso en Santa Fe se hacen tantas cosas (Sra. I. Santa Fe de la Laguna, 5 de mayo 2023).

Sobre la ubicación de Santa Fe dentro de la región, Eduardo Zárate reconoce a la zona del lago de Pátzcuaro como una región cultural con identidad colectiva. Para este autor

La región, en este caso la cuenca lacustre, constituye el referente y el contexto del movimiento de los comuneros de Santa Fe. Los conflictos, las alianzas, los flujos de

⁷ Los gobernantes de los p'urhépechas.

⁸ Del náhuatl *yacatl* 'nariz'. f. Montón de tierra cubierto de piedras, ruina de habitación prehispánica (Academia Mexicana de la Lengua, 2024). Específicamente se les da este nombre a las edificaciones arqueológicas de los tarascos.

⁹ De aquí en adelante cuando se hable del personaje histórico aparecerá como Vasco de Quiroga y cuando se aluda al municipio homónimo sólo se dirá Quiroga.

información trascienden la comunidad para dar contenido a lo que podríamos denominar el sistema regional. Se trata de un sistema no homogéneo, articulado jerárquicamente en términos de relaciones de poder. La heterogeneidad cultural de la región es precisamente el resultado del entrecruzamiento de diferencias étnicas con diferencias de clase en diferentes momentos históricos.

Es precisamente la existencia de un sistema de comunicación e intercambio -que articula a los diferentes grupos culturales y a las identidades contrastantes- y una mitología común -el catolicismo, la obra de Vasco de Quiroga, el cardenismo- lo que legitima la existencia de una estructura de poder y dominio regional e interétnica. (J. Zárate, 2001, p. 67)

La definición de Zárate sobre la región lacustre busca hacer una especie de representación del “campo de fuerzas objetivas en que surge y se desenvuelve el movimiento indígena en Santa Fe” (J. Zárate, 2001, p. 68), el autor retoma la propuesta de Bourdieu (1989), sobre cómo los espacios guardan marcas sobre las luchas simbólicas por la producción de sentido común, de los agentes. Para Zárate es relevante considerar esta propuesta en su definición de región porque está interesado en explicar el movimiento político de los y las comuneras de Santa Fe.

Para esta investigación es útil retomar la propuesta de Zárate sobre la región lacustre, pues su estudio está ubicado en Santa Fe de la Laguna, sólo habría que añadir que las mujeres participan del sistema regional a través de las fiestas, las actividades económicas, la vestimenta y las comidas. Ellas son parte fundamental del sistema simbólico región, lo cual queda de manifiesto a través del uso de ropa tradicional, el diseño, confección y venta de ropa tradicional para mujeres de la región. En los apartados siguientes buscaré ahondar más en esas formas de participación simbólica de las mujeres en la región, pero antes de ahondar

en esto es apremiante conocer la distribución del pueblo de Santa Fe de la Laguna, en sus barrios, capillas y formas de gobierno.

2.3. Ueamo-Santa Fe de la Laguna, un pueblo-hospital del siglo XVI

De acuerdo con Moisés Franco (2003) el gobierno comunal p'urhépecha tiene sus orígenes en el sistema de gobierno conocido como *la república de indios*, una institución colonial que se instauró tempranamente en el siglo XVI, en la cual los asentamientos indígenas fueron considerados en un doble aspecto: como organización política (república) y como organización económica (comunidad). De esa forma

El órgano de gobierno de la entidad “república-comunidad” se estatuyó atendiendo a los aspectos civil y religioso.

a) Para el gobierno civil interno: el cabildo.

b) Para el gobierno religioso local: el sacerdote (Franco, 2003, p. 553)

La figura de la *república de indios* es útil para recordar que, durante el periodo colonial, había una separación entre los asentamientos españoles y los asentamientos indios. Las repúblicas de indios eran para las comunidades originarias, solían ser espacios de adoctrinamiento en la religión católica y tributaban a las ciudades españolas. En el caso específico de Santa Fe de la Laguna, la república de indios no es la única institución que ayuda a entender la forma de gobierno tradicional, sino también la institución de los *pueblo-hospital* que fundó Vasco de Quiroga.

De acuerdo con María del Rosario Torres (2017) es necesario contextualizar históricamente el surgimiento del hospital (*Ihurixeo*) como institución fundadora del pueblo de Santa Fe. En

el siglo XVI hubo una marcada diferencia entre la Primera y la Segunda Audiencia de la Corona Española en el territorio tarasco. En la Primera Audiencia se estableció el proceso de conquista, el último *Cazonci* Tanganxoan II aceptó la religión cristiana como un modo de resistir, fue bautizado con el nombre de Francisco y después fue asesinado con tortura por órdenes del Nuño de Guzmán¹⁰, quien lo acusó con la Corona de seguir profesando en secreto su idolatría pagana y obrar contra los españoles.

En la Segunda Audiencia, se buscó detener las brutalidades de Nuño de Guzmán, eliminar la esclavitud y reconfigurar los territorios de indios gobernados hasta el momento. Cuando Vasco de Quiroga viajó a la Nueva España para volverse oidor de la Segunda Audiencia y obispo de Michoacán era considerado un humanista. En ese contexto, existía una discusión teológica sobre si los indios eran o no seres humanos con raciocinio, seres con alma; esto implicaba jurídicamente que tuvieran o no derecho de gobernarse a sí mismos y de gobernar sobre sus tierras, así que ser humanista era argüir a favor de los indios y buscar la creación de leyes que les permitieran tener vida humana. Vasco de Quiroga junto a Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y el Cardenal Cayetano, fueron algunos de los humanistas de ese momento (Torres, 2017).

En aquel contexto de dominios, obispado y evangelización es que Vasco de Quiroga funda Santa Fe de la Laguna (1533) como un pueblo más de su proyecto utópico¹¹ que había iniciado en la Ciudad de México. El modelo del *hospital* consistió en hacer una capilla con un atrio en donde se evangelizaba y recibía a personas viajeras o desafortunadas, y el pueblo

¹⁰ Presidente de la Primera Audiencia de Nueva España

¹¹ En más de una ocasión distintas y distintos autores han hablado de cómo Vasco de Quiroga se inspiró en el texto de *Utopía* de Tomas Moro para establecer los hospitales-pueblo, al respecto se recomiendan las lecturas de Muriel (1990), Venegas (1973), Warren (1977), Zavala (1937).

se diseñaría en función de esa edificación, no sólo porque las casas estuvieran alrededor del hospital, sino porque los habitantes debían organizar su proyecto de vida y su vida cotidiana en función de las actividades y necesidades del hospital (*Ihurixeo*).

Se usaba la palabra hospital para referirse a una doble acepción, pues era al mismo tiempo una hospedería o casa para los infortunados, pero también era un hospital en el sentido moderno, ya que se curaba y cuidaba al enfermo o lisiado. Y se llamaba Santa Fe porque además de la atención física, el hospital era el centro de adoctrinamiento al catolicismo, en sus funciones estaba formar en la fe a los indios que llegaran a refugiarse ahí, y después esos indios llevarían el sermón a sus lugares de origen

Santa Fe de la Laguna, como la de México, fue ideada como centro para la instrucción religiosa, lo que daba la razón de su nombre. Juan Ceciliano usaba la palabra monasterio refiriéndose a Santa Fe y el tarasco Alonso de Avalos afirma que los indios que ahí vivían parecían monjes y monjas. Iban juntos a rezar en la mañana, a la hora de las vísperas y al atardecer; sabían recitar el ave María, el Pater Noster, el Credo y la Salve Regina y podían cantar las horas del oficio. Fray Francisco de Bolonia dijo que había visto juntarse más de mil almas los viernes por la noche, convocadas por las campanas, que se disciplinaban durante una hora. Otro español se había llegado a este mismo fraile, con los ojos llenos de lágrimas, para decirle que los indios del hospital se habían azotado tan fuerte durante Semana Santa de 1536, que la sangre formaba charcos. Esto hace pensar que los indios habían trasladado las prácticas de las sangrías del paganismo a su cristianismo (Warren, 1977, p. 116).

Previo a la construcción del *Ihurixeo*, había un asentamiento de indios cercano, esto se sabe por los relatos y por la presencia de una *yácata* que se encuentra cerca del cerro del Hueamo. Lo que hizo Vasco de Quiroga fue fundar un pueblo a través de la forma del hospital, al

fundar e indicar cómo funcionaría el hospital, lo que hizo fue decir cómo funcionaría el pueblo. Por eso en sus Ordenanzas se dice cómo debe seguir cuidándose el hospital que, al mismo tiempo, es cómo debe seguir funcionando el pueblo. Con ello da instrucciones de cómo y quienes pueden casarse, cómo cultivar, dónde cultivar y de qué forma eso va a servir al hospital.

Con el paso del tiempo las instituciones que fundaron Santa Fe de la Laguna se fueron transformando y aunque parezcan lejanas no deben olvidarse pues, cuando se solicitó la restitución de bienes comunales en 1954 para volverse *comunidad agraria*, se usó de argumento de esta ocupación centenaria del espacio para que sus derechos agrarios y comunitarios fueran reconocidos (Registro Agrario Nacional, 1954).

De acuerdo con Moisés Franco (2003) es posible vislumbrar aquellas formas históricas de gobierno en el sistema actual de gobierno p'urhépecha, para la parte del “funcionario civil” de la república de indios se transformó a un cuidador del patrimonio comunal, al que ahora se le reconoce como “comisariado de bienes comunales”, y también la figura de *la tenencia* presente en Santa Fe de la Laguna reproduce en alguna forma la organización colonial, es decir, la república de indios y sus “sujetos”. Por otro lado, convive toda la parte religiosa que se articula sobre la iglesia y *los cargueros* de los santos que hay en ella, además de la particularidad religiosa que tiene esta comunidad al haber sido fundada con el hospital-*Ihurixeo*, donde también hay un cargo que actualmente recibe el nombre de *semanero*, en el cual ahondaremos líneas más adelante.

2.3.1 La trama urbana, división entre barrios

El pueblo está dividido en ocho barrios y hay cuatro capillas, a cada capilla le corresponden dos barrios. Cada barrio se divide en primero y segundo, esto porque el pueblo está dividido por sus usos y costumbres en dos secciones, *la salida* y *el rincón*. De esa forma, las casas se dividen espacialmente por un rasgo religioso y por orientación, la salida corresponde al Este y el rincón corresponde al Oeste.

Durante el trabajo de campo observé que el lugar de residencia de los recién casados es patrilocal, los hombres se llevan a vivir a sus esposas a sus casas y las mujeres se mudan al barrio de su esposo. De esa forma, los barrios están compuestos por familias consanguíneas patrilocales.

En cambio, para el parentesco ritual, la relación espacial cambia. Las y los padrinos suelen ser de un barrio distinto al que pertenecen los dos esposos. De esa forma, por cada matrimonio existe una relación inicial de al menos tres barrios distintos, el barrio de la esposa, el barrio del esposo y el barrio de los padrinos.

El Sr. A. me comentó en un día de boda, que cuando él era niño recuerda cómo los recién casados se iban a vivir a casa de los padrinos, para que ellos les enseñaran cómo debía mantenerse una casa y un trabajo, la madrina le enseñaba a la mujer cómo cocinar, limpiar, ordenar, cuidar de las plantas, bordar y los padrinos le mostraban al ahijado cómo trabajar su oficio, ya fuera leñadores, alfareros, comerciantes, campesinos o un poquito de todo. Él recuerda que, cuando se casó, sólo pasó una temporada corta en casa de sus padrinos, pero supo de algún matrimonio que estuvo muchos meses. El tiempo de estancia dependía de cuándo los padrinos decían que ya estaban listos los ahijados para irse a vivir solos.

Actualmente esa costumbre se ha modificado, pues ahora los padrinos acompañan al matrimonio a que entre a su casa de recién casados, que previamente se ha habilitado con enseres de cocina, camas y mesas, pero ya no viven los ahijados con los padrinos como antes (Sr. A. Santa Fe de la Laguna, 20 de mayo 2023).

Respecto a los oficios, en Santa Fe de la Laguna se dedican a la pesca, la agricultura, la alfarería, la ganadería, actividades relacionadas con la leña y la madera como la tala, recolección de leña, etc., y también hay muchas y muchos profesionistas como maestras, enfermeras, historiadores, ingenieros, arquitectos, divulgadores de la cultura purépecha, etc. En la historia oral, se dice que cuando se fundó el poblado era deseo de Vasco de Quiroga que cada barrio tuviera un oficio, sobre este dato tan específico de la división barrio-oficio no encontré evidencia escrita, pero de lo que sí hay evidencia y estudios es de la división por un sentido dual. De acuerdo con J. Zárate (2001), en Santa Fe de la Laguna existe un principio dualista en el entendimiento de la espacialidad, lo cual queda de manifiesto en la organización barrial. En Santa Fe de la Laguna, hay cuatro barrios que comparten nombre, pero se subdividen en dos partes, es decir son al mismo tiempo duales y complementarios. Diana Sánchez (2002) en su análisis de Santa Fe de la Laguna menciona que los barrios

Son divididos simbólicamente por la población de dos maneras. El primer criterio privilegia la verticalidad correspondiente a los ejes norte-sur, cada barrio está dividido en dos mitades que les nombran *Urepati* (adelante) y *Tatsepari* (atrás). Con lo que se vislumbra el concepto p'urhépecha del espacio y en síntesis se observa la siguiente oposición binaria de manera vertical

norte: sur
urepati (adelante): tzatzepari (atrás)

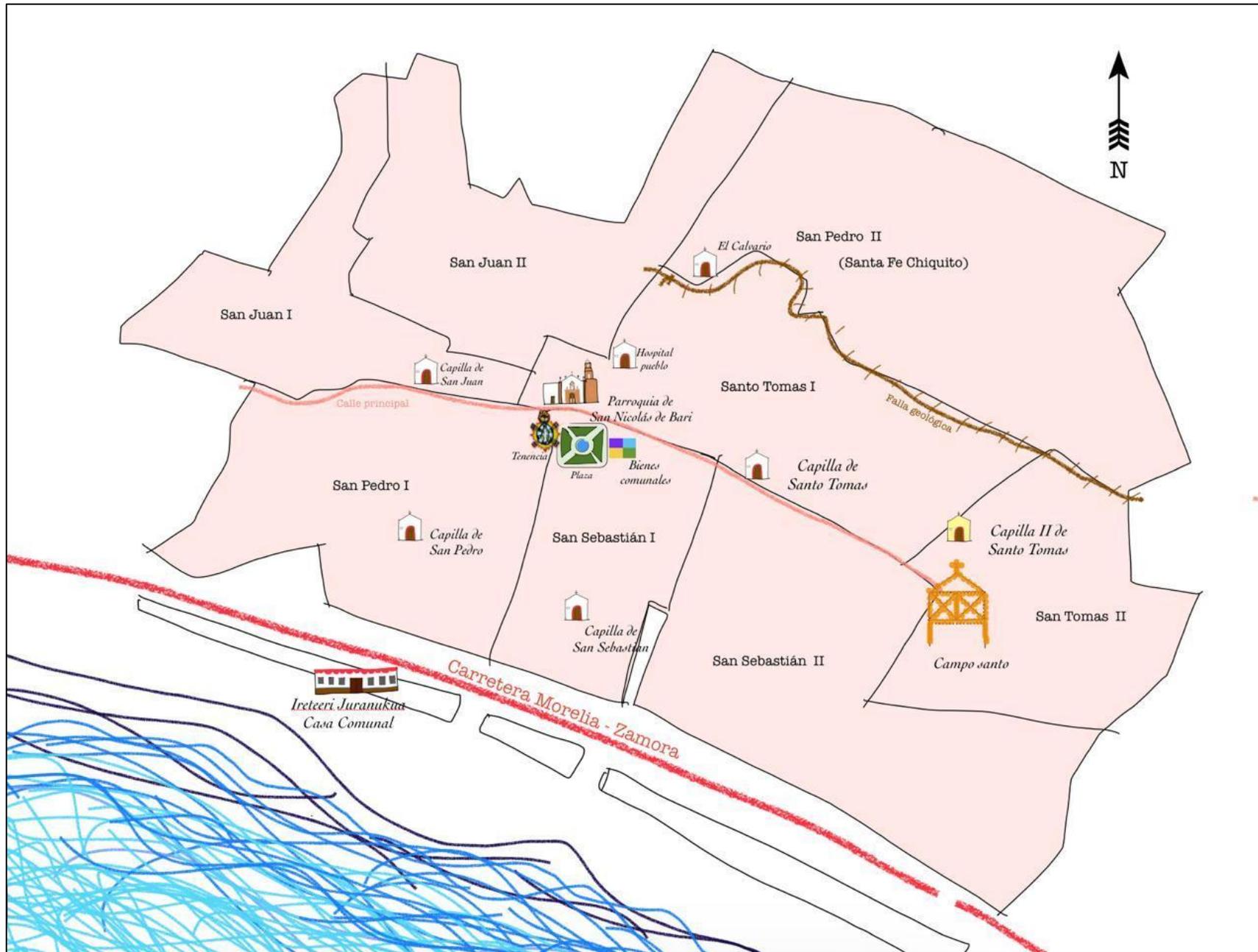
Otra división que hacen los habitantes es de manera horizontal, que corresponde a los ejes este-oeste dividen a la población en dos mitades conocidas como “El rincón” (*andachukua*) y “La Salida” (*ueramani*). Hoy el rincón lo conforman tres barrios localizados hacia el poniente, San Pedro 1, San Juan 1 y 2. Mientras que La Salida lo forman los barrios de Santo Tomás 1 y 2 y San Sebastián 1 y 2 y San Pedro 2. Hoy la oposición simbólica de manera horizontal sería:

Oriente-poniente
El Rincón (*anduchukua*)-La Salida (*aueramani*)

(Sánchez, 2002, p. 117)

En la gráfica 4, del mapa de barrios, se pueden observar estas divisiones de la trama urbana. La localidad también se organiza en torno a tres elementos, a la plaza central en la que, por cierto, hay una estatua de Vasco de Quiroga, a la iglesia que está a un costado de la plaza principal y a la Calle Real, que es la avenida que cruza *anduchukua* – *aueramani*, Este – Oeste, y que remata en el camposanto. Además, hacia la parte Norte, hay una falla geológica, que sirve también de límite entre Santa Fe Chico con los otros barrios. Sobre la loma que se genera por esta falla geológica, en la parte más alta, está la Capilla de El Calvario, la cual se visita los Viernes Santos, conmemorando el día de la crucifixión de cristo, después de que se ha realizado el viacrucis

Gráfica 4. Mapa de barrios de Santa Fe de la Laguna. Fuente: Elaboración propia a partir de Zárate (2001)



Otro de los aspectos históricos relevantes de la trama urbana son los santos patronos de cada barrio, y el uso evangelizador que cumplieron en el periodo de la fundación del pueblo. San Sebastián, es uno de los Santos Mártires,

fue un oficial romano en la época del emperador Diocleciano, iba a ser ejecutado por arqueros debido a su fe cristiana. Sin embargo, cuando sobrevivió a la ejecución gracias a un milagro de Dios y acusó públicamente al emperador de perseguir a los cristianos, el emperador mandó matarlo (Staatliche Museen zu Berlin, 2024)

Su figura se ha utilizado para recordar los primeros momentos del cristianismo, a San Sebastián se le ha relacionado como un santo que protege de las epidemias y pestes. Su forma más común de representación es la de un hombre atado a un árbol, con cuerpo semidesnudo atravesado por flechas. En la pintura de Rubens (1618) se puede dar cuenta de cómo es la representación iconográfica católica (*ilustración 4*) y, por otro lado, la escultura que tienen en la comunidad, en donde se comparten iconografía, como las heridas de las flechas, el cuerpo semidesnudo, y el estar atado a un árbol (*ilustración 5*).

Otra de las capillas está dedicada a Santo Tomás Apóstol, quien es conocido como el apóstol que evangelizó India o como el apóstol no creyente. Cuando resucitó Cristo, Santo Tomás puso en duda su resurrección, así que pidió pruebas y creyó hasta que se le permitió meter sus dedos dentro de la herida del costado de Cristo.

Según la tradición, recogida en la *Passio sancti Thomae* y en el *De miraculis beati Thomae apostoli*, [el rey Gondoforo, le encargó a Tomás] que le edificase un palacio y le dio el dinero para ello, pero el apóstol lo gastó entregándolo a los pobres, por lo que fue condenado a muerte, pero su ejecución se retrasó debido al fallecimiento del hermano del rey, que al cabo de tres días volvió a la vida y contó a su hermano que había visto el magnífico palacio que Tomás le había hecho en el cielo. Gondoforo le

perdonó y Tomás se fue a la India Mayor, donde el rey Misdeus le rogó que curara a su mujer y a su hija que estaban poseídas por espíritus malignos, y en efecto el apóstol las curó y al tiempo las convirtió al cristianismo, pero el reconocimiento del rey se volvió en odio contra el apóstol y ordenó su martirio, cuando comprobó que su mujer había optado por una vida casta (González, 2015, p. 22)

En la tradición pictórica, Santo Tomás es representado en pinturas tocando la herida de Cristo, o bien con una lanza y un libro, que son elementos con los que se relaciona en la tradición de evangelización en India, la lanza con la que fue martirizado y el libro por su labor de predicador, esa es la representación que más llegó a México (*ilustración 6*). En Santa Fe de la Laguna, la escultura de Santo Tomás tiene más relación con esta labor predicadora (*ilustración 7*),

San Juan Bautista, fue un predicador ambulante judío, en la tradición católica se dice que fue un profeta, quien habló de la llegada de Jesús el salvador.

Su sobrenombre más conocido deriva de su actividad como bautista en la orilla del río Jordán, donde bautizó a Cristo reconociéndolo como hijo de Dios. Su representación es la propia de un anacoreta, es decir, aquel que vive en el desierto, dedicado a la oración y la penitencia. Por eso suele ir vestido con una túnica de pieles. Uno de sus atributos más destacados es el cordero, relacionado con su denominación de Cristo como el cordero de Dios (Museu nacional d'art de catalunya, 2024)

Para el arte novohispano, podemos ver que la tradición pictórica se mantiene, y se representa a San Juan con el cordero, y el libro (*ilustración 8*), tradición que también se expresa en la figura que tiene Santa Fe de la Laguna de San Juan, con un cordero en su mano izquierda, un báculo en su mano derecha, un gaban que es parte de la ropa tradicional de hombres en la

región p'urhépecha y un sombrero de paja, parecido al estilo de sombreros de tierra caliente de Michoacán.

Por último, está San Pedro, fue un pescador judío y uno de los doce apóstoles de Jesús.

La Iglesia católica lo identifica a través de la sucesión apostólica como el primer papa, basándose, entre otros argumentos, en las palabras que le dirigió Jesús: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y el poder de la muerte no prevalecerá contra ella. Yo te daré las llaves del Reino de los Cielos. Todo lo que ates en la tierra, quedará atado en el cielo, y todo lo que desates en la tierra, quedará desatado en el cielo» (Mateo 16, 18-19) (Wikipedia, 2024b)

De ahí que en su representación aparezca con unas llaves, en el arte novohispano se respetó esa forma pictórica (*ilustración 10*) y en Santa Fe de la Laguna, la escultura de San Pedro tiene una llave plateada en su mano derecha y un libro en su mano izquierda está vestido con una túnica amarilla y en su capilla lo acompaña una imagen de la virgen de Guadalupe y un Crucifijo (*ilustración 11*).

De ese modo, en la trama del asentamiento, se puede dar cuenta cómo hay un discurso histórico de evangelización, la forma colonial y católica de crear espacio en el pueblo-hospital quedó definida por un santo mártir, un santo evangelizador de la india, un santo del bautizo y san pedro que es la fundación de la iglesia. Además de su función histórica de evangelización, estas figuras de santos tienen su relevancia simbólica en el calendario ceremonial y productivo, lo cual quedará de evidencia en el capítulo tercero, pero es importante ver desde la geohistoria, que los santos serán parte importante del ciclo de vida en la comunidad.

*Ilustración 4. Pintura de San Sebastián.
Fuente: Rubens, 1618.*



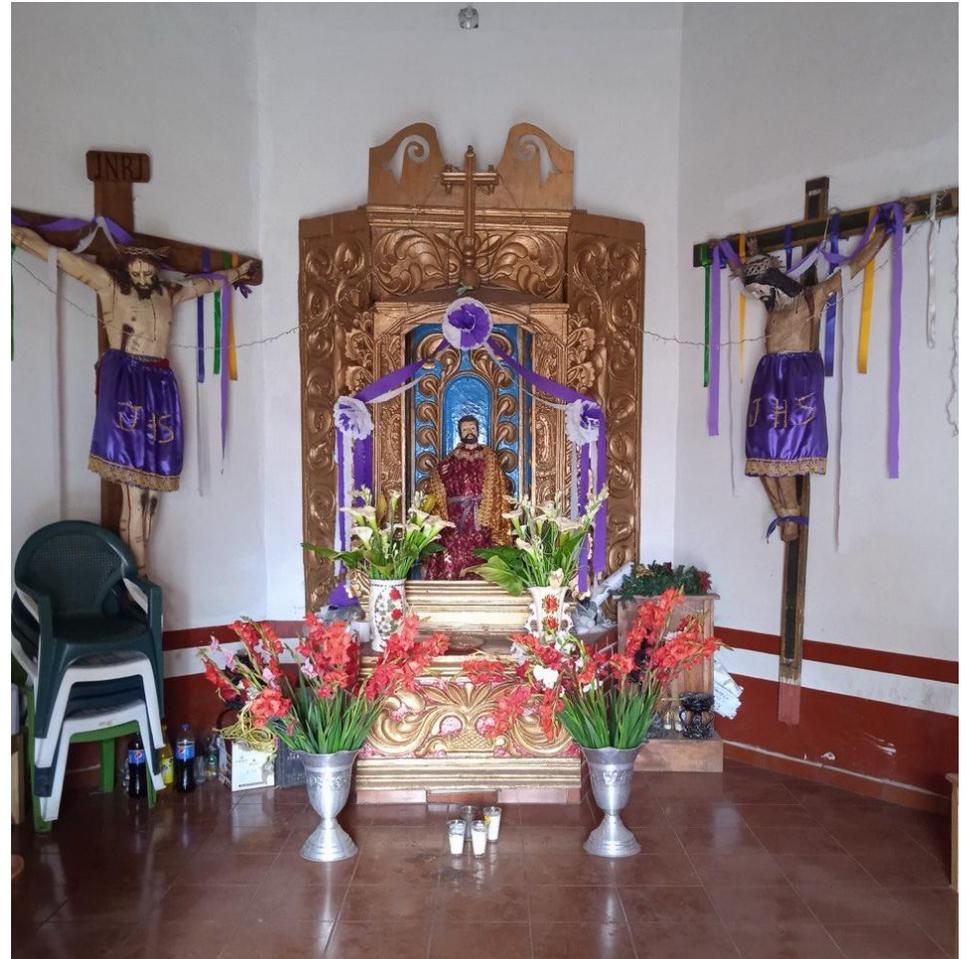
*Ilustración 5. Fiesta de San Sebastián.
Fuente: Sánchez (2015)*



*Ilustración 6. Representación de Santo Tomás.
Fuente: INAH (2024c)*



*Ilustración 7. Figura de Santo Tomás de Santa Fe de la Laguna.
Fuente: Fotografía propia, Mayo 2023.*



*Ilustración 8. Pintura de San Juan.
Fuente: INAH (2024a)*



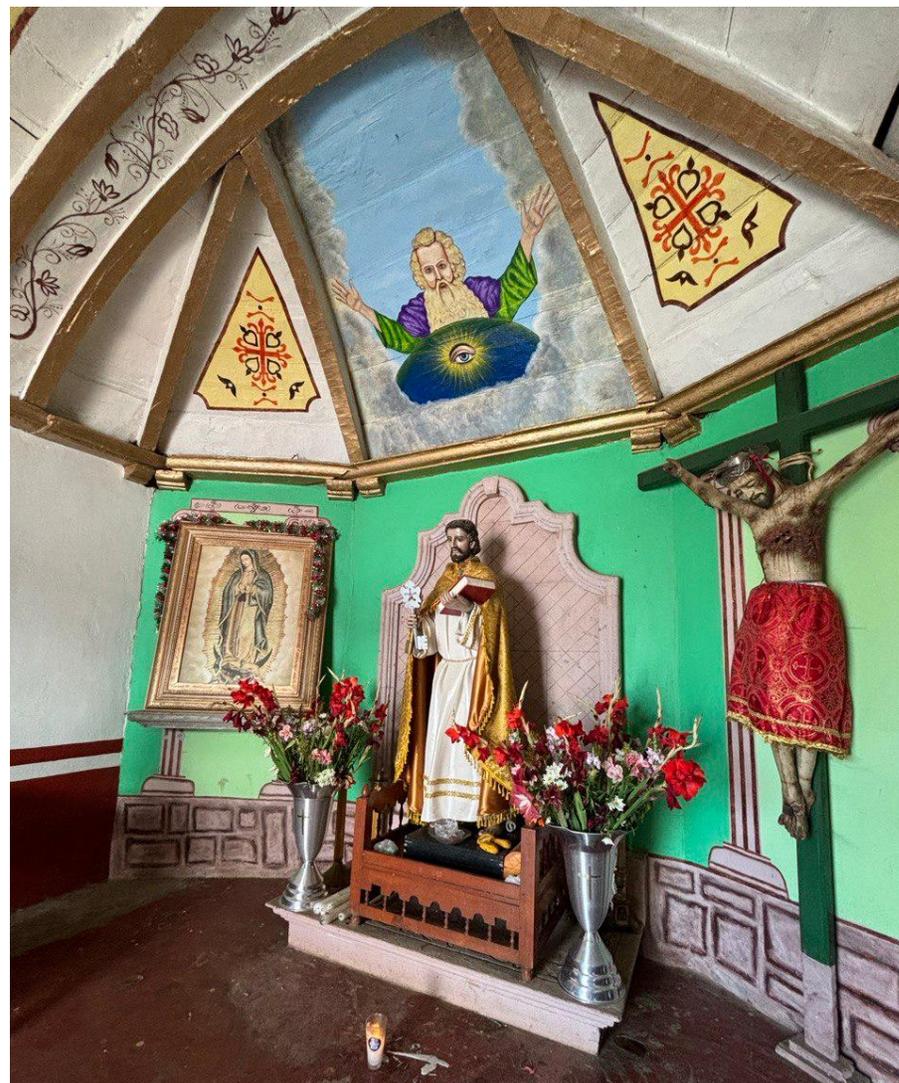
*Ilustración 9. Figura de San Juan.
Fuente: Fotografía propia del día de San Juan 24/junio/2023*



*Ilustración 10. Pintura de San Pedro.
Fuente: (INAH, 2024b)*



*Ilustración 11. Figura de San Pedro en Santa Fe de la Laguna
Fuente: fotografía propia, marzo de 2024*



2.3.2 El Ihurixeo y la historia en el cargo del semanero

En el texto de la Ordenanzas de Vasco de Quiroga se puede observar que la «familia» es la unidad básica para conformar el pueblo, la familia podía estar compuesta por miembros de un mismo linaje hasta un total de diez o doce parejas en cada una de ellas, esto implicaba habitar una misma casa. Si se superara ese número, se formaría una nueva familia. De acuerdo con Francisco Javier Pizarro (2016), “esta cuestión numérica también estaba extraída de la Utopía de Moro, donde se establecía que los sobrantes de las familias mayores se distribuyeran entre las menores” (p.23), de esa forma, las familias y el pueblo se irían expandiendo. Vasco de Quiroga indicó en sus Ordenanzas que las familias que se asienten cerca del *Ihurixeo* deben tener al hombre de mayor edad de cada familia, como *principal* (p.230). Este principal debía cuidar de forma rotativa el Ihurixeo, y mudarse ahí con su familia para *remediar* lo que fuera necesario.

De esa premisa histórica, podría considerarse el origen del cargo del *semanero*, que son el matrimonio que se encarga de cuidar, limpiar, orar y preparar alimentos por una semana en el Ihurixeo. Si se viera de forma metafórica, el cargo de semanero es el que cuida aquel fuego encendido desde el siglo XVI sobre el que pueblo se fundó.

Si bien, este cargo encuentra su referencia más lejana en las Ordenanzas de Vasco de Quiroga en el siglo XVI, esto no significa que la forma en la que se ejecuta el cuidado y el sentido con el que se realiza sea el mismo, este cargo se ha modificado con el paso del tiempo y con los distintos intereses que tiene la comunidad. Es probable que sólo la historia del cargo del semanero sea plausible de abordar con toda una investigación, por lo que en este apartado solo comparto su relación con los barrios, el gobierno tradicional y la participación de las mujeres en este espacio y cargo.

En su investigación, Gortaire registró que “la organización del Hospital mantiene una división bipartita entre *ureticha* semanero, y las *wananchas*¹² [mujeres], con su organización interna y culto de imágenes del hospital” (p. 57). Esto hacía evidente que el cuidado también estaba en función de los órdenes de género, pues las *wananchas* eran las mujeres dedicadas a cuidar a las tres vírgenes que hay en el hospital, y el *ureticha*, era el señor que con su familia cuida del *Ihurixeo* en su totalidad.

Gortaire también señala que la organización del cuidado del *Ihurixeo* estaba sufriendo modificaciones cuando él hizo su trabajo de campo, pues en la década de 1970, que es cuando él estuvo en la comunidad, observó un debilitamiento de la familia patrilocal y un reforzamiento material y simbólico del *compadrazgo* como forma de organización social. La razón que él identifica la asocia a la modernización y el debilitamiento de *lo común*, frente a ello el *compadrazgo* logra ampliar sus funciones y el ámbito de su intervención

Debido a la gran carga afectiva que el *compadrazgo* acarrea, también posibilita la solución de conflictos al interior de la comunidad. [...] [En Santa Fe de la Laguna] Las relaciones de *compadrazgo* están siempre enriquecidas con un gran caudal de afecto entre los padrinos y sus ahijados, así como entre las familias. Este es un elemento clave de las relaciones sociales en el pueblo y suele ser de gran importancia para la solución de conflicto en situaciones cotidianas (E. Zárate, 2001, p. 317)

¹² De acuerdo con Rivera (1998) *wanancha* se puede traducir como “muchacha, joven soltera de la Huatapera (originalmente el recinto comunal, casa para mujeres y muchachas p`urhépechas, que eran preparadas para el matrimonio. Durante el periodo colonial se utilizó el vocablo para referirse a la institución hospitalaria)” (p. 332)

Si seguimos este análisis, entonces observaremos que la importancia de las madrinas para la organización social de la comunidad es resultado de la historia más reciente, por el giro que tuvo el compadrazgo.

Durante mi trabajo de campo, observé que la participación de las mujeres y en especial de las madrinas es de gran relevancia para el cargo del semanero. El cargo del semanero está dividido por barrios, cada semana rota de barrio en barrio hasta que se abarcan los ocho barrios y el ciclo vuelve a comenzar. Cuando un matrimonio quiere tener el cargo, lo solicita con los encargados de barrio (que al mismo tiempo son los encargados de las capillas que presenté anteriormente), ellos le dirán en qué año le tocará su periodo de semanero, pues suele haber lista de espera de hasta cinco años. El padrino y la madrina acompañan al ahijado a pedir el cargo, los encargados de barrio le indican cuándo sucederá, y un año antes, aproximadamente, los encargados de barrio van a recordarle a los padrinos que ya está por comenzar el cargo, así que el padrino y la madrina van a avisar al ahijado y a toda su parentela que el cargo se aproxima, así que deben prepararse.

Tomar el cargo del semanero es uno de los cargos más importantes tanto en el ciclo de vida de las personas, como en el sistema de cargos de la comunidad. Para ser encargado de barrio, tener un puesto en la tenencia o en la oficina de bienes comunales, es requisito indispensable haber pasado por este cargo, haber servido a la comunidad por un año, cuidando de uno de los espacios más sagrados, históricos y relevantes de la comunidad. La importancia actual del Ihurixeo es una consecuencia histórica de la articulación espiritual, espacial y simbólica de cómo se organiza la vida en comunidad. No es casualidad que sea uno de los espacios más sagrados, ya que fue ahí donde se fundó la comunidad, fue desde ahí donde se ha resistido de muchos modos las múltiples formas de dominio. Es ahí donde históricamente se reconoce la

comunidad. Pero su cuidado no siempre ha sido sencillo, pues en el siglo XIX hubo ciertas dificultades, las cuales se presentan a continuación.

2.4. Siglo XIX. Las leyes de desamortización en el territorio de Santa Fe de la Laguna

Desde la fundación y hasta antes del siglo XIX, de forma muy general se puede decir que Santa Fe de la Laguna funcionaba como un microcosmos cerrado y autocontenido articulado con un cosmos mayor, la región p'urhépecha, que también estaba cerrada y autocontenida. El espacio y los recursos estaban organizados en función de obtener y gestionar los recursos necesarios para hacerse cargo del *Ihurixeo*, la familia era la estructura de organización más básica, los *achas* eran los hombres jefes de familia y barrios, y la vida social se organizaba en el consejo comunal. Sin embargo, se registra que para el siglo XIX hubo una modificación en el sistema de gobierno, el cual coincide con las leyes de desamortización y la “modernización” propia del siglo (Zárate, 2001).

El siglo XIX fue especialmente difícil para Santa Fe de la Laguna por las leyes de desamortización que se impulsaron para quitarle poder y territorio a la Iglesia Católica en México. Como se expuso en los primeros apartados de este capítulo, el pueblo se fundó a partir de un principio religioso y católico que fue el pueblo-hospital, la conformación del pueblo estaba en función del *Ihurixeo*, incluidas las casas, tierras de cultivo y zonas forestales, cuando se territorializaron las leyes de desamortización, el Estado mexicano dejó de reconocer la personalidad jurídica de las comunidades y cambió su forma a “reunión de individuos con intereses en común”.

El 27 de septiembre de 1877, la secretaria de Gobierno en su circular 113 establece la desaparición de la personalidad jurídica de las comunidades: "Las comunidades de indígenas organizadas conforme a las antiguas leyes españolas no existen hoy con ese carácter y sólo deben ser consideradas como reuniones de individuos que poseen intereses en común, pues, según la legislación vigente, ninguna sociedad o corporación tiene entidad jurídica, si no está legalmente autorizada". Recopilación de Leyes de Michoacán p. 97. TXXIV (Lucas, 1987, p. 16) en (Absalón, 2000, p. 40)

En Santa Fe de la Laguna estas leyes supusieron la desaparición de las cofradías que sembraban en zonas comunales y se hacían cargo de forma colectiva de las fiestas a los santos, por lo que las fiestas comenzaron a ser gastos de familias específicas y de ahí el sistema de competencia refuncionalizó el sistema de cargos, pues se comenzó a buscar estatus, prestigio, a través de mostrar "quién podía hacer la mejor fiesta". Analizado históricamente, podríamos lanzar el supuesto de que es en este contexto histórico que el parentesco ritual comienza a cobrar más relevancia en el sistema de cargos, pues si el prestigio se obtiene a través de la mejor fiesta, de dar el mejor servicio a la comunidad, es el parentesco ritual quien sostiene esta fiesta, este servicio a la comunidad.

También durante el siglo XIX, la economía de la localidad se vio modificada. La construcción de las vías férreas que conectaban la región lacustre desde la estación de Pátzcuaro con el resto del país hizo que la alfarería cobrara mayor importancia en la economía de la localidad. Después de la vía férrea llegó la autopista que pasa por Santa Fe de la Laguna y que conectó Morelia con Guadalajara y Ciudad de México, estas dos conexiones fueron muy útiles para fortalecer las redes comerciales existentes, además de crear nuevos puntos de comercio de alfarería en otros estados del país. De acuerdo con Zárate, la concatenación de cambios en la región, el sistema de gobierno y la economía fueron las pautas para explicar

los movimientos políticos que se dieron con el cambio de siglo. En las primeras décadas del siglo XX, la mayoría de gente que buscaba ser carguero tenía mucho gasto, mientras más esplendorosa era la fiesta, más gasto se tenía, pero también más prestigio. Aunque eso implicara llegar a la bancarrota al empeñar, o vender sus tierras a las personas de la misma comunidad. El equilibrio entonces se rompió, las fiestas dejaban en bancarrota, se vendían las tierras y comenzó un acaparamiento, en los registros del mismo autor, se menciona que las familias de los Dávila del barrio de San Juan y los Carbajal del barrio de San Sebastián se apropiaron de casi todas las tierras cultivables. Estas familias acapararon las tierras, el sistema de cargos, la organización de fiestas y otros eventos sociales (Zárate, 2001). Estos cambios fueron la antesala que llevarían al conflicto político en la segunda mitad del siglo XX y que a continuación presento. El cambio a lo individual generó bancarrota y acaparamiento para otros, de ahí que en algunas comunidades el cargo es más obligado que por iniciativa propia.

2.5. Siglo XX, de la restitución de bienes comunales (1954) al movimiento de defensa del territorio (1979)

El siglo XX llegó con todas las condiciones sociales anteriormente expuestas y el comienzo de la Revolución Mexicana que cimbró todas las estructuras sociales e instituciones estatales que se tenían hasta entonces. Si bien se podría analizar el impacto de la Revolución en la región lacustre, para esta investigación solo retomaremos lo relacionado al reconocimiento de la comunidad agraria en la constitución.

Dado que la lucha revolucionaria tenía un acento agrarista se logró que, en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, su artículo 27° se definiera el ejido y la

comunidad agraria, como formas de propiedad social de la tierra, que tuvieran una unidad geográfica y una figura jurídica. El ejido surgía de la expropiación a haciendas, mientras que la comunidad agraria fue el reconocimiento que hizo el Estado postrevolucionario al derecho indígena sobre el territorio. Para que una comunidad agraria se creara, era necesario la presentación de títulos primordiales o cédulas reales generadas durante La Colonia a la Secretaría de la Reforma Agraria, con ello se probaba que se trataba de una ocupación histórica sobre el territorio y que la forma de ocupar el espacio era comunal, así se ejecutaba la forma legal de Restitución de Bienes Comunales (RTBC).

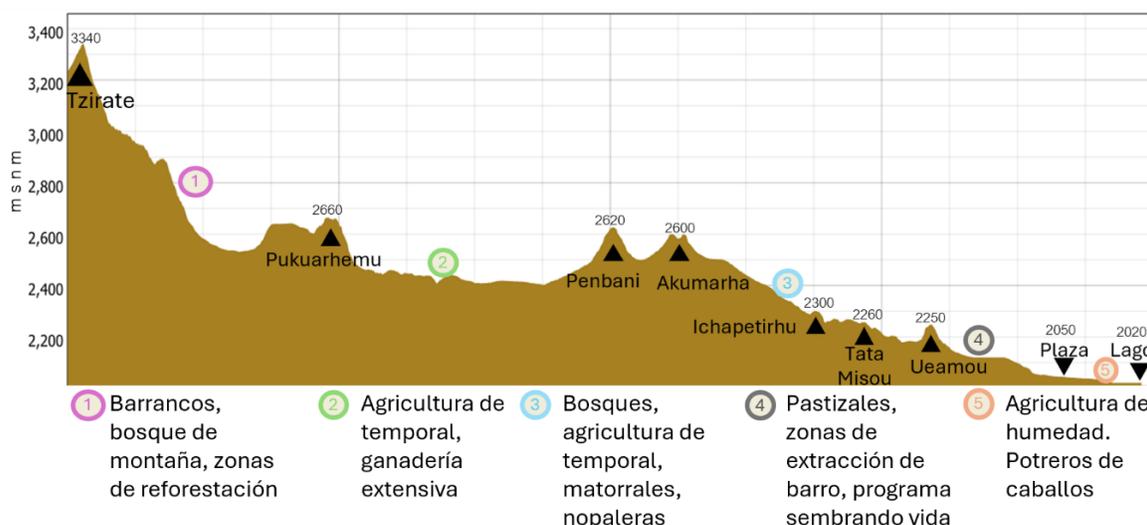
Para el caso de Santa Fe, entender la RTBC, debe verse en el contexto histórico, pero también geográfica y ecológico. Cuando se buscó la RTBC, en el estado de Michoacán había mucha presión sobre los recursos forestales, así que la restitución se vio como el mecanismo por el cual delimitar los bosques de la comunidad y que el uso de los bosques sólo fuera para gente de la misma comunidad. En 1954, después de un largo proceso de gestión, la comunidad logró que se reconociera su derecho sobre el uso del territorio a través de la RTBC. En esta restitución se reconocieron más de 5 mil hectáreas que van desde el cerro del Tzirate hasta el lago de Pátzcuaro (*Gráfica 5*). El territorio cuenta con al menos cinco montañas a parte del Tzirate, que tienen sus propias narrativas mitológicas y rituales, suelos arcillosos útiles para la alfarería, planicies de humedad a orillas del lago, las cuales son sumamente fértiles, planicies para un uso potencialmente urbano, un poco más de seis kilómetros de rívera con el lago de Pátzcuaro, varios manantiales, y suelo de uso forestal que cubre más del 65% del territorio¹³

¹³ Datos del 2020, referidos en Hernández, Gerardo; Lucas (2021)

En el Gráfica 6, se muestra un perfil topográfico que representa cómo la comunidad tiene en su gestión, todos aquellos elementos naturales que se dan en una variante altitudinal de 1320 metros, con agricultura de humedad en la zona pegada al lago, hasta bosques encinos en el Tzirate. Esto hace evidente que, en Santa Fe de la Laguna, en la gestión de la restitución de bienes comunales no sólo importó la cantidad de hectáreas, sino también la calidad, identificándose como un territorio diverso ecológicamente hablando.

Gráfica 6. Perfil Topográfico de Santa Fe de la Laguna.

Fuente: Elaboración propia a partir de datos de campo



De acuerdo con mis registros etnográficas, la Sra. I. me comentó que después de que se reconocieron las tierras de Santa Fe de la Laguna,

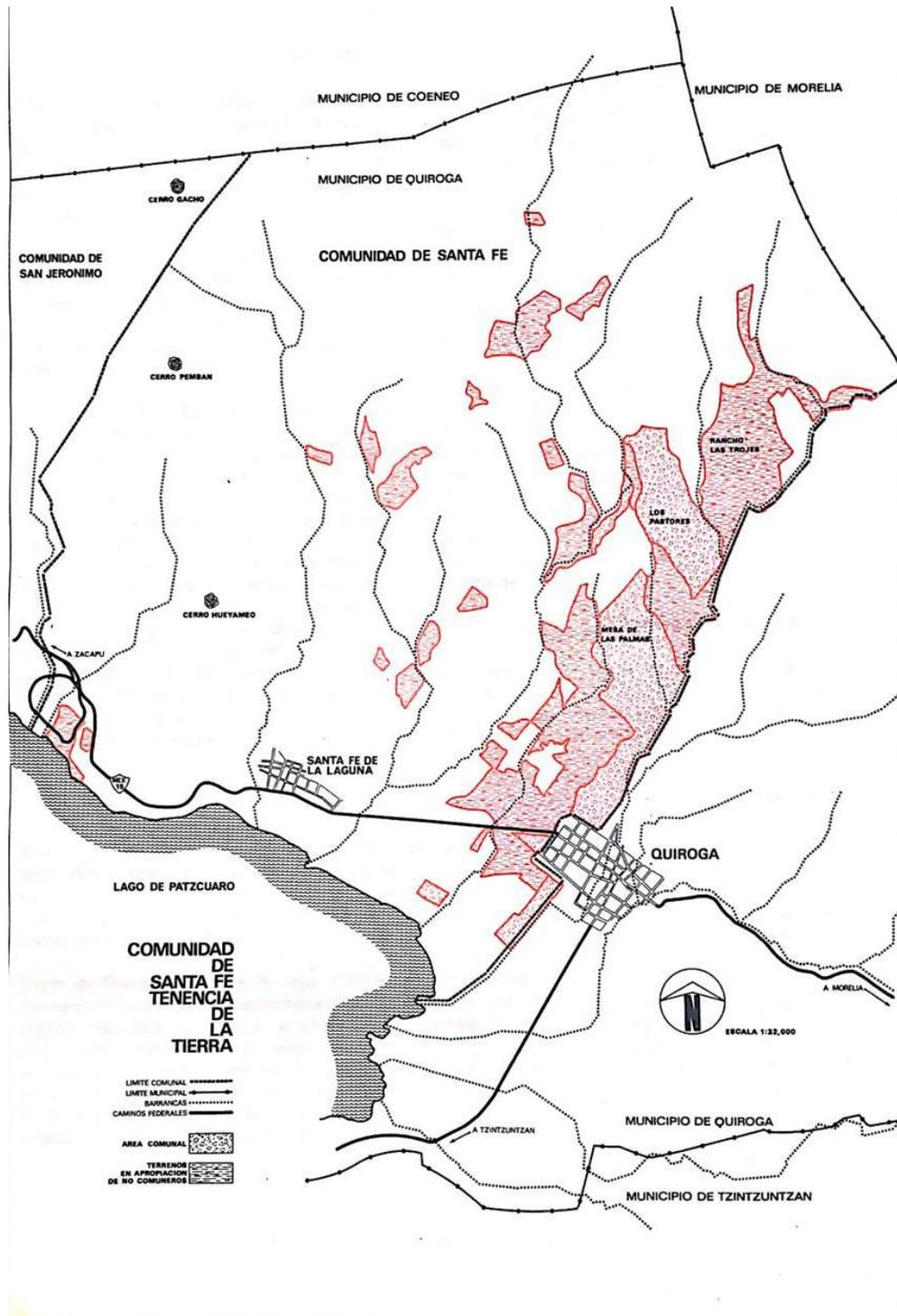
la comunidad no tenía muchas fuentes económicas, el pueblo se dedicaba principalmente a las ollas, a la alfarería, o al pescado, casi no se sembraba y no había dinero para tener muchas vacas, así que las autoridades vieron que estaría bien rentar las tierras y dejar vivir a algunas personas allá por el ojo de agua, y así fue que poco a poco los de Quiroga se hicieron de tierra, ellos les habían ofrecido rentar [las autoridades de Santa Fe] y ellos rentaron [los de Quiroga], y unos según les vendieron, todo estaba con acuerdo, pero luego los de allá dejaron de pagar y a los de aquí no les gustó, pero no estaban mal al principio. Y luego, cuando se hizo el Movimiento, les dijeron que eran terratenientes, pero qué terratenientes iban a ser,

por aquí no se puede ser rico de a mucho (Sra. I, Santa Fe de la Laguna, abril de 2023).

Este relato muestra cómo hay algunas memorias sobre la apertura que tuvo la comunidad, pero cómo eso no llevó a buen puerto la gestión del territorio. En el trabajo etnológico que realizó Gortaire (1971), se presenta una cartografía sobre las zonas que tenían en posesión personas que no eran comuneros, o los comuneros que habían acaparado la tierra (*Gráfica 7*). Los terrenos ocupados estaban hacia la salida, colindantes con el municipio de Quiroga, con quien históricamente, ha habido tensiones.

En el documental *Juchari Uinapekua* (Javier, 1980) se puede encontrar el testimonio de varios comuneros que participaron en el Movimiento, se menciona que el conflicto fue porque los *mestizos* de Quiroga se acabaron el madroño, el pino, el encino de los bosques, les quitaban las tierras de siembra, usaban los pastos para su ganado o dejaban a las vacas pastar por las cinco mil hectáreas y también porque el Estado había concesionado la extracción de arena y grava de los cerros que pertenecen a la comunidad.

Gráfica 7. Terrenos ocupados por no-comuneros en Santa Fe de la Laguna antes del Movimiento.
 Fuente Alfonso Gortaire (1971)



El día 28 de Julio de 1979, como un modo de ejercer presión los comuneros decidieron retener el ganado de las personas de Quiroga, en el documental se mencionan que fueron *700 cabezas*, después de la retención, los comuneros de Quiroga se presentaron para hacer la negociación, como se venía haciendo unos años antes, sin embargo, en 1979 no llegaron a un acuerdo conveniente para las dos partes. En una reunión en la que intervino la Secretaría de la Reforma Agraria se acordó que la gente de Quiroga pagaría diariamente un peso por becerro, y dos pesos por cabeza de ganado mayor que estuviera en terrenos comunales, de ahí, algunos pagaron y otros se negaron a pagar. Se acordó esperar tres meses para que se regularizara el pago por la renta del terreno para el ganado, pero no se regularizaron los pagos, por lo que, el 17 de noviembre de 2023, se retuvo en Santa Fe por última vez el ganado, antes del cruento encuentro que dejó a dos comuneros sin vida, varios lesionados y algunos encarcelados. Desde ese momento, las y los comuneros decidieron trasladarse a Morelia, al palacio de gobierno, para exigir justicia y ahí permanecieron más de un mes, comiendo, durmiendo, manifestándose, hasta que lograron sacar a los ganaderos que eran de Quiroga y hacer la revisión de los linderos (Javier, 1980).

Esa fue una parte del movimiento político, pues la otra parte refirió a la reorganización al interior de la comunidad. Pues se presionó mucho a las familias que eran consideraras terratenientes, o acaparadores, para que dejaran de tener el poder sobre tantas hectáreas y se buscó que hubiera una redistribución de las parcelas de cultivo para las familias que habían estado apoyando durante todo el movimiento político.

Una narrativa estética sobre todos estos eventos se puede encontrar en el mural de mosaicos que se encuentra en la plaza principal de Santa Fe de la Laguna. Mural que fue la inspiración

para hacer este capítulo buscando rescatar y ubicar el lugar de las mujeres en la geohistoria de la comunidad.

La escena de la izquierda del mural es una crónica de lo que se vivió entre el otoño y el invierno de 1979. En letras rojas y mayúsculas aparece *RESTITUCION DE TIERRAS COMUNALES* aludiendo al logro de 1954, de tener el título y los límites del territorio que les pertenece. Debajo del letrero, aparece un hombre vestido de blanco, con sombrero y un arma larga, ligado a una mano que recoge un maíz. A la derecha del letrero de la restitución aparecen dos mujeres vestidas con nagua, faja, huanengo y reboso que levantan cada una a un hombre asesinado (ilustración 11), se dice que estas figuras representan a los asesinados: Alejandro Yépez Fermín y Antonio Yépez Lucas (ilustración 13).

Ilustración 12. Detalle de Mural. Representación de mujeres levantando los cadáveres de los hombres asesinados en la comunidad en 1979. Fuente: Fotografía y edición de Xiomara Arroyo Juárez. Junio 2023

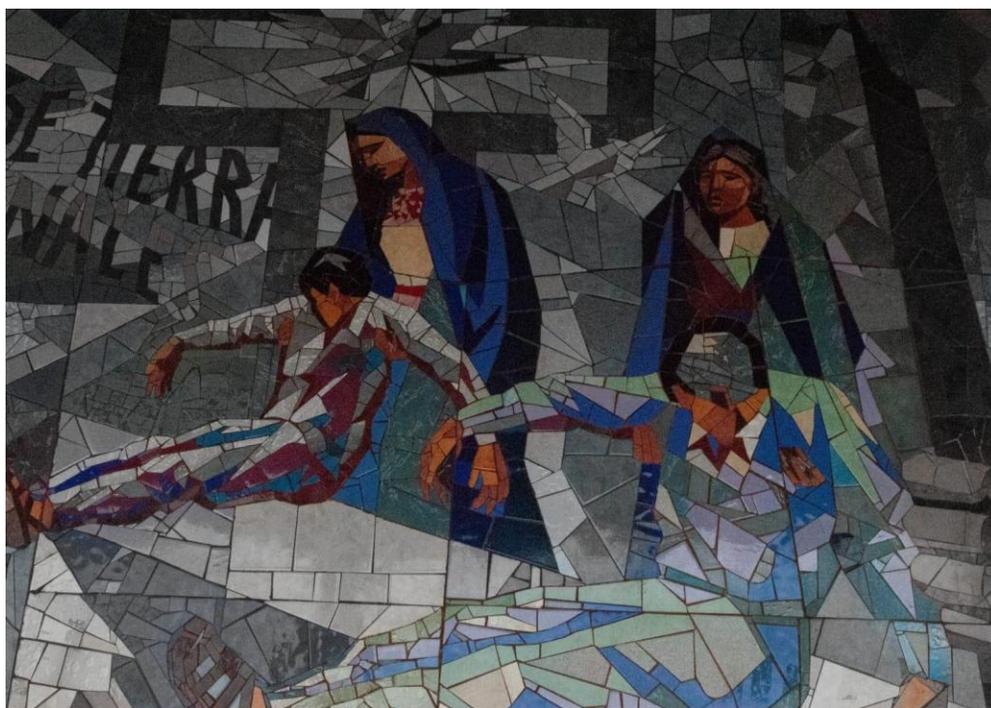


Ilustración 13. Fotografía de publicación en el periódico sobre los asesinatos en Santa Fe. Fuente: Javier (1980)



Como gran protagonista del mural aparece un grupo de mujeres con sus *rebosos tradicionales de bolita* posicionadas al frente del fuego y el escudo de la vadera p'urhépecha (ilustración 14) A través de la consulta bibliografía (Dimas, 1982) y archivos virtuales (Soto y ENES-UNAM-Morelia, 2023), encontré que esta parte del mural es una representación de una foto que se tomó de las mujeres de Santa Fe durante la protesta que hicieron frente al palacio de Gobierno en Morelia para pedir justicia por los comuneros asesinados y por otros que estaban presos (ilustración 15),, está misma escena también se usó en 1990 en el cartel de invitación para el Primer Encuentro “por un nuevo arte mesoamericano” (ilustración 16)

Ilustración 14. Detalla del mural en Santa Fe, mujeres resguardan el fuego del Escudo P'urhépecha. Fotografía y edición Xiomara Arroyo, Junio 2023.



Ilustración 15. Mujeres de Santa Fe durante el sitio que tuvieron frente al palacio de Gobierno en Morelia 1979. Fuente: Dimas (1982)



Ilustración 16. Cartel de invitación para el Primer Encuentro “por un nuevo arte mesoamericano” 1990. Fuente: Soto & ENES-UNAM-Morelia (2023)



Así fue cómo histórica y políticamente se fue construyendo la estética que asociaba el movimiento político, el fuego y las mujeres, ya en 2001, cuando se hizo la remodelación de la plaza pública, se decidió tomar la esencia del cartel de 1990 para trasladar el concepto artístico, de tal forma que en el mural se da la apariencia de que las mujeres resguardan, rodean o cuidan el fuego del escudo de la bandera p'urhépecha, una metáfora muy bien

ejecutada, pues en la cultura p'urhépecha hay una asociación directa entre el fuego y las mujeres, son ellas quienes cuidan del fuego que hace un hogar, del fuego de la comunidad.

Es de observar que la organización del sitio de las y los p'urhépechas de Santa Fe en el centro histórico de Morelia en 1979, refleja la espacialidad construida por órdenes de género. De acuerdo con Verónica Velázquez (2019) la percepción emic del lugar de las mujeres está asociada al fuego a la *parankua* (fogón), cuando se realizó el sitio en la ciudad de Morelia se trasladó la *parankua* y con ella las dinámicas del espacio privado-colectivo de la cultura p'urhépecha, por eso en las fotografías lo que más queda de manifiesto y representado son las mujeres y el fuego.

En ese mismo sentido, vale la pena hacer una observación de la organización política entre mujeres. En la fotografía del sitio en Morelia, también queda de manifiesto la importancia del parentesco ritual y de las madrinas. Cuando se hace una celebración o fiesta, son las madrinas quienes dirigen a las ahijadas, a las hijas, para decirles cómo hacer la comida, el atole, los tamales, cómo servir y entregar los alimentos, eso lleva a deducir que cuando fue el sitio de Morelia, con el traslado de la *parankua*, las mujeres organizaron el sitio, organizaron el tiempo de la comida, de la plática, de la discusión política, participaron para la organización, de ahí que el mural sea un reconocimiento a la importancia que tuvieron, no es casual que aparezcan más mujeres que hombres en esta representación.

El reconocimiento de aquellas mujeres, no sólo se quedó en el mural. Después de que el movimiento logró sacar a las personas que eran de Quiroga del Territorio, surgió el momento

de reorganización interna¹⁴ para redistribuir la tierra cultivable, Elpidio Domínguez, uno de los líderes del movimiento, propuso en el nuevo órgano de poder surgido del movimiento *La Asamblea General de Comuneros*, que a las mujeres que habían participado se les concediera parcelas para cultivo, las cuales se encuentran en el llano del *hueramo*, a la horilla del lago, un zona altamente fértil por ser una tierra de humedal. De esa decisión surgió un grupo llamado *las comuneras*, que eran más de 40 mujeres, a las que se les habían dado 10 líneas a cada una. Se le llama líneas, a la distancia que hay entre cada surco, es decir, a cada comunera se les dieron 10 surcos para sembrar.

De acuerdo con una entrevista realizada a la Sra. E, mujer de 90 años, de aquel grupo de 40 mujeres, sólo siguen con vida tres, el grupo funcionaba con una organización interna, se compartían decisiones sobre el maíz que se iba a sembrar, la implementación de algunos productos agrícolas, así como temas de herencia, pues en un acuerdo inicial, las mujeres solo podían heredar a sus hijas mujeres, pero en algunos pocos casos, eso se ha modificado, pues hubo algunas mujeres que no tuvieron hijas y el hilo de herencia a mujeres se interrumpió, aunque si uno camina por las parcelas que les fueron dadas a *las comuneras*, es fácil identificar que se trata de un espacio con gestión mayormente de mujeres, pues se observa a mujeres sembrando, deshierbando, y haciendo todas las faenas necesarias de la siembra del maíz (*ilustración 17*).

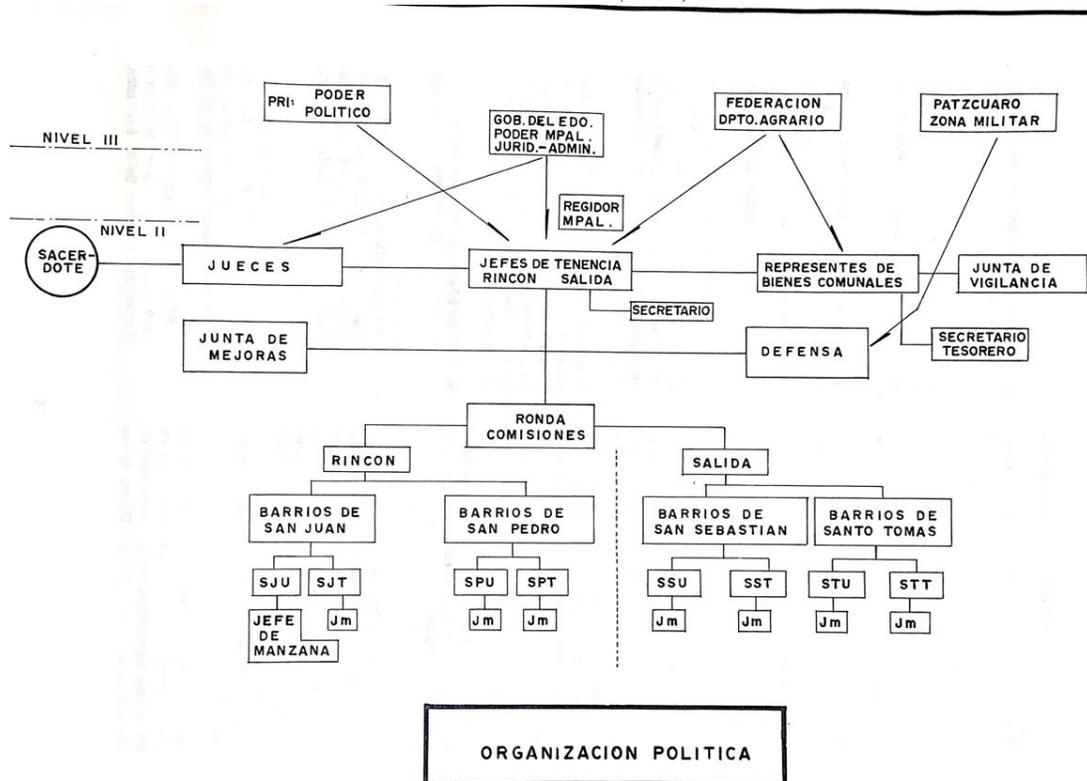
¹⁴ Un estudio a detalle sobre los conflictos de facciones a nivel interno y su forma de solución se puede encontrar en el trabajo de Eduardo Zárate, en su quinto capítulo llamado: *El poder de la tierra: conflicto interétnico y proceso de reconstitución étnica*. Como a esta investigación lo que interesa es conocer el lugar de las mujeres en la geohistoria de la comunidad, basta con rescatar, la experiencia de *Las Comuneras*, la formación de la Asamblea General de Comuneros y su participación durante el movimiento.

*Ilustración 17. Área de cultivo de la zona de Las Comuneras, vista hacia el lago, con el cerro de Tarerio y Tzintzunzan de fondo.
Fuente: fotografía propia, mayo de 2023.*



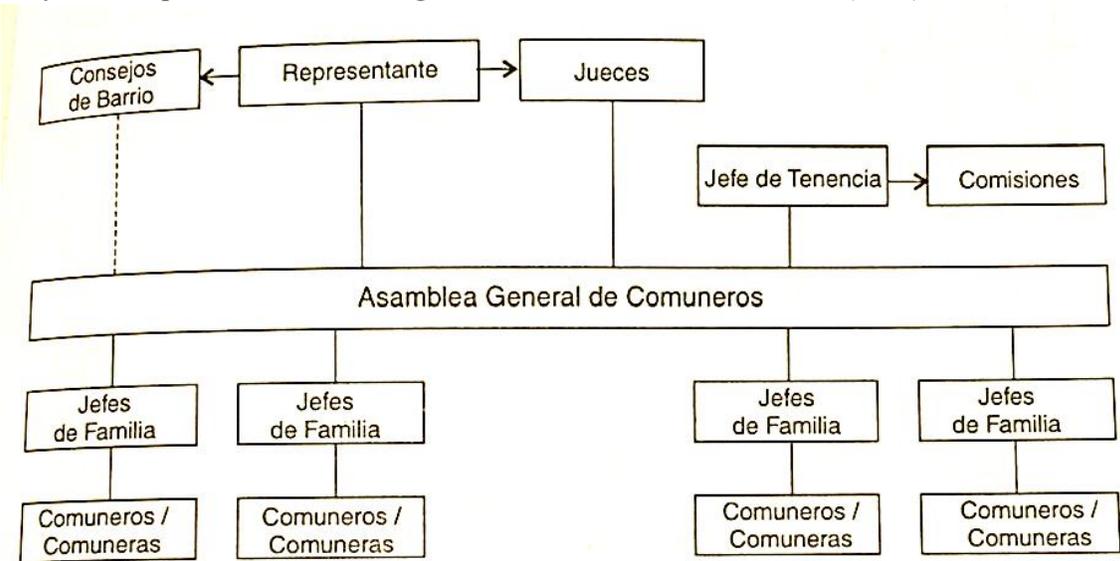
El movimiento político trajo consigo también un reajuste en el sistema de distribución de poder en la comunidad. Gortaire (1971) reportó que las autoridades civiles y religiosas tenían responsabilidades específicas, el modo de acceder a estos y regular el acceso al poder era el sistema de cargos, por encima de todos estaba el Consejo Comunal, formado por los ancianos o “*achas*”, lo cual le daba un carácter jerarquizado y patriarcal al sistema de poder. En la gráfica 8 se puede dar cuenta del registro que hizo el mismo autor, en el que señala cómo el sacerdote, los jueces, los jefes de tenencia, el representante de bienes comunales y la junta de vigilancia estaban en un mismo nivel, vinculados, mientras que la defensa, la junta de mejoras y la ronda se subordinan a estas autoridades. En este esquema se observa el principio dual y complementario en la distribución.

Gráfica 8. Sistema de poder en Santa Fe de la Laguna a mediados de siglo XX.
Fuente: Gortaire (1971)



Por su parte, Eduardo Zárate (2001), reportó que con el movimiento político el sistema de poder se vio modificado. El Consejo Comunal, fue remplazado por la Asamblea General de Comuneros, con lo que la figura de *achas* deja de tener la importancia de antes pues el modelo de prestigio se ve modificado. Sigue importando tener prestigio a través del servicio a la comunidad para ocupar los puestos, pero en vez de que el prestigio se adquiriera por el sistema de cargos religiosos, ahora se adquiere por la acción política. La Asamblea General de Comuneros se convierte en el órgano máximo de decisión en la comunidad, es quien resuelve conflictos y designa a las personas que estarán en cada puesto, en el *Gráfica 9* se puede observar el esquema del sistema de gobierno que registró Zárate a inicios de este siglo.

Gráfica 9. Esquema del sistema de gobierno en el 2000. Fuente: Zárate (2001)



Sobre ese sistema de organizar el poder, se mantuvo Santa Fe de la Laguna hasta el 2020, año en el que se posibilitó “legalmente el acceso al autogobierno”, lo que motivó una reestructuración del sistema de gobierno en la comunidad a través de la instalación de un nuevo órgano llamado Coordinación Comunal, que es justo el último corte histórico que considero en esta investigación y que analizo a continuación.

2.6. 2020, El ejercicio del presupuesto directo y la paridad de género

Siguiendo la historicidad que propone Gonzalo Aguirre Beltrán sobre las formas de gobierno en pueblos indígenas (1991), menciona que la Revolución Mexicana dejó como herencia espacial y jurídica la forma de municipio libre con la que se produjo un cambio que, en 1946, le dio a las mujeres la posibilidad de participar en elecciones municipales, “en igualdad de condiciones con varones, con el derecho de votar y ser votadas”, esto indica que a mitad del siglo XX, las mujeres podían estar en puestos de poder. Detrás de ese logro relativo para las mujeres, hay que considerar dos cosas, por un lado, que el sistema de valores que se tenía para elegir representantes y gobernadores reposaba sobre estructuras androcéntricas, es decir, se elegía al hombre que cumpliera con los valores de lo que *debía tener* un hombre para gobernar, cualesquiera que fueran esos valores. Con la apertura jurídica donde las mujeres pueden ser votadas, se abrió la puerta, pero el sistema de valores para la elección seguía dependiendo del sistema de valores androcéntrico, por lo que el proceso democrático se vio parcial.

Por otro lado, en el caso de Michoacán, la estructura de municipio libre no definió municipios libres indígenas, las y los indígenas quedaron supeditados a la figura de Tenencia que de algún modo representa aquella forma de pueblo que tributaba a un centro español y que tiene

una escala espacial menor que la de un municipio. De esa forma quedó clausurada la posibilidad de que una mujer tuviera un puesto de poder tan alto a una escala de tenencia o de comunidad, pues los marcos jurídico-electoral se restringían al municipio.

Pero no hay estructura rígida que no pueda ser modificada o derruida con el paso del tiempo. El cambio sucedió en el 2021 para Michoacán, desde ese año las mujeres pueden acceder a un puesto de poder en sus tenencias a través del principio constitucional de paridad de género y la nueva Ley Orgánica Municipal del Estado de Michoacán.

En 2021 se cumplieron 10 años del emblemático movimiento en defensa del territorio de Cherán y también a inicios del mismo año, en el Congreso del Estado de Michoacán, se aprobaba la nueva Ley Orgánica Municipal de Michoacán, la cual llevaba dos años cocinándose, con su aprobación se abrió una puerta antes cerrada ya que posibilitó el acceso al autogobierno y el presupuesto directo para comunidades indígenas del estado.

Cuatro años después de la aprobación de la ley, sabemos que la forma en la que opera esta es variada, por decir lo menos, según el pueblo en que se aplique. En primer momento debe haber una solicitud por parte de un pueblo, en la ley no se especifica el mecanismo de identificación indígena, no especifica si debe ser identificación calificada ni quien debe realizarlo, si debe ser una secretaría estatal, organización civil, así que opera por autoidentificación. Después de la solicitud comienza el proceso de consulta en el que el Instituto Electoral del Estado de Michoacán instala casillas en los pueblos, donde se vota si la comunidad quiere o no tener lo que en la ley estatal se nombra como “autogobierno”, que está acompañado de asignación de presupuesto económico directo; si la mayoría de personas votantes, que son el mismo padrón electoral que se comparte en el INE, decide votar a favor,

entonces comienza el reconocimiento legal y del Estado, como pueblo con autogobierno; el proceso del reconocimiento implica que la comunidad debe crear un “nuevo” órgano de poder al cual se le transversaliza el principio constitucional de Paridad de Género, así que todos los puestos a ocupar deben ser cubiertos por un hombre y una mujer, con mismas responsabilidades, obligaciones, carga laboral y salarios; Se llama presupuesto directo porque del corte presupuestal que el Estado de Michoacán asigna a cada municipio, entrega de forma directa la partida que corresponde a cada pueblo sin que pase por la administración municipal. El monto total depende de la cantidad de población y de la asignación presupuestaria municipal, y su control se realiza a través de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público. El nuevo órgano de poder, que suele tener el nombre de *consejo comunal*, cambia cada tres años, así que pasado este tiempo deben renovarse todos los puestos. Para el caso de Santa Fe de la Laguna, el órgano se llama *Coordinación Comunal*.

En lo referente a la historia de Santa Fe de la Laguna para lograr el “autogobierno”, me permito compartir lo narrado por la maestra Margarita, la primera coordinadora general de la coordinación comunal. Ella menciona que desde el 2016 en Santa Fe de la Laguna comenzaron a activarse para lograr el reconocimiento del autogobierno, esto se daba en el contexto de la lucha por la misma causa del pueblo de San Francisco Pichataro que después de varios años de lucha lograron en julio de 2016 el reconocimiento de autogobierno y en diciembre del mismo año el recurso directo. Pero Santa Fe de la Laguna tuvo sus propias dificultades, pues la relación con la cabecera municipal era en extremo difícil, también comenzaron su búsqueda por el camino legal desde el 2016, pero se imposibilitaba, hubo momentos muy difíciles con presos de Santa Fe por manifestaciones, pero finalmente en el 2020 lograron el reconocimiento de su autogobierno. Entre el 2016 y el 2020 que lo lograron

hubo varios intentos por armar el equipo de trabajo y hacer el plan de trabajo, al respecto la maestra Margarita lo narra así:

En sí, creo que fue, cuándo me acababa de jubilar, pero ya ni me acuerdo cuándo me jubilé, creo que fue en el 17, 18, 19, 20 (contó con sus dedos), Sí, creo que me jubilé en el 17, y en ese año, ya estaba casi por, asignarse el presupuesto a Santa Fe, y entonces las autoridades empezaron a buscar gente, cada barrio por uso, propusieron un montón de gente cada barrio, y sí, justo yo me acababa de jubilar cuando me hablan y me dijeron que si podía yo participar en lo del presupuesto directo. Yo no estaba bien enterada, nada más que yo estaba más enfocada en mi trabajo.

Y les dije sí, a mí me pareció algo interesante y dije ¡Mssst! ¿cómo ya el recurso público en Santa Fe? Ay, que interesante, y dije, sí, sí quiero participar, entonces, bueno, yo me imaginé que como maestra este, me imagino que me van a decir que, si quiero estar en al área de educación o algo así y dije yo “Pues sí, está bien”. Y, ya, ya buscaron el equipo de acá por barrios, entonces hubo una primera reunión con las autoridades y ahí ya dijeron las autoridades: -muchos de los que están aquí no van a poder porque tienen trabajo, aquí se necesita tiempo completo, así que necesitamos a alguien que no tenga trabajo y ese fue el primer filtro, y entonces ya se echaron ahí, esta persona no, esta persona tampoco y tampoco y tampoco, y ya de los que quedamos, esa lista la regresaron al barrio [de la asamblea la regresaron a los encardados de barrio] y les dijeron: mira estos son los que nosotros consideramos porque no tienen trabajo, y tienen todo el tiempo, y entonces ellos esas listas la llevaron a los barrios [los encargados de barrios la socializaron con las personas de cada barrio], hicieron sus juntas y ahí se vino un segundo filtro, ahí los barrios dijeron, no pues este no porque no cumple con los requisitos, no este no porque tiene una falta con la comunidad, es que ¡ahí te checan todo! ¡todo!, este, “te saliste de los lineamientos”, puede ser que no seas considerada para un beneficio o para algo, entonces ahí sacaron a algunas otras personas. Estas no porque desobedeció, este no porque no ha pagado sus cooperaciones y total que yo quedé otra vez, en ese segundo, pasé ese segundo filtro, faltaba uno tercero que era en la asamblea comunal, entonces en la asamblea comunal, ya cada barrio llegó con sus propuestas. Para esto ya se sabía, por decir, “se van a ocupar, por decir, 15 personas, o 13 personas

Y ya, entre todos los barrios juntaron a esa cantidad de personas porque de ahí ya le iban a dar un cargo a cada quien y ya después, luego, se presentó a la asamblea y ya en la asamblea ya podría decir la gente él no por esto, ella no por esto, totalmente válido pues, era ya la definitiva, la oficial, digamos. Ya no hubo más personas que sacaran, ya a todos nos aceptaron y así se formó el primer equipo, y ya, iba a venir el IEEM¹⁵, iban a venir a hacer la consulta y todo eso, pero en eso que Quiroga¹⁶ interpone una controversia. Que según el IEEM no era apto para hacer ese trabajo que estaba haciendo, y por lo tanto no procedía. No. De ahí empezó todo. La ganamos e interpuso otra, la ganamos interpuso otra, y interpuso y ganamos cinco de cinco juicios que se hicieron, para eso tuvieron que pasar como cuatro años, en el lapso de

¹⁵ Instituto Electoral del Estado de Michoacán

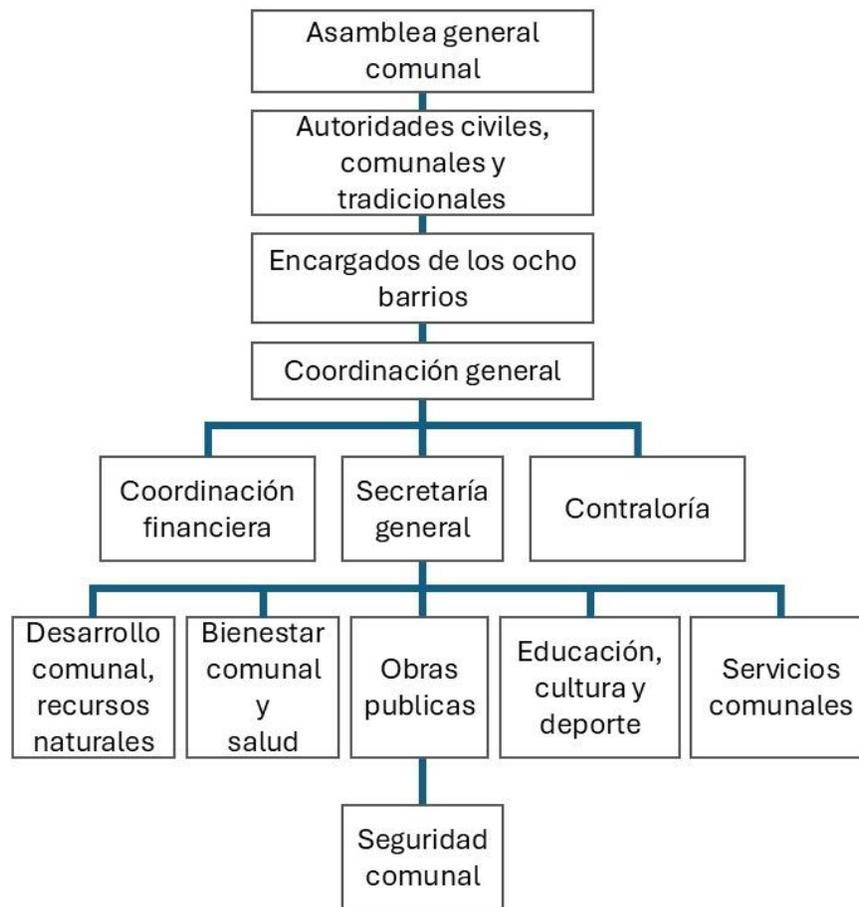
¹⁶ La cabecera municipal

esos cuatro años, los barrios dijeron qué vamos a hacer, vamos a seleccionar gente nueva, todos los que estaban, casi todos los que estaban, pues los quitaron, y buscaron gente nueva, en mi barrio a mí me siguieron dejando, en el barrio de San Pedro I

Entonces a mí me siguieron proponiendo, todos decían: No pus que la maestra Mago se quedó, y yo ni enterada. Después me di cuenta cuando alguien me dijo: ¿Si te diste cuenta que ya nos quitaron a todos?, -no, ni cuenta- y yo ¡bueno pus no nos tocaba hombre, pues ya vamos a conocer de fuera cómo es el proceso, pero después me dijeron: -tú no estás fuera, tú te quedas-, y formaron un nuevo equipo que son los que están ahora, que estamos, y el proceso ya no fue tan difícil, el único filtro fue la asamblea general y ya, ya quedamos. Más o menos, así fue como nos propusieron. (Maestra Margarita, 2023)

De acuerdo con el propio organigrama ubicado en la oficina de la Coordinación Comunal, este órgano de poder obedece a las autoridades civiles, comunales y tradicionales, y a la Asamblea General Comunal, de ahí se entiende que opera en función de la agenda comunal, Se formó con los mismos principios de complementariedad y dualidad, pues cada uno de los puestos pertenece a una persona de cada barrio, de tal forma que los ocho barrios quedan representados e integrados en el nuevo órgano de poder (ver gráfica 10)

Gráfica 10. Organigrama ubicado en la oficina de la Coordinación Comunal. Junio 2023



Una crítica que quiero dejar sobre la mesa para reflexiones futuras se relaciona a que la ley orgánica municipal fue una forma de reconocer a las y los indígenas como sujetos de derecho en Michoacán, sin embargo, a nivel operativo se está cometiendo el error de no reconocer a las autoridades locales existentes, sino generar un nuevo órgano en aquellas comunidades con una forma de gobierno histórica como es el caso de Santa Fe de la Laguna, es cuestionable el uso del concepto autogobierno, cuando se ha impuesto la creación de un nuevo órgano de poder, que no reconoce las autoridades anteriores. Actualmente la libre

determinación se sigue construyendo en la región p'urhépecha y habrá que seguir atenta y atentos a las transformaciones que están por venir.

Conclusión del capítulo

Para concluir este capítulo, es necesario regresar a la imagen del mural de la plaza para ver a las mujeres que se representaron en él. En este capítulo quise compartir la geohistoria de la comunidad, desde su fundación hasta el movimiento político de finales del siglo XX y la experiencia en la creación del gobierno autónomo que está atravesando la comunidad recientemente. La propuesta fue seguir con la línea teórica de Scott para ver la geohistoria desde el género, observar y registrar los lugares de las mujeres a través del tiempo, conocer los caminos andados y ver cuales otros caminos se están abriendo.

Se mostró la comprensión del territorio no solo como un espacio físico, sino como un componente vital de la memoria colectiva, y la identidad cultural, el cual conserva un principio de dualidad y complementariedad que se nota a través de la forma en que se organiza el espacio y el tiempo, a través de la trama urbana, de la toponimia, de la división de los cargos religiosos y cívicos, el principio de dualidad también constituye los órdenes de género, donde la relación de mujeres-hombres es complementaria tanto en los espacios cotidianos, como en los espacios rituales.

Se vio que la importancia actual del madrinazgo es resultado histórico del cambio que hubo en el modelo del gobierno tradicional, cuando se pasó de un prestigio familiar a un prestigio personal en la toma de cargos cívico-religiosos, las madrinas ocuparon un lugar como acompañantes y modeladoras del prestigio. El ingreso de las mujeres en lugares de poder es

a través de lugares simbólicos o materiales, su presencia en lugares de poder va acompañado de una reestructuración de la forma de gobierno en la comunidad, no por obligación de una ley sobre paridad de género.

Sobre el reciente logro del ejercicio de presupuesto directo con paridad de género, habrá que seguir observando cómo esa modificación social, puede o no, convertirse en un cambio cultural. Se observaron los cambios en las estructuras de poder a través de tiempo, con lo que se vio que el gobierno local es dinámico, cambiante, y es en esos cambios donde las mujeres han ido ocupando lugares que las integran en todas sus dimensiones, culturales, simbólicas, materiales, físicas, entre otras.

Este análisis de la geohistoria, la evolución del territorio y las madrinazgos sirve de antesala para comprender mejor el papel de las mujeres en el manejo del tiempo ritual de la comunidad, lo cual se explora a detalle en el capítulo tres, "El tiempo en comunidad. Las mujeres en el sistema ritual de Santa Fe de la Laguna".

En este próximo capítulo, se examina cómo las mujeres p'urhépecha son agentes activas en la cohesión social y la preservación de la memoria colectiva a través de su participación en los rituales comunitarios y el madrinazgo. La conexión entre los rituales, el territorio y los oficios serán temas centrales que permitirán una comprensión más profunda de la experiencia de ser madrinazgos en Santa Fe de la Laguna. Se presentan los calendarios productivos y ceremoniales que hay en la comunidad, observar la ciclicidad es útil para mostrar cómo las mujeres construyen sus experiencias en el manejo del tiempo productivo y ritual de la comunidad.

Capítulo 3. El tiempo en comunidad. Las mujeres en el sistema ritual de Santa Fe de la Laguna.

Este capítulo tiene como objetivo describir la ciclicidad que hay en el sistema ritual, el sistema de cargos y cómo las mujeres participan de éstos a través del madrinazgo. Se ofrece una mirada profunda y detallada sobre el papel central que juegan las mujeres en los rituales comunitarios y cómo estos rituales articulan un sentido del tiempo y del territorio en la comunidad p'urhépecha de Santa Fe de la Laguna.

Se muestra que las mujeres no son meras participantes pasivas en los rituales, sino agentes activas que contribuyen significativamente a la cohesión social y a la preservación de la memoria colectiva. El madrinazgo, en particular, emerge como una práctica vital que permite a las mujeres asumir roles de liderazgo y fortalecer los lazos comunitarios. Las madrinazgas, a través de su compromiso y dedicación, actúan como guardianas de las tradiciones y como puentes entre generaciones, facilitando la transmisión de conocimientos y valores ancestrales.

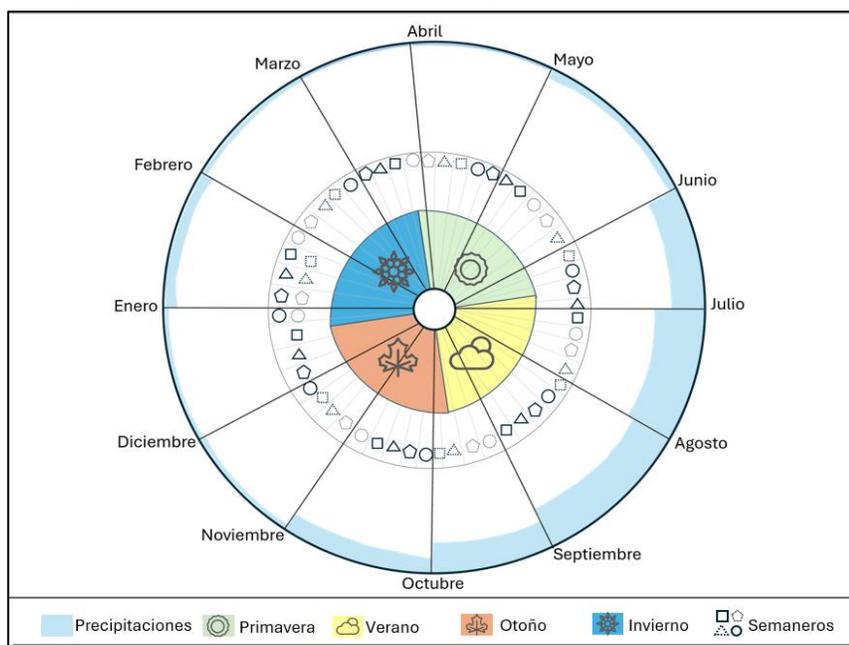
3.1. Un mapa del tiempo: Ciclicidad y dualidad

El análisis del tiempo ritual se revela una percepción cíclica y dinámica del tiempo, donde los eventos rituales comunitarios no solo marcan momentos significativos en la vida de las personas, sino que también estructuran el calendario comunitario y refuerzan la identidad colectiva. Los rituales, al entrelazar lo sagrado y lo cotidiano, permiten a las mujeres reafirmar su pertenencia al territorio y a la comunidad, y fortalecer su conexión con los

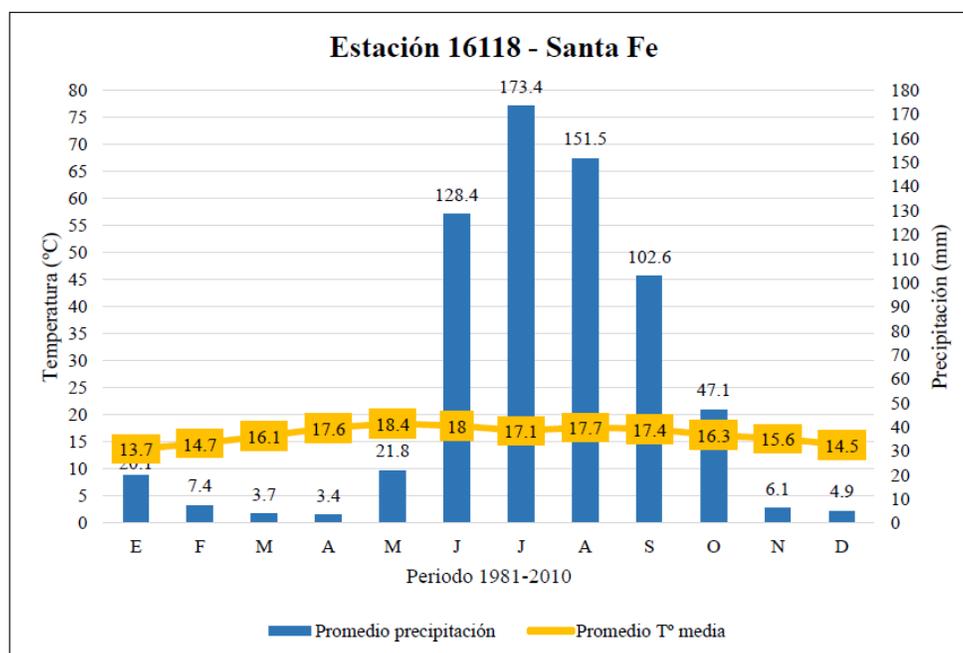
ancestros y las deidades locales. Para ello presento a través de esquemas anuales que permiten representar la convergencia de los tiempos ceremoniales, climáticos y productivos.

En los esquemas se encuentran representadas las 52 semanas que tiene un año (gráfica 11), a cada semana le corresponde una figura geométrica que representa al semanero del Ihurixeo, hay ocho semaneros, uno para cada mitad de barrio, así que aparecen dos figuras geométricas iguales con delineados diferentes para representar el barrio I y barrio II de cada capilla; en el esquema también aparece de azul una representación del promedio de precipitaciones que hay en Santa Fe de la Laguna y que reporta Hernández y Lucas (2021) (*Gráfica 12*), mientras más azul esté el espacio mayor es la cantidad de precipitaciones, haciendo de junio, julio y agosto los meses con más lluvias; también aparecen cuatro íconos que representan el cambio de las estaciones climáticas y los nombres de los meses. Con este esquema se registró, analizó y representó la relación que existe entre el tiempo ritual con la variación climática que hay en Santa Fe de la Laguna, lo cual fue clave para conocer cómo las mujeres construyen el territorio a través del manejo del tiempo.

Gráfica 11. Esquema para representación del tiempo cíclico en Santa Fe de la Laguna



Gráfica 12. Climograma para el periodo 1981-2010 de la estación climatológica 16118-Santa Fe ubicada en Quiroga, Michoacán. Fuente: datos de CONAGUA en Hernández, Gerardo; Lucas (2021)



La propuesta metodológica de este apartado fue mostrar los ciclos de la comunidad de una forma integradora, más que solo enlistar las fechas en que se celebran las fiestas y rituales. En las investigaciones previas que se han hecho en Santa Fe de la Laguna, cuando se habla de las fiestas, se enlistan las celebraciones desde enero a diciembre, sin poner el foco en la relación que hay entre los ciclos estacionales, los productivos y el calendario ritual, la propuesta de esta investigación es narrar el tiempo ritual de acuerdo a los espacios en los que suceden las celebraciones ya que, como se mostrará líneas más adelante, cada espacio tiene su propio ciclo y a cada ciclo se relaciona de forma diferente en cada lugar.

A continuación, se presentan dos apartados, uno es para el tiempo religioso que integra las fiestas en distintos espacios de la comunidad, y el otro apartado que refiere al tiempo

productivo que aborda la relación de la pesca con la agricultura y los santos de barrios, así como la producción de alfarería. A lo largo de la narración describo algunas de las actividades que realizan las mujeres, algunas de los hombres, cuáles actividades son compartidas y como todas estas actividades integran al madrinazgo como una experiencia vinculada al territorio en su dimensión temporal y no solo espacial.

3.2. Tiempo religioso. Iglesia, Ihurixeo (hospital) y Juata (cerro-bosque)

En Santa Fe de la Laguna rigen sus ceremonias religiosas y seculares tanto con el calendario litúrgico de la iglesia católica, con los ciclos climáticos y algunas tradiciones purépechas no católicas. En este apartado presento la ciclicidad de las fiestas de acuerdo con los distintos espacios religiosos: la iglesia, el Ihurixeo, las capillas de los barrios, el cerro (*juata*) y las calles del pueblo.

Comenzaré con la presentación de los ciclos religiosos que se suscitan en la Iglesia de Santa Fe de la Laguna. Lo más relevante es considerar a la iglesia como el espacio físico y sagrado donde suceden las ceremonias de los ritos de paso, que cambian o modifican las etapas en los ciclos de vida de las personas. Las ceremonias suceden para recibir los sacramentos católicos, que son los eventos más importantes que trascurren en la vida de las personas de la comunidad. Las misas para recibir los sacramentos, que se realizan en la iglesia de San Nicolás de Bari, son rituales públicos y sociales, que integran a las personas en la vida comunitaria.

En la iglesia hay dos Santos importantes, San Nicolas de Bari y El Señor de la Exaltación, que es la figura de un cristo crucificado datada del S. XVI que, según el sacristán de la iglesia,

Este fue el cristo que Vasco de Quiroga dijo que se venerara aquí en Santa Fe. La historia cuenta que el cristo *se apareció* en el Cerro del Tzirate, en medio de una piedra, de una cantera que está allá arriba rota, que se abrió y de su grieta salió el cristo. Dicen que varias personas de distintos pueblos subieron al Tzirate para intentar bajar al cristo y llevarlo a sus iglesias, pero el cristo no bajó no quiso irse para otro pueblo que no fuera a Santa Fe, lo intentaron cargar entre varios, de varias formas, pero sólo con gente de Santa Fe bajó, por eso el Cristo de la Exaltación está en Santa Fe (Sacristán de Santa Fe, abril 2023).

De ahí que el topónimo completo para el cerro del Tzirate sea *Tata Cristou Tzirate*, la fiesta del Cristo de la Exaltación se celebra el 14 de septiembre.

Además del Cristo de la Exaltación, la iglesia alberga a San Nicolás de Bari, su fiesta se realiza el 6 de diciembre. Sobre la historia de San Nicolás de Bari, se sabe que fue un obispo que vivió en el siglo IV en la ciudad portuaria de Myra, una antigua ciudad griega que hoy es la ciudad de Demre, en lo que hoy se conoce como Turquía, hizo labor evangelizadora en Palestina y Egipto, lo que le hizo ser encarcelado y torturado durante la persecución de los cristianos que hizo el emperador romano Diocleciano, pero fue liberado bajo Constantino el Grande, murió en Myra en 343 d.c. (Yagüe, 2011.), en 1087 sus restos fueron unos marineros robaron sus restos de Myra y los llevaron a la ciudad de Bari en Italia, de ahí su nombre *San Nicolás de Bari*. Para la comunidad, la fiesta en honor a San Nicolás de Bari es la unión entre los barrios y entre toda la comunidad pues, así como están las celebraciones para cada barrio que muestran la unidad más local, la fiesta de San Nicolás de Bari, como la del cristo de la Exaltación muestran la unidad, la organización en general de toda la comunidad. De acuerdo con el sacristán de la iglesia, hace tiempo, cuando había parcelas de trabajo comunal, de esas tierras se obtenía lo necesario para hacerles las fiestas a estos dos santos.

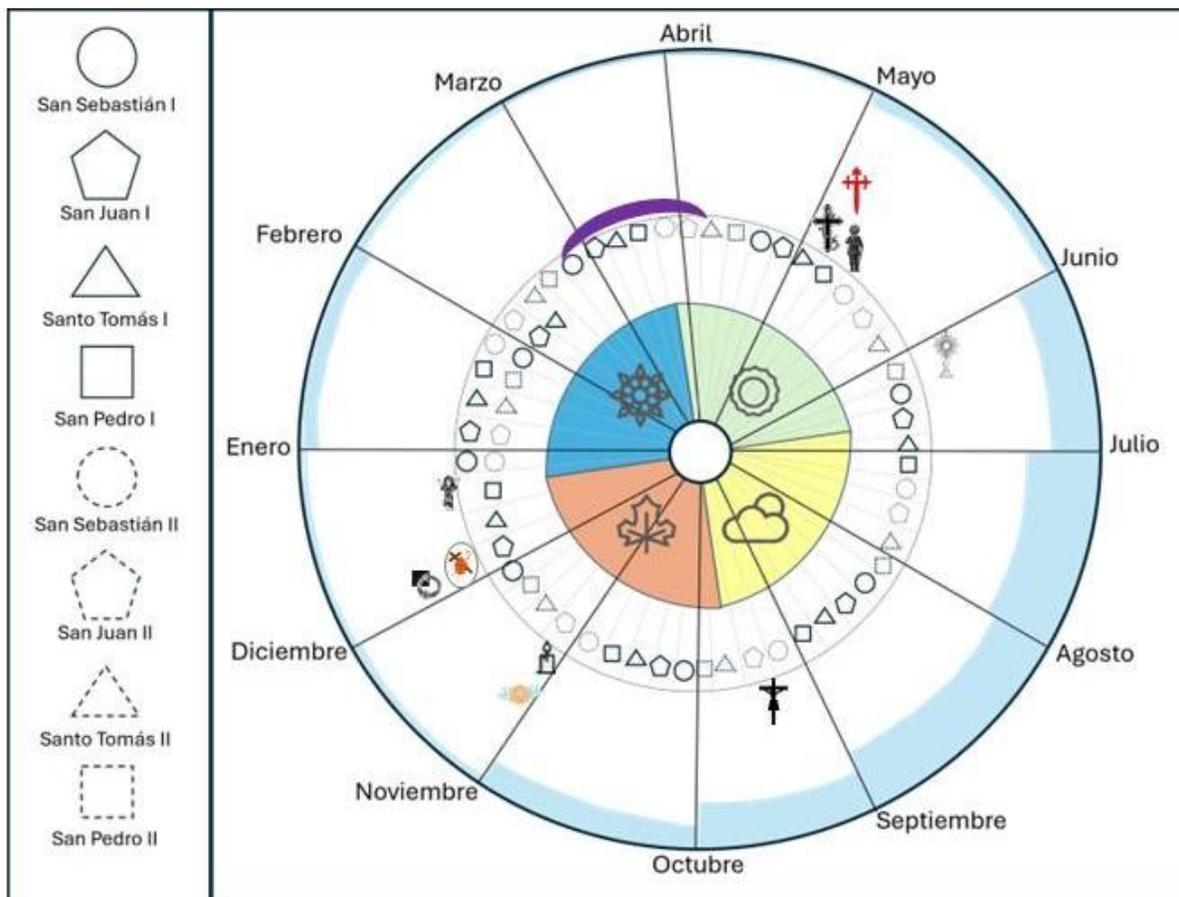
Actualmente, la organización y cuidado de la iglesia en donde se encuentran estos dos santos está a cargo del sacerdote, el sacristán y de mujeres que se nombran *cabezas de día* o *hermanas de la vela perpetua*, una organización de 31 mujeres. El número de mujeres está relacionado a los días de los meses, a cada mujer le pertenece un número del día del mes, en el cual se hará responsable de los cuidados de la iglesia, los cuales consisten en limpiar, ordenar, adornar y colocar flores en el altar y nichos de los santos. Además de estos cuidados, las *hermanas de la vela perpetua* organizan rosarios en la iglesia según el calendario litúrgico, acompañan para rezar rosarios en el velorio cuando alguien fallece, y también son quienes organizan las celebraciones religiosas relacionadas a la semana santa como los rosarios, el viacrucis y la celebración de la última cena.

3.2.1. Santos de la iglesia

El tiempo de la iglesia es el tiempo litúrgico, guiado por calendarios lunares y solares, un año es el periodo en el que se recuerdan los momentos más importantes de la vida de Cristo y de la historia de la Iglesia como institución religiosa. Las fiestas más importantes son la Navidad y el Santo Niño Dios el 25 de diciembre; el martes de carnaval y el miércoles de ceniza que suceden después de la segunda luna nueva de cada año; la Semana Santa que sucede en la semana de la primera luna llena después del inicio de la primavera; la fiesta de la Santa Cruz el 3 de mayo; la fiesta de San Isidro Labrador que es el 15 de mayo; la fiesta del Tata Miso, que es una fiesta en el cerro, pero que tiene una misa importante y por eso la considero; el Corpus Christi, que es una de las fiestas más importantes en la cultura p'urhépecha. En el año 2023 se celebró el 11 de junio, fecha móvil que se decide por usos y costumbres, pero se celebra misa y sucede en el espacio de la iglesia y el atrio; la fiesta de Santo Santiago, 25 de julio; fiesta patronal del Cristo de la Exaltación, sucede el 14 de septiembre; La misa de todos

Santos y día de muertos entre el 31 de octubre y 2 de noviembre; y la fiesta patronal de San Nicolás de Bari, el 6 de diciembre de cada año; de ese modo, las celebraciones o fiestas religiosas comienzan su ciclo con la navidad y la fiesta del Santo Niño Dios y culminan con San Nicolás de Bari. En la *gráfica 13* se puede observar la ubicación de cada una de estas celebraciones.

Gráfica 13. Celebraciones religiosas en la Iglesia de San Nicolás de Bari en Santa Fe de la Laguna. Fuente: elaboración propia.



Precipitaciones Primavera Verano Otoño Invierno Semaneros

- Cuaresma. 22 de febrero – 6 de abril
- Santa Cruz. 3 de mayo
- Fiesta de Santo Santiago. 3 de mayo
- San Isidro Labrador. 15 de mayo
- Corpus Cristi. 11 de junio
- Cristo de la Exaltación. 14 de septiembre
- Todos Santos. 1 de noviembre
- Día de fieles difuntos. 2 de noviembre
- San Nicolás de Bari. 6 de diciembre
- Renovación de cargueros. 7 de diciembre
- Navidad. Santo Niño Dios. 25 de diciembre

La iglesia debe ser entendida como el lugar donde se reciben los sacramentos católicos y con ello, las etapas en el ciclo de la vida de las personas se transforman. En el interior de la iglesia, con las misas se reciben los sacramentos, y en el exterior de la iglesia, en el atrio, se ritualiza la unión entre distintos grupos familiares a través del compadrazgo. En ese sentido la iglesia es el espacio más importante para el madrinazgo, pues ahí donde se acuerda acompañar en todo momento a la persona que se amadrina, es el espacio en el que se ritualiza la relación entre las madrinas y las y los ahijados.

3.2.2. Vírgenes de Ihurixeo

Para llegar al Ihurixeo, es necesario cruzar el atrio de la iglesia. El Ihurixeo tiene una arquitectura clásica colonial, una capilla al centro, unos pasillos, un fogón, y unos cuartos que actualmente sirven como museo comunitario donde se ubica una reliquia de Vasco de Quiroga, su silla episcopal. La capilla del Ihurixeo está dedicada a la Virgen del Rosario en su altar principal, pero en la misma capilla está la Virgen de la Asunción y la Virgen de Guadalupe. Es importante observar que existe una representación de las deidades femeninas en este espacio, siendo sólo vírgenes la que se veneran en este espacio y las divinidades masculinas en la iglesia

En el Ihurixeo hay dos ciclos, uno de duración corta y otro de duración larga, el de duración corta dura una semana, y el ciclo de duración larga es de aproximadamente un año. El ciclo largo refiere a la renovación que hace cada barrio del cargo del semanero del Ihurixeo, una familia por cada barrio cuidará del Ihurixeo por una semana, este cargo se renueva el día del santoral de las cuatro capillas barriales, es decir cambian el día de San Pedro, San Juan, Santo Tomás y San Sebastián. Los ciclos cortos son los cambios semanales, cada ocho días se va

rotando entre las familias que representan a su barrio en el cuidado del Ihurixeo, el día de rotación es el viernes, una familia deja de cuidar y otra llega a cuidar, esta rotación sucederá para cada familia unas seis o siete veces en un año. De ese modo, una mejor aproximación es decir que el ciclo largo del Ihurixeo está compuesto por seis o siete ciclos cortos.

Cada inicio y fin de ciclo tiene su propia fiesta. Las fiestas de ciclos largos se realizan el primer viernes que un semanero toma el cargo, y el último viernes de su cargo con el fin de agradecer a su familia que los apoyaron durante todo el ciclo. Los viernes de cada semana, también se realizan pequeños encuentros entre el matrimonio semanero que termina de cuidar el Ihurixeo y su familia.

Durante la fiesta de San Pedro, pude asistir la noche del 28 al 29 de junio, como acompañante del nuevo semanero que tendría el cargo para el barrio de San Pedro *Urápiti*. La red de parentesco en la que participé fue así, yo era acompañante de la madrina de velación del matrimonio que tomaría el cargo de semanero. Unos días antes del día de San Pedro el padrino y la madrina de velación se encargaron de invitar a sus familiares para que los acompañaran en esta fecha, el objetivo era solicitar el favor al santo y permiso a los encargados del barrio para que el matrimonio pudiera tener el cargo. Ese día el padrino llevaba cigarros, una botella de alcohol, vasos y refrescos y les había pedido a los hombres de su familia que lo acompañaran, con ellos fue a invitar a todas las casas del barrio para que los acompañaran a la fiesta.

Entrada la noche, una vez que hubieron llegado los encargados de barrio y sus esposas, las familias a las que convocaron los nuevos semaneros que entraban y las familias convocadas por los padrinos de velación comenzó la solicitud de permiso. Entramos a la capilla las

mujeres y hombres de la familia de los padrinos y sus ahijados que pedían el cargo, saludamos persignándonos frente a San Pedro y haciendo una reverencia, de frente al altar, a la izquierda nos colocamos las mujeres y a la derecha los hombres. Pasaron a saludarnos los encargados de barrio, en este tipo de ceremonia, siempre saludan primero los hombres a los hombres, al frente suele ir el principal, que dependiendo de la ceremonia tiene distintos atributos, pero en este caso me refirieron que el que empezó es el encargado de barrio que es más conocido, el que más cosas hace, el *principal*. Después pasan las mujeres que son sus esposas, y saludan a los hombres y después a las mujeres.

En este caso, el ahijado se había posicionado inmediatamente después del padrino, los encargados de barrio saludaron primero al padrino, luego al ahijado, después al resto de la parentela masculina. De forma similar, primero saludaron a la madrina, luego a la ahijada que tomaría el cargo y después al resto de parentela femenina.

Después, el principal entró y dijo que qué se les ofrecía, que en qué podía ayudarlos, el padrino tomó la palabra y dijo que iba con todo respeto, para pedir de favor y permiso que le permitiera a su ahijado cumplir con el cargo de semanero en el Ihurixeo, que hacía varios años que habían solicitado el cargo y que ya había llegado el tiempo, que esperaban poder cumplirlo bien, como se debía y con el permiso de todos los encargados de barrio, para que supieran que él, su ahijado y su familia iban a cuidar el Ihurixeo a nombre del barrio de San Pedro *Urápiti*. El ahijado nunca habló, solo asintió hasta el final que su padrino habló. Luego los encargados de barrio tomaron la palabra y dijeron que estaba bien, que el ahijado tenía el permiso para cuidar del Ihurixeo a nombre del barrio de San Pedro *Urápiti*, que esperaban que todo fuera bueno para él. Luego el padrino volvió a tomar la palabra y agradeció que sí les dieran permiso, el ahijado habló y dijo *Diös meiamu* (gracias), los encargados de barrio

volvieron a tomar la palabra y nos invitaron a compartir comida, que esa noche fue pozole¹⁷.

Volvieron a entrar todos los encargados de barrio para estrechar la mano con los hombres y mujeres, luego entraron sus esposas y estrecharon la mano con los hombres y luego con las mujeres, para finalmente salir y tomar asiento, mujeres con mujeres y hombres con hombres.

Al servir los alimentos se siguió respetando el orden, servir primero al padrino, la madrina, los ahijados y luego al resto de parentela. Después el padrino ofreció cigarros a los encargados de barrio y licor. En estos encuentros queda de manifiesto el parentesco, los barrios, lo sagrado, y todo aquello que compone la vida comunitaria en Santa Fe de la Laguna, incluido la jerarquía de los cargos manifestada en el orden que se sigue en cada saludo.

Una vez que los encargados del barrio estuvieron a favor de que tomen el cargo de semanero, la noche siguiente, la del 29 de junio del día de San Pedro, el nuevo semanero ofreció una fiesta en su casa para dar por iniciado su cargo.

Para esa fiesta, su padrino de velación preparó una botija y la madrina un cesto con cosas para aventar con la canción del corpus. La botija es una cesta en la que se colocan dos botellas de tequila, refresco de toronja, vasos desechables y se adorna con banderas p'urhépechas, frutas, dulces y refrescos pequeños (ilustración 18). Esta botija es la transformación de las antiguas botijas, que eran garrafas o galones de *charanda* (alcohol de caña preparado en la región) que se ponían para las fiestas y que también se adornaban.

¹⁷ El diálogo sucedió en p'urhépecha, la traducción me la compartió el padrino unos días después de la fiesta

Ilustración 18. Botija para el día de San Pedro.

Fotografía propia, 29 de junio 2023



Mientras apoyaba en preparar y adornar la botija, la Sra. N, me contó que antes de que existiera la bandera p'urhépecha, lo que se ponía como adornos y colores era la bandera de México, con los colores verde, blanco y rojo, pero después poco a poco fueron cambiando de bandera y ahora es poco común ver la bandera de México en las botijas.

Aquella noche del 29 de junio asistimos a esa fiesta y a partir de ese momento un viernes cada dos meses aproximadamente, le tocaría al semanero ir a cuidar el Ihurixeo. En los

viernes que le toca estar ahí, una de las cosas más importantes que se deben hacer es cambiar el adorno de las palmas para las vírgenes.

Las palmas son un arreglo floral, sobre una base de madera se coloca con rafia pequeños ramilletes de buganvillas de distas tonalidades, estas flores son traídas desde parajes cercanos por los hombres familiares del semanero, las mujeres cosechan la flor, hacen ramilletes y las colocan sobre la base de madera. El acomodo de buganvillas sobre la madera se remata con un ramo de gladiolas en la parte superior. En la ilustración 19 se puede observar a un grupo de mujeres haciendo las palmas, mientras que en la ilustración 20, se observa cómo son colocadas estas palmas en el nicho de la virgen.

Ilustración 19. Mujeres haciendo una palma en el Ihurixeo.

Fotografía propia, mayo de 2023.



Ilustración 20. Palmas en el nicho de la virgen en el Ihurixeo.

Fuente: fotografía propia, mayo de 2023.



La comida en el Ihurixeo tiene un lugar principal. Las mujeres de los grupos familiares del semanero se organizan para preparar alimentos. El *caldo de pescado rojo* es un platillo de consumo ceremonial que sólo se prepara en el fogón del Ihurixeo, para consumirse solo en este espacio, se ofrece cada viernes al finalizar los cuidados del semanero y en el reinicio de ciclo largo (ilustración 21).

El caldo de pescado rojo también es consumido durante la Semana Santa, la noche del jueves santo, después de la misa del lavatorio de pies. Esa noche, las mujeres que son cabezas de día, los hombres que participaron en la representación del lavatorio de pies y el sacerdote se trasladan al Ihurixeo, para compartir la representación de la última cena.

Ilustración 21. Caldo de pescado rojo, comida del Ihurixeo, 26 de mayo 2023



La forma en que se distribuyeron los comensales está dada por la costumbre, los hombres y las mujeres se sientan separados, los hombres que representan a los apóstoles se colocan junto al sacerdote, otros hombres que son familiares de las mujeres organizadoras se sientan próximos a la mesa del sacerdote. Por su parte las mujeres ocupan los lugares cerca de las ollas, cestas y bateas que tienen las comidas que llevaron de sus de sus casas al Ihurixeo. La comida que se ofreció la noche de la última cena del 2023 consistió en varios platillos tradicionales como (*ilustración 22*)

- Capirotada
- Calabaza amarilla en dulce de piloncillo
- Tecatatz
- Sandías
- Plátanos
- Atole de pinole
- Pan de flor o pan de fiesta
- Refresco de jarritos de sabor
- Coca-colas
- Y los más importante: caldo de pescado rojo. Que es un caldo ceremonial exclusivo para hacerse en fechas especiales y comer en el Iurixheo. Las cuales se acompañan con
- Tamales (corundas)

Ilustración 22. Alimentos ofrecidos en la noche de La Última Cena. Fotografía propia, 6 abril 2023.



El caldo de pescado rojo es un platillo de uso ceremonial, la preparación de esta comida implica la activación del parentesco, pues sucede un intercambio de favores entre las mujeres que integran el parentesco, si una de las mujeres que es cabeza de día le ha tocado preparar alimentos, ella solicita favor a las mujeres de su familia y a sus ahijadas para poder cumplir con su compromiso y poder ofrecer los alimentos de esa noche

La preparación de los platillos que se ofrecen tanto en las fiestas de los viernes, en las fiestas grandes de cambio de semanero como en la noche de la última cena en Santa Fe de la Laguna es una muestra de la importancia del uso ceremonial de los alimentos, organizada por las

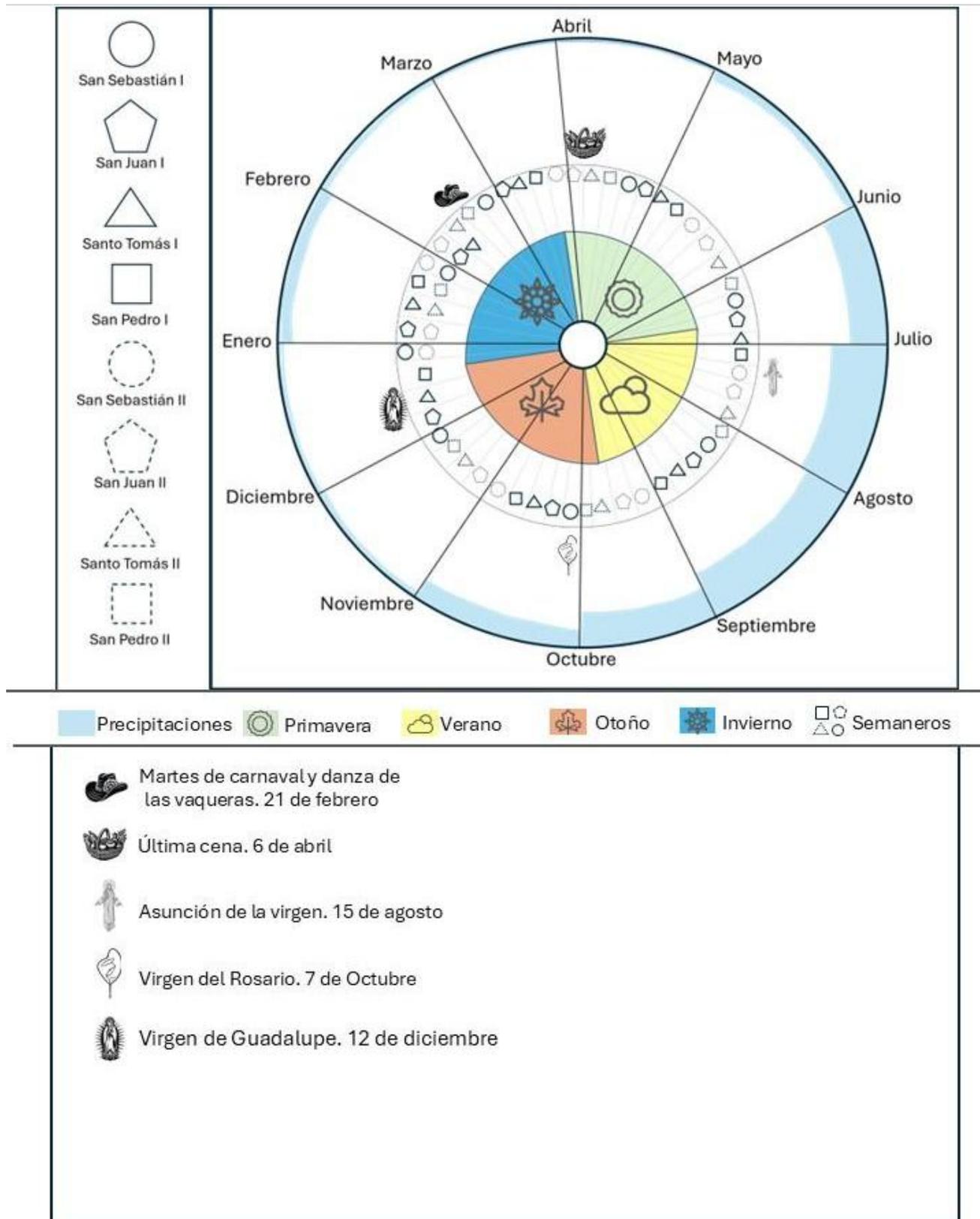
madrinas y las ahijadas, por lo que se constituye en un espacio mediado por la comida, que sostiene la vida ritual y ceremonial de Santa Fe de la Laguna, sistema que se ha mantenido activo desde la fundación del pueblo hasta la actualidad.

En el Gráfica 14 se muestran las celebraciones con relación al *Ihurixeo* de Santa Fe, con una tejana floreada se ha representado la fiesta de las vaqueras, que fue la celebración que motivó esta investigación, *las vaqueras* son las mujeres que bailan el día del carnaval, usan una tejana que pertenece a su esposo y la adornan con flores, así que la tejana floreada es un símbolo de esta celebración. En el Gráfica también aparece una cesta para representa la última cena ya que los alimentos que se ofrecen son transportados en cestas. También está la representación de las tres vírgenes que están en la capilla del *Ihurixeo*, la virgen de la asunción, la virgen del rosario y la virgen de Guadalupe.

En el apartado 1.2.1 *El madrinazgo* se expuso la gráfica 2 (pág. 38) sobre los padrinos en el ciclo de vida de las personas, en el que se mostró que existe una tradición llamada *coronación* en la que los padrinos de bautizo le buscan otros padrinos a su ahijada o ahijado para coronarlos frente a las vírgenes que hay en el *Ihurixeo*. Se llama coronación, porque a las ahijadas o ahijados se les coloca una corona de flores en su cabeza y se encomienda a las vírgenes, puede haber hasta cuatro coronaciones, una por cada virgen y otra por Santa Anita, que es una figura que está en una casa y con la cual también se puede coronar.

La gráfica 14 sintetiza las fiestas relacionadas con las vírgenes, también la representación del cambio de semanero marcado por las figuras geométricas, lo que muestra cómo el *Ihurixeo* es el centro, el corazón, de la vida ritual y comunitaria, el *Ihurixeo* integra el parentesco, la historia de la fundación y la activación contemporánea de las fiestas de Santa Fe de la Laguna.

Gráfica 14. Celebraciones con relación al Ihurixeo de Santa Fe de la Laguna.
Fuente: elaboración propia.



3.2.3. Santos de *Juata* (cerro-bosque)

Además de la iglesia, el Ihurixeo y las capillas de los barrios, existen otros espacios sagrados, como la *juata*, que se puede traducir como bosque-cerro y todo lo que contiene. El joven Edgar, que fue mi maestro de lengua p'urhépecha me explicó que, en este idioma, no hay propiamente una diferencia lingüística entre “cerro” y “bosque” como en el español, pues son dos categorías inseparables, los bosques solo están en las montañas, son elementos complementarios, “la *juata* es ese espacio donde crecen los árboles, habitan las aves y los animales, es donde no es el pueblo, pero se saca todo para que podamos vivir” (Sra. I, marzo 2023).

Este espacio tiene también su propia temporalidad, marcada por las propiedades climatológicas de un bosque templado húmedo de montaña, con primaveras templadas e inviernos helados. La *juata* ha sido uno de los principales elementos del espacio de disputa territorial, su defensa, su aprovechamiento maderable, su uso está mediado por la forma de gobierno tradicional, pero también, en este espacio se albergan experiencias de lo cotidiano, que en apariencia pueden ser sutiles, pero tejen la convivencia.

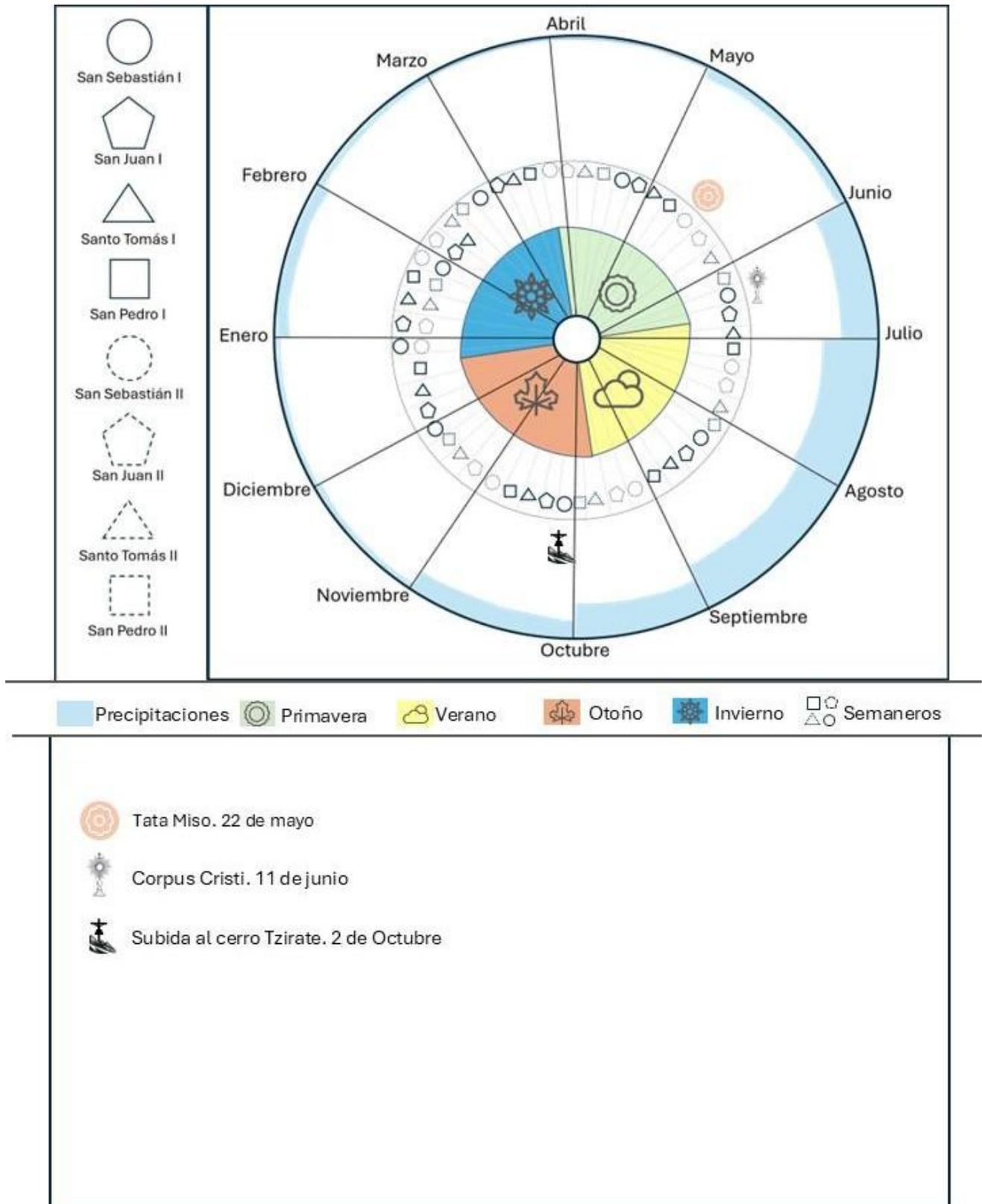
Durante mi estancia de trabajo de campo la actividad que más realicé fue subir al cerro del *huemo*, cada día al amanecer subíamos para hacer caminatas, un recorrido de 5 km de las 6:00 a 7:30 hrs aproximadamente, pues el horario cambiaba según cambiaba el tiempo del amanecer, el objetivo era evitar el calor mientras se hablaba de lo cotidiano. Durante esas caminatas aprendí del valor de la familia, del cuidado que se debe poner en guiar a los hijos e hijas, de las angustias que puede provocar ser carguero, de las estrategias que se aplican para pedir favores, del modo de acompañar a otras familias en sus compromisos, de la importancia de cuidar lo común que puede ser al mismo tiempo muchas cosas como el

bosque, las fiestas, la ropa, el agua, la forma de poner nixtamal, la salud, las autoridades, los sueños, el futuro.

En la *juata* suceden múltiples formas de crear experiencias. Los hombres realizan actividades como la caza, la tala de árboles, la producción frutícola de pequeña escala con el programa sembrando vida, la siembra de maíz en algunas parcelas. Las mujeres en cambio recogen leña, buscan remedios para la salud con algunas plantas sanadoras, cosechan nopales, otras más siembran. En la *juata* se comparte lo íntimo y lo común, siempre narrado en un vaivén de experiencia

En la gráfica 15, se muestran las celebraciones relacionadas al espacio y tiempo de la *juata*, en el mes de mayo se celebra el día de *Tata Miso*, en junio el día del *corpus cristi* y en octubre el día de *Tata Cristo Tzirate*. Cada celebración tiene su propia forma llevarse a cabo y aunque, las tres tienen una relación con el bosque, cada una ocurre en un espacio diferente, por ello a continuación presento la descripción de estas celebraciones.

Gráfica 15. Celebraciones religiosas en Juata (Cerro-Bosque) de Santa Fe de la Laguna.
Fuente: elaboración propia



Tata Miso

En la *juata* hay doy capillas. Una de ellas es la capilla de *Tata Miso* (ilustración 23), también conocido como “El Padre de la Misericordia”, la tradición cuenta que este Cristo apareció un tres de mayo, día de la Santa Cruz, aunque su celebración no ocurre en esta fecha. El cargo de esta capilla se renueva anualmente, en una fecha movable que suele ser un o dos lunes siguientes al Domingo de La Ascensión del Señor que marca el calendario litúrgico, en el año 2023 fue un 23 de mayo y en el 2024 se celebró el 20 de mayo.

*Ilustración 23. Altar a Tata Misou, ubicado al interior de su capilla.
Fotografía propia 22 mayo 2023*



El ser carguero de Tata Miso es uno de los pocos cargos que se puede compartir entre varias personas y que no se necesita estar casados para poder servir a la comunidad. En el 2023 tomaron el cargo tres personas, un joven soltero, un matrimonio y una niña que había estado enferma y se decía que prometió cumplir con el cargo para agradecer que se había curado (ilustración 24).

*Ilustración 24. Ceremonia de cambio de carguero Tata Miso
Fuente: Tata Paku Huacuz, mayo 2023*



El día del cambio de cargo, se realiza una misa en la capilla y al finalizar esa misa se realiza el cambio de cargueros. Esta ceremonia de cambio de carguero se hace a través de la coronación con panes, los nuevos cargueros se hincan de frente al altar de *Tata Miso* y en esa postura los cargueros anteriores les colocan sobre sus cabezas la corona de pan (ilustración 25), con esta ritual queda de manifiesto que el cambio de cargo ha sucedido.

Ilustración 25. Coronas de Pan. Fuente: fotografía propia, junio 2024



Además de la misa, las personas que entregan el cargo preparan alimentos para agradecerles a sus familiares que les apoyaron durante todo un año a cuidar de la capilla. Y las personas nuevas que toman el cargo ofrecen alimentos a sus familiares para pedir que los apoyen a cumplir con el cargo durante un año, así el día del cambio de carguero conviven varios grupos familiares de los cargueros que dejan el cargo y de los nuevos que lo toman, se comparten alimento, bebidas, risas, las infancias juegan y hay música.

En el caso de la niña que fue carguera en el 2023, es de notar cómo su madrina de bautizo fue quien estuvo apoyando en los preparativos para recibir el cargo, así como la madrina de velación de los padres de la niña, durante el año que dura el cargo las tres familias, las familia

extensa de los padres de la niña, la familia de la madrina de bautizo y la familia de la madrina de velación del matrimonio, se organizarán para cumplir con los deberes del cargo, como limpiar la capilla, organizar los rosarios, llevar flores, recibir en sus casas a los creyentes que quieran visitar al santo. Al culminar el cargo, se debe agradecer todo el apoyo brindado por un año con una fiesta de agradecimiento a las familias de las madrinas. En el 2023 uno de los jóvenes que dejó el cargo organizó la fiesta en la calle a fuera de su casa un día antes de subir al cerro, dio de comer y contrató una banda de música para tener baile, de ese modo culminó su cargo y agradeció a su familia.

Tata Cristou Tzirate

La otra capilla de la *juata* está dedicada a *Tata Cristou Tzirate*, se ubica en la cumbre del cerro del Tzirate, cerca de la peña en donde la gente menciona que ésta se rompió y de ahí surgió el Cristo (ilustración 26). Lamentablemente este cargo dejó de tener importancia dentro de del sistema de cargos, según lo que se me compartió hace al menos veinte años que ya no ha habido nadie que pida ser carguero de esta capilla, solo queda en la memoria los relatos de los días en los que casi todo el pueblo subía al Tzirate para escuchar la misa, compartir los alimentos y dormir allá, según mis registros la fiesta era parecida a la de *tata miso*, sin embargo ya no se realiza.

*Ilustración 26. Altar al interior de la capilla en el Cerro d
el Tzirate. Fotografía propia 27 de mayo 2023*



El sábado 27 de mayo de 2023, ascendí al Tzirate acompañada, durante ese recorrido, primero pasamos por el manantial que anteriormente abastecía de agua a la comunidad (*Uatir*), antes de que se hicieran los pozos que actualmente dan servicio de agua potable a la comunidad. En este manantial había un señor de unos 50 años aproximadamente, llenando un garrafón de 20 litros con agua para uso doméstico. Después cruzamos los lomeríos con matorrales y

en ese punto nos encontramos a una familia compuesta por mamá, papá, un hijo adolescente, una niña, un perro y una perrita cachorra, quienes bajaban con madera. La mamá llevaba el reboso en la espalda con carga de leños, la niña llevaba cortezas de árbol en sus manos, el adolescente cargaba un tronco mediano, que le costaba mucho cargar y su papá arrastraba un tronco grande, como para hacer un polín.

Después de los matorrales comenzó el bosque de pino-encino y ya cerca de la capilla de *Tata Cristo Tzirate*, sólo era un bosque de encinos. Justo en la zona donde está el bosque de pino-encino y se siente mucha humedad, nos encontramos con cinco trabajadores del programa “Sembrando Vida”, quienes estaban encostando tierra para llevar al vivero, nos dijeron que por cada costal llegaban a pagarles hasta 200.00 pesos, así que iban a bajar varios costales en una camioneta de redilas. Observé que su práctica de cosecha de tierra es inadecuada para mantener en buen estado el suelo del bosque, cuando descendimos noté que dejaron el suelo descubierto, sin hojarasca o güinumo¹⁸ y eso suele afectar en la conservación del suelo.

Justo cuando llegamos a la capilla de *Tata Cristo Tzirate*, nos encontramos con unos turistas de Morelia que habían ascendido al cerro desde Quiroga, mencionaron haber comenzado el ascenso desde las 7:00am, y para las 3:30pm que los encontramos, ya estaban bajando, preguntaron si nosotros subiríamos hasta la cima, dijimos que sólo la mitad de nuestro grupo, y ellos expresaron: - ¡Qué valientes!, Ya es tarde, ustedes apenas van a subir y parece que ya no tarda la tormenta en llegar- y así fue. La mitad del grupo quería llegar a la cima, pues desde ahí dicen que se alcanza a ver una gran parte de la cuenca del Lago de Pátzcuaro al ser el cerro con mayor altitud, pero también dicen que se ve Morelia y parte de la región Ciénega. Sin embargo, quienes decidieron seguir con el ascenso no llegaron a la cima porque comenzó

¹⁸ A las hojas secas del encino les dicen hojarasca y a las hojas secas del pino les llaman güinumo.

la tormenta eléctrica, justo cuando cruzaban una zona donde había muchos árboles secos y caídos por impacto de rayos, así que, por precaución, decidieron regresar.

Mientras volvían, los que esperamos recogimos un poco de leña para hacer una fogata y no padecer el frío que provocaba la lluvia y estuvimos hablando sobre el bosque. En una conversación tranquila y reflexiva, hablamos sobre las dinámicas de las fiestas y cargos en Santa Fe. Se comentó que anteriormente las fiestas y los cargos religiosos estaban estrechamente vinculados a los civiles, en la actualidad, ya no tienen el mismo peso para alcanzar puestos importantes.

Se mencionó que, hace unos veinte años, la percepción empezó a cambiar. La gente comenzó a creer que quienes salían y se convertían en profesionistas podían aportar más a la comunidad. Después del Movimiento, se extendió la idea de que para resolver problemas era necesario ir a oficinas del gobierno, lo cual requería estudios. Esta noción facilitó que en la asamblea se decidiera permitir a estos profesionistas ocupar ciertos puestos. Sin embargo, surgieron dudas sobre si quienes se habían ido del pueblo para estudiar realmente comprendían las complejidades de las tradiciones locales.

Después, la conversación derivó en comentar sobre los numerosos pasos y protocolos que implicaban todas las festividades, en Santa Fe cada fiesta tiene un protocolo, una forma de ser que debe ser respetada. Hablamos sobre la experiencia de acompañar a alguien en sus cargos, lo cual es gratificante, pero también puede generar un poco de nervios debido al temor de no seguir correctamente las tradiciones.

En esta conversación también hablamos sobre la participación de los jóvenes, sobre la importancia que tienen para mantener las tradiciones, pero también las dificultades que

pueden llegar a tener, pues para tener una participación política-religiosa necesitan estar casados, pero el matrimonio es algo a lo que las y los jóvenes ya no aspiran. En la asamblea, los solteros no tenían voz ni voto, aunque entre los que pueden votar, los votos valían lo mismo. Para escoger al jefe de tenencia, se solían proponer candidatos en la asamblea, basándose en su idoneidad para el puesto, hasta llegar a un consenso.

Por otro lado, mientras estuvimos subiendo, también la familia con la que iba me contó sobre el manejo y acceso al bosque, entre ellas:

- Todas las personas que son de Santa Fe pueden subir a bajar madera del cerro. Si alguien necesita madera para construir, puede bajar para polín o para tejado, sólo tiene que avisar a la comisaría de bienes comunales y si ya quieren vender a los aserraderos pues ahí sí se paga y le dicen de dónde puede bajar.
- Antes de salir del bosque de pino-encino, noté que había varios pinos de reforestación, calculé que podrían tener unos 15 o 20 años por el grueso de su tronco, así que pregunté si sí eran zonas de reforestación, a lo que me contaron que hacía unos 20 años habían cambiado el uso de parcela agrícola a bosque, a lo que yo pregunté que qué había pasado con las personas que sembraban ahí, me comentaron que en las asambleas siempre hablan de los cambios que hay por hacer y ven qué es lo que más les conviene para la comunidad, así que en aquellos años se vio que lo que más convenía era reforestar con Pinos, así que las personas dejaron de sembrar y ya, aunque cuando lo sembraban se daban maíces de muy buen tamaño, porque en esa zona la tierra es muy fértil, sólo que era un maíz de más tiempo, porque se podía sembrar desde marzo, pero se cosechaba hasta septiembre u octubre, porque arriba del *Tzirate* era más frío, pero también húmedo.

- En el año que realicé el trabajo de campo, lo que más se estaba bajando era madera de pino, para poder venderlo a los aserraderos, porque es lo mejor pagando, y ya para el consumo de Santa Fe se baja leña de encino. Además de que se procura bajar solamente para venta *el pino que está enfermo*, con esto quieren decir que, el pino que por alguna hongo o virus se enferma y se seca, sus hojas se ponen rojas, se le caen y ahí se ve que es mejor tumbarlo
- También me comentaron que hace aproximadamente 6 años¹⁹ hubo un incendio en el cerro del *El Tzirate*, el cual había sido muy prolongado y se hizo esfuerzos por sofocarlo usando hidro-helicópteros, que sacaban agua del lago y la subían al cerro pero que a veces ni le atinaban, y le dio un poco de risa mientras recordaba eso. Por aquel momento se creyó que el incendio había venido por la “parte de atrás del cerro”, de allá por Teremendo o Zipiajo, donde casi no cuidan el bosque.
- Respecto a las memorias que hay sobre los senderos en la *juata*, observé que en cada bifurcación que se nos presentaba, se compartía con nosotros una experiencia que habían tenido al ir por uno u otro camino y la conclusión de porqué escogía el camino por el que nos guiaba. Por ejemplo, se llegó a decir, “por este camino subí una vez en bici antes de estar mal de mi rodilla”, o “una vez por aquí me fui cuando quería llegar a Quiroga”, etc., sólo me hizo pensar que los caminos en el cerro son rutas que unen recuerdos, que nos dan apego a los territorios.

De ese modo *la juata*, se vuelve un espacio de creación de experiencias, de creación de territorialidad a través de la experiencia tanto para mujeres, como para hombres a nivel

¹⁹ Estuve buscando información de un incendio hace 6 años, pero no logré rastrear información en periódicos, salvo la noticia en varios diarios locales que mencionan un fuerte incendio en mayo de 2020. Queda pendiente saber si se trata de un mismo evento o si fueron dos eventos en fechas distintas.

personal y familiar, pero también colectivo, pues lo que se obtiene de la juata a nivel material, así como simbólico se relaciona con lo colectivo y ceremonial, como el caso de la fiesta del corpus que se explica a continuación.

Corpus Cristi

La fiesta del *corpus cristi*, también está relacionada con este espacio. De acuerdo con lo que me contaron las señoras, el *corpus* se realiza para pedir buen temporal para la siembra, se celebra un domingo en el mes de junio, la fecha es movable y se acuerda en asamblea por usos y costumbres entre los representantes de bienes comunales, la tenencia y la coordinación comunal. Si bien puede variar en la fecha en que se lleva a cabo, el tiempo de celebración está vinculado al temporal de lluvias y la época de siembra, en el mes de junio ya han comenzado las lluvias, ya se ha sembrado el maíz tanto en el llano como en la montaña, así que se articula con el temporal. El *corpus* es la celebración religiosa del *corpus cristi*, en Santa Fe de la Laguna la celebración tiene varios momentos. Consiste en la invitación de las autoridades, la bajada del palo encebado del cerro, la misa de adoración del *corpus*, el recorrido por las calles para *aventar*, la bajada de los premios del palo encebado y el baile.

Previo a la celebración, las autoridades pasan a invitar a las personas a sus casas para que participen y *avienten* cosas ese día, el *aventar* es el acto de compartir los productos de su oficio con la comunidad. El día de la celebración, las personas que *avientan*, salen de la iglesia para recorrer las calles mientras bailan, se acomodan por grupos familiares y género, primero van las mujeres, luego los hombres y al final la banda de música que contrató la familia, por lo que se vuelve una pasadera de familias y oficios. La canción que bailan es *la del corpus*, y el baile se llama *Tsiri Jatsirati*, que significa sembradoras de maíz, los pasos

simulan los movimientos que se hacen al sembrar, avanzando hacia adelante, retrocediendo y girando.

Después del recorrido las personas se concentran en la plaza para empezar a aventar. La tradición era que al llegar a la plaza las personas daban una vuelta completa, y en la segunda vuelta comenzaban a aventar, sin embargo, en los últimos años se está cambiando la tradición, pues ahora las personas comienzan a aventar desde que llegan a la plaza sin haber dado una vuelta completa.

Las personas avientan frutas si son campesinos del programa sembrando vida, bateas si son artesanos de bateas, artículos textiles si son artesanos de ese tipo, en los últimos años se ha vuelto muy frecuente aventar trastes plásticos de cocina, como vasos, platos, cucharas, tazas, jarras, cestos o canastas pequeñas. Otro de los elementos que se avientan son los tamales de harina, también conocidos como tamales de piloncillo, los cuales preparan las mujeres del grupo familiar, ellas los llevan dentro de un cesto y los hombres los llevan atados al cuello, como si se tratara de un collar.

Después de haber bailado en la plaza, lo siguiente es pasar al atrio de la iglesia, en donde previamente se ha parado el palo encebado. Se dice que éste se hace con el árbol más grande que hay en la comunidad (ilustración 27). Bajarlo del cerro es una actividad exclusiva de los hombres de la comunidad. La bajada del palo encebado es una de las tradiciones de exclusividad masculina²⁰, las autoridades convocan a todos los jóvenes y señores de todas las familias para que suban a la *juata* por él, participar de esta actividad es obligatorio y si un

²⁰ En la comunidad hay un señor que se dedica a filmar y documentar las fiestas del pueblo, en su canal de Facebook se pueden encontrar videos del registro de cómo se vivió la bajada del palo encebado

hombre no puede asistir, debe cubrir un pago que es una *sanción* por no cumplir con los deberes necesarios para mantener la tradición.

Ilustración 27. Palo encebado en el atrio de la iglesia en Santa Fe de la Laguna. Fotografía propia, 1 de junio 2024



En junio de 2024 me dieron la oportunidad de participar para *aventar* cosas en el corpus. Así que para poder *aventar* seguí las indicaciones que me dieron:

1. Lo primero que hice fue organizarme con mis primas para comprar juguetes artesanales en Quiroga, que el pueblo más cercano a Santa Fe de la Laguna que tiene una actividad económica alta, ahí pude encontrar juguetes tradicionales miniatura para poder aventar, estos juguetes representan no solo entretenimiento, sino también el mantenimiento de técnicas tradicionales y la subsistencia de los artesanos locales.

2. Lo siguiente fue prepararme vestirme de gala. La señora Mica me asistió con el atuendo de gala para aventar, siguiendo un proceso meticuloso de vestimenta tradicional. Comenzamos con una nagua blanca bien ajustada, seguido por el guanengo, y luego otra nagua para asegurar el guanengo. Este procedimiento de fajado es esencial, ya que la presión en la cintura simboliza fuerza y control. Añadimos el delantal y finalizamos con el rebozo. Cada prenda y cada paso en el proceso de vestimenta reflejan la estructura y la importancia de las prácticas culturales en la vida cotidiana.
 3. Nos reunimos en la iglesia con las señoras que son cabezas de día, es decir las cuidadoras de la iglesia. La iglesia sirvió como centro de encuentro y organización para las actividades del día. Las señoras cabezas de día coordinaron el inicio del recorrido imbuyendo a la festividad de un sentido de estructura y tradición comunitaria. Este encuentro resaltó la jerarquía y el rol de las mujeres en la organización social y ceremonial de ese día.
- Recorrimos el pueblo bailando en las calles al ritmo de la *canción del corpus*, una pieza musical especial para esta fecha. El baile en las calles no solo es un acto de celebración, sino también de afirmación comunitaria y de identidad, los ritmos y pasos tradicionales son transmitidos de generación en generación suceden ese día. Hubo un momento donde lloré de lo mucho que me conmoví, era un día nublado, salimos de la iglesia bailando, llevábamos la mitad del recorrido, cuando de pronto comenzó a llover de forma muy suave y agradable, y con el caer del agua las señoras comenzaron a sacar maíz desgranado de sus cestas y a aventarlo por las calles, yo me sorprendí mucho y alguien dijo: ora sí ya llovió, y otra añadió y cómo no iba a llover si ya pedimos, si nosotras somos las sembradoras, entonces lloré de conmovida, la sensación corporal era de satisfacción, de alegría, de motivación, las risas mías, las de las señoras, la música, la alegría generalizada me conmovió hasta llorar un poco. A nivel personal, considero que ese momento fue de los que más me permitieron sentir en el cuerpo la experiencia de las mujeres, que se enlaza con el territorio en su dimensión espacial y temporal, así como como con toda la ritualidad.
 - Después del recorrido por las calles volvimos a la plaza, hicimos las vueltas a la plaza que ya he explicado antes, después entramos al atrio de la iglesia donde se bailó al

corpus. Según me contaron las señoras, hace unos años el baile se hacía dentro de la iglesia, sin embargo, el sacerdote que está no le gusta estas tradiciones así que cierra la puerta para que no entren a bailar a la iglesia.

El corpus en Santa Fe de la Laguna, así como en otras comunidades p'urhépecha, es una de las festividades más grandes e importantes. Está asociada a la lluvia, la siembra de maíz, y la festividad por el anhelo del buen temporal. Como otras celebraciones, enlaza la historia, los aspectos rituales, las formas de gobiernos tradicional y el territorio en sus distintas dimensiones y espacios, como la relación tan estrecha que guarda con el bosque.

De ese modo la Iglesia, el Ihuirixeo y la juata son los espacios en los que se adquieren los cargos, deberes y obligaciones, a lo largo del ciclo anual religioso de la comunidad. Son cargos que otorgan prestigio a los que lo sustentan, a través del respeto de la comunidad y los servicios prestados. En ellos se adquieren, conocimientos y experiencias que la comunidad valora, como personas dignas para otorgarles otros cargos de carácter civil. El respeto y cuidado de la tradición está marcado por el tiempo litúrgico, como por el tiempo de los conocimientos locales.

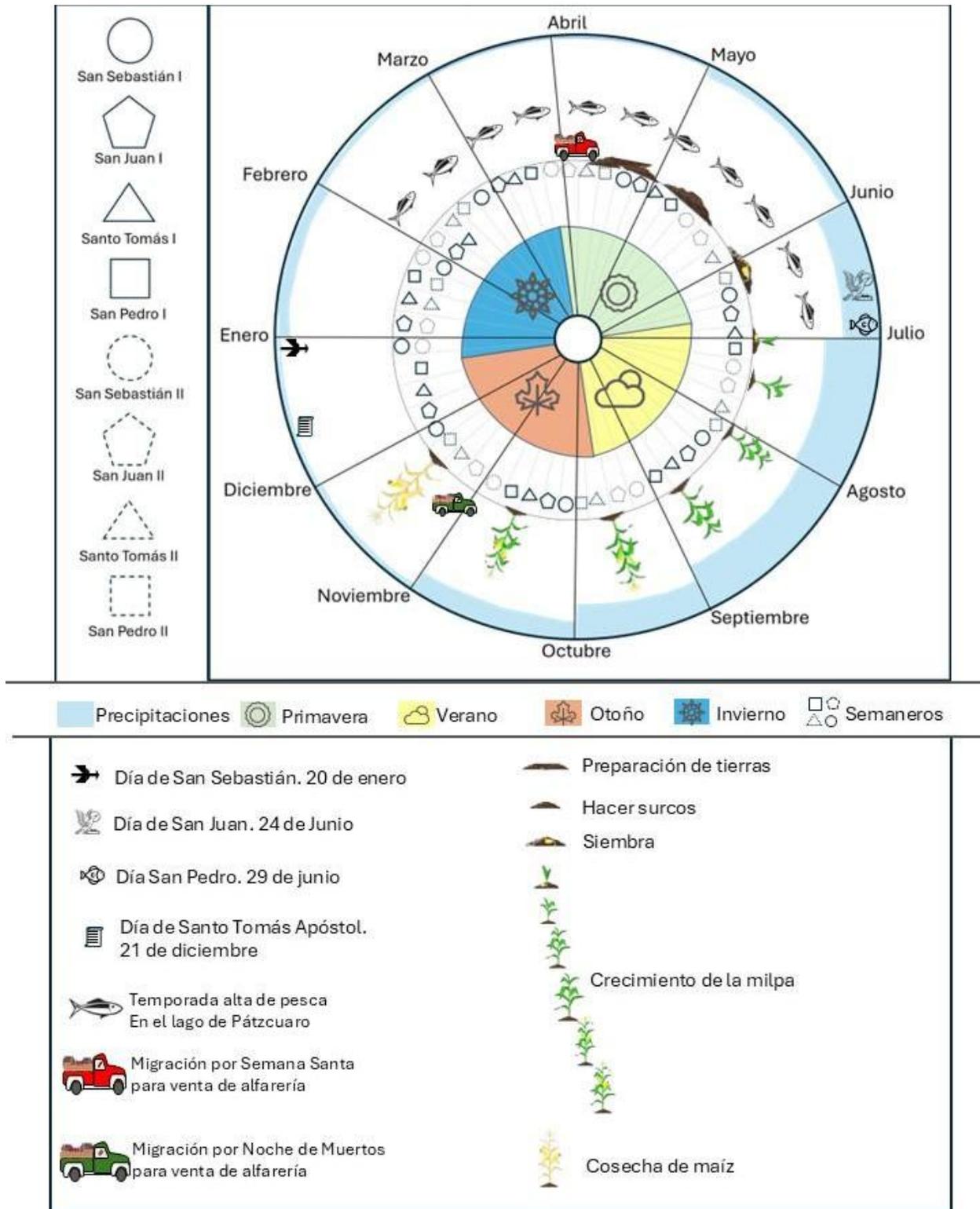
3.3. El tiempo productivo. Capillas barriales, pesca, agricultura y alfarería

En Santa Fe de la Laguna, la población vive de actividades primarias como la pesca, la agricultura, o ser leñadores, de actividades secundarias como las artesanías de alfarería, textil como bordados y naguas, y por temporadas de turismo y comercio local y nacional. Todas estas actividades tienen sus propios ciclos y ritmos, marcados por estaciones climáticas, temporada de ventas o bien festividades en la región.

La temporada de siembra sucede entre los meses de junio a diciembre, mientras que la pesca sucede de febrero a junio aproximadamente. La fecha más importante para la venta de loza al interior del país es la semana santa, pues los artesanos viajan a Iztapalapa, Uruapan, Tulancingo, Zacatecas, entre otros lugares, para vender la alfarería. La otra fecha importante es el día de muertos, algunos artesanos también salen a vender, como lo compartió un señor que trabaja como *Kuari*, me contó que él solicita sus días de descanso entre finales de octubre e inicios de noviembre para poder ir a la Huasteca potosina a vender durante el *Xantolo*.

Además de estas fechas, de forma esporádica las familias salen a vender siguiendo el calendario de las celebraciones religiosas de otras comunidades de Michoacán y del país. Por ejemplo, a inicio de cada año, el día que en el municipio vecino de Tzintzuntzan celebran al Señor del Rescate, las y los artesanos de Santa Fe de la Laguna van a vender sus productos a fuera de la iglesia, otros van al municipio de Dolores Hidalgo en Guanajuato el día de la fiesta patronal. La venta de loza crea relaciones que al mismo tiempo son económicas y rituales con otros espacios del país. En la gráfica 16, aparece el calendario que sigue el tiempo productivo de Santa Fe de la Laguna.

Gráfica 16. Tiempo productivo. Capillas barriales, pesca, agricultura y alfarería. Fuente: elaboración propia



3.3.1. Capillas barriales

En Santa Fe de la Laguna la agricultura y la pesca tienen ciclos complementarios, cuando un ciclo comienza el otro acaba. Cada oficio tiene su propia temporada y su propio santo de capilla. Si bien el consumo del pescado en el pueblo es parte de la dieta básica, y tiene un lugar especial con los platillos de uso ceremonial del Ihurixeo, la pesca tiene su temporada fuerte y abundante, que va de enero a junio y cuyos santos patronos son San Sebastián y San Pedro. San Sebastián, que se celebra el 20 de enero, es el santo que se asocia con el inicio de la temporada para las *Akúmaras* (sardinias) y San Pedro, que se celebra el 29 de junio, se asocia con el fin de la temporada, “en sus palabras San Pedro le cierra con su llave para que ya no haya pescado” (Sánchez, 2002, p. 115).

Cuando Diana Sánchez realizó su investigación en la comunidad todavía registró el uso ritual del pescado blanco pues reporta que, en su fiesta, le colocaban pescado blanco en las manos a San Pedro, para pedir que trajera más pescado para el año siguiente cuando yo viví en la comunidad, no me tocó observar pescado blanco, pero sí noté la asociación de este santo con el oficio, pues se colocaron redes y figuras de pescados de color blanco afuera de la capilla de San Pedro el día de su fiesta.

La pesca tiene sus actividades divididas también por orden de género. Los hombres son los pescadores se encargan de salir al lago en sus lanchas por las mañanas, antes de que salga el sol, llevan consigo redes, cubetas y remos. Una vez que han pescado, son las mujeres quienes se encargan de su venta, ofreciendo su pescado en la plaza del pueblo entre las 9:00hrs y las 11:30hrs, a esa hora están vendiendo *Akúmaras* (sardinias), mojarras, charales y en algunos pocos puestos pescado blanco, ya que es el pescado en peligro de extinción.

Los puestos de las mujeres que venden pescado suelen consistir en bolsas de plástico negras tendidas sobre el piso donde están los pescados, o bien carretillas donde están los pescados, cubetas, básculas o balanzas de jícaras con piedras que dan el peso. El pescado se puede comprar completo, limpio o en filetes. Es posible encontrar pescado a lo largo del año, con variación de precio según su disponibilidad, su temporada.

El ciclo de la agricultura, comienza en junio, el día 24, cuando se celebra el día de San Juan, un santo que en la cosmovisión de varias etnias originarias de México está asociado a las lluvias y el buen temporal para la siembra, en Santa Fe de la Laguna San Juan marca el inicio de la temporada de siembra, la cual termina con Santo Tomás, que se celebra el 21 de diciembre, cuando da inicio el invierno, para estas fechas el maíz ya se ha cosechado, tanto el grano como las hojas.

De ese modo, los tiempos de la pesca y la agricultura se complementan y se simbolizan en las capillas barriales de San Sebastián y San Pedro, el ciclo entre la agricultura y la pesca comienza en La Salida-Este en la capilla de San Sebastián trayendo las *Akúmaras*, se traslada a El Rincón-Oeste en la capilla de San Pedro para culminar con la pesca, e inmediatamente después, todavía en El Rincón, está la capilla de San Juan que trae el inicio del temporal del maíz, el verano y las lluvias, y culmina en La Salida- Este en la Capilla de Santo Tomás, con la llegada del invierno y el fin de la temporada del maíz que dará paso paulatino a la pesca. Entre estas dos actividades el espacio-tiempo tiene su propio significado en la comunidad, un tiempo de pesca y siembra, de santos, lluvia y capillas que crea la experiencia cíclica de habitar en comunidad.

Además de la unión entre el temporal y las celebraciones de cada santo, los cambios de semanero en su ciclo largo suceden en las fechas de los cuatro santos, se renuevan los ocho barrios, un semanero por cada mitad de barrio.

De ese modo, en aquella noche, en la fiesta de San Pedro, en la comunidad se renovaba el cargo del semanero y terminaba la mejor temporada de pesca. Para los días venideros sucedería algo similar, llegaría una nueva etapa del ciclo productivo, se celebraría a un santo y se pediría permiso a los encargados de barrio para la entrada de un nuevo matrimonio en el cargo de semanero.

3.3.2. Ciclo agrícola

Santa Fe de la Laguna tiene tres áreas de agricultura. La agricultura de humedad, que se ubica entre la carretera Morelia-Zamora y la laguna, tiene un suelo húmedo por su cercanía a la laguna y está sobre una planicie al que llaman *llano del hueramo*, de acuerdo con la Srta. I, en algún tiempo esta zona fue el fondo de la laguna, pues ella tiene recuerdos de niña en los que jugaba o salía a lavar a la orilla del lago y no estaba tan lejos; la otra zona de agricultura es de temporal y se ubica en los lomeríos más cercanos a la zona de habitacional, durante mis recorridos por esta zona pude identificar que hay parcelas con un tipo de manejo agroforestal, es decir, observé que en la misma parcela conviven matorrales xerófilos, flores de ornato, hortalizas, maíz o ganado; por último está la agricultura de mayor altitud en parcelas dispersas dentro de las zonas con relieve montañoso, estas parcelas no las pude visitar porque mis informantes no tienen propiedades por aquellos rumbos, pero mencionaron que se ubican en una zona cuyo topónimo en p'urhépecha se traduce como “lo que está en medio” o “lo que es la mitad del cuerpo”.

En Santa Fe de la Laguna se siembran tres tipos de maíz criollo, *Tsiri turipiti* (maíz prieto/rojo), *tsiri urapiti* (maíz blanco), y maíz azul. El *tsiri urapiti* y el azul son utilizados para preparar distintos alimentos, mientras que el *tsiri turipiti* se usa para pozole, que es el platillo tradicional para las fiestas, en la gráfica 17 se muestran los distintos tipos de uso según la especie de *Tsiri*

<i>Gráfica 17. Usos para el maíz según su color</i>					
	Tortilla	Tamal	Nacatamal	Pozole	Pinole para atole
<i>Tsiri turipiti</i>				x	x
<i>Tsiri urapiti</i>	x	x	x		x
<i>Tsiri Azul</i>	x				

En las revisiones bibliográficas que hice previo a mi trabajo de campo, noté que se habla de agricultura con exclusividad de “autoconsumo” para Santa Fe de la Laguna y me queda claro que es una forma de decir que no siembran ni cosechan para vender en cantidades competitivas con la agroindustria, sin embargo, el consumo del maíz no es de exclusividad familiar, no se limita su consumo y uso en las familias que siembran

La cosecha de maíz se distribuye en venta local, así como en el consumo familiar en el sentido amplio del parentesco. La cosecha de los distintos tipos de granos (frijol, maíz, haba, calabaza), frutos y hortalizas, son transformados en alimentos a través de la vida cotidiana y la vida ceremonial de las familias en Santa Fe.

Para registrar el calendario de siembra apliqué entrevistas a la familia Gaspar Barajas, cuya parcela se encuentra en el llano a orillas del lago, dentro de un conjunto de parcelas que tienen en posesión solo mujeres que se hacen llamar “Las Comuneras”. De acuerdo con Nana Perú Barajas cuando Elpidio Domínguez les cedió las tierras, les dijo “agarren tierras de donde quieran”, y ellas se unieron para tomar las tierras junto al lago, que, dicho sea de paso, son las tierras con mejor aptitud para la siembra de maíz.

La siembra comienza a finales de mayo, entre el día de la Santa Cruz, el 3 de mayo, hasta el día de San Isidro Labrador, 15 de mayo, una vez que han caído las primeras lluvias. De acuerdo con lo relatado por Nana Perú, lo primero que se hace es barbechar el terreno, remover la tierra, este proceso lo hacen con tractores que rentan a personas, ya sea de los pueblos cercanos, de Santa Fe o de Quiroga. Lo siguiente es levantar y quemar el rastrojo, este proceso se hace de forma manual. Cuando visité la parcela de Nana Perú fue para ir juntando la maleza seca con las manos y hacer montones, los cuales alcanzaban un metro de alto aproximadamente y después quemaron esos montones. Me comentó Hilda que antes llegaban a hacer composta con ese rastrojo, en vez de quemarlo, pero ahora prefieren quemarlo.

Observé que al levantar el rastrojo sobrante y la maleza seca no es algo que hagan todas las personas que siembran en el llano, la familia Gaspar Barjas es de las pocas que lo hacen, porque es mucho trabajo, pero hacer esto evita que no haya tanta hiervas cuando comience la temporada de lluvias, de ese modo es más fácil estar trabajando entre la siembra. Después de limpiar el terreno, entra el tractor para hacer los surcos, posteriormente sigue la siembra. Hasta el año pasado Nana Perú había sembrado ella, pero este año decidió no volver a sembrar

porque su cuerpo ya se cansa mucho, así que en el 2023 sólo fue para supervisar que los dos señores a los que contrató hicieran el trabajo como a ella le gustaba.

En el llano, el criterio que se utiliza para dividir las áreas de cultivo son las *rayas*, o melgas, que son los surcos que deja el tractor (ilustración 28) cuando pasa a sembrar, hay familias que tienen desde cinco, diez, o veinte líneas en el llano.

*Ilustración 28. Tractor usado para siembra en el llano.
Fotografía propia 25 de Mayo 2023*



Después, entre los meses de junio y julio, normalmente cuidan que la lluvia no haga daño al maíz, pero este año está siendo muy seco, me tocó ver y escuchar muchas quejas y tristezas por la falta de lluvia, el día 30 de junio de 2023 visité la parcela de la Srta. Hilda y el maíz aún no alcanzaba ni el medio metro de altura, lo cual es anormal. Si el temporal de lluvias hubiera sido bueno, la cosecha de elotes debería comenzar en octubre y de maíz (*tsiri*) a

mediados de noviembre, por lo que es probable que se retrase o pierda la cosecha. En el 2022, para el 15 de noviembre ya estaban cosechando maíz. Tienen asociada la fecha de la cosecha por el día de *Todos Santos* que es celebrada el 31 de octubre y el *Día de muertos*, pues Hilda me comentó: -para día de muertos ya nos habíamos comido unos elotitos-.

En Santa Fe de la Laguna la planta del maíz es utilizada completamente. Las hojas del tallo, que son verdes y largas se utilizan para envolver los tamales que se comen con el churipo o el caldo de pescado rojo, estas hojas se van cosechando una vez que el maíz espigó y nació el elote, lo importante es cosecharlas antes de que pierdan su color, una vez cosechadas se hacen manojos como el de la ilustración 29 por su parte las hojas que envuelven el maíz son utilizadas para hacer *nacatamales*, o *tamales de trigo*, que son más parecidos a los tamales del centro de México. Por último, cuando termina la cosecha después de que han acabado las lluvias en noviembre se levanta el rastrojo que se utilizan como alimento para el ganado.

*Ilustración 29. Manejo de hojas de maíz para tamales.
Fotografía propia 12 de abril 2024*



El maíz cosechado es separado en dos tandas, el que será usado para los alimentos y del que se obtendrá la semilla para volver a sembrar. En el caso la familia Gaspar Barajas, me comentaron que fu el papá de Nana Perú quién les enseñó el modo de selección del maíz para siembra, según este aprendizaje:

Se escoge el maíz que tiene la hoja pinta de color prieto y que tengan los granos más grandes y mejor formaditas, se guarda así y se desgrana ya que se vaya a volver a sembrar.

En 2022, la familia de Nana Perú obtuvo siete cuarterones de maíz para la siembra, por lo que, en el 2023, esta fue la cantidad utilizada para sembrar su parcela que mide 20 surcos de 100 metros de largo aproximadamente. La parcela de Nana Perú está ubicada en tierras de humedad, a la orilla del Lago de Pátzcuaro, en el área que se conoce como el espacio de *las comuneras*, la ilustración 30 muestra esta zona, la cual fue tomada el día que fuimos a la parcela para limpiar y comenzar con la siembra, se puede observar al fondo dos cerros, el del lado izquierdo es el cerro del Tarerío, en medio de estos dos cerros se encuentra Tzintzuntzan.

Ilustración 30. La siembra en el llano de las comuneras. Fotografía propia 25/mayo/2023



Aunado al maíz, también en Santa Fe de la Laguna se siembra alfalfa, haba, frijol y calabaza. El frijol y la calabaza se siembran en la misma temporada que el maíz y en la misma parcela. La alfalfa es un cultivo perenne, que se tiene en pocas parcelas pues son pocas las familias que tienen este cultivo, su uso es como forraje para el ganado mayor. Mientras que las habas se siembran en la orilla del lago, en terrenos inundables, su consumo es cuando la vaina es verde y fresca.

3.3.3. Alfarería

En este apartado analizo cómo la alfarería es más que una actividad productiva; es un conocimiento heredado, un medio de sustento y un elemento central en la identidad de la comunidad. También exploro sus cambios, los roles de género en el oficio y la manera en que las familias participan en distintas etapas del proceso artesanal. Además, se habló sobre su impacto en momentos específicos del año, como la Semana Santa, cuando la migración económica genera un "pueblo vacío".

De acuerdo con Gerardo, el encargado del molino de tierra para la preparación del barro, en Santa Fe de la Laguna no hay una sola familia que no sepa hacer una olla, aquí todos saben. La alfarería representa uno de los ingresos económicos más significativos de la comunidad, aquí mismo se extrae, se muele, se mezclan, se moldea, se hornea, se pinta y se vende, un proceso de producción completo. Lo único que no se fabrica aquí son los esmaltes para los acabados de la alfarería.

La venta de la alfarería terminada tiene dos principales salidas, una parte se vende en los locales que se ubican en la carretera Morelia-Zamora y otra parte es vendida en las ferias de otras ciudades o estados al interior de casi todo México. Actualmente durante la Semana

Mayor es cuando más gente sale de Santa Fe para ir a vender, entre los principales destinos está Iztapalapa, estado de México; Taxco, Guerrero; y Uruapan, Michoacán. Por otro lado, los dos momentos en el año donde más salen a vender es en Semana Santa, en Día de Muertos,

Sobre la semana santa en Santa Fe, hay dos cosas que quisiera rescatar, por un lado, reconocer la sensación de “pueblo vacío” por la migración económica, y por otro la importancia que tiene el viacrucis, y el cargo del santo *entierro*. La Semana Santa es el compromiso religioso con la iglesia, en el sistema de cargos el santo entierro, que es la figura de un cristo sepultado, no tiene tanta relevancia como lo tiene en otras comunidades p’urhépechas como Cherán o Paracho. Salir a vender la alfarería en semana santa es una de las actividades más importantes de la comunidad y de la región, la preparación para salir en esta fecha puede llevarse más de medio año.

La creación de la alfarería comienza con la recolección de la tierra, En la comunidad hay un banco principal de barro, se encuentra rumbo al *torin* (el corral de toros). En ese banco se extrae todo el barro con el que se hace la loza de la comunidad, el uso es comunal, el permiso para sacar se solicita a las autoridades y el espacio se reparte según la disponibilidad. En la ilustración 31 muestro cómo se ve el paisaje desde donde se extrae el barro. Por las mañanas, mientras íbamos a caminar al cerro del Hueamo era muy común encontrarnos con las personas que estaban yendo al banco para sacar el barro.

El barro con el que se hace toda la producción de alfarería es una mezcla de dos distintos tipos de tierra, una roja y una blanca, las cuales que han sido molidas previamente hasta obtener un polvo con el cual se prepara el barro. La creación de alfarería en Santa Fe es por moldes o molduras.

*Ilustración 31. Banco de extracción de barro.
Fotografía propia 5 de abril 2023*



En Santa Fe de la Laguna hay familias que realizan todo el proceso de elaboración de la artesanía, desde la creación de la pieza, hornear, decorar y vender, otras familias solo hacen las piezas, pero no tienen horno para hornear, o algunas otras sólo decoran y venden, la diferencia está dada por las capacidades técnicas, la infraestructura con la que se cuenta y los conocimientos del oficio. Por ejemplo, sobre este oficio tuve la oportunidad de conocer y profundizar sobre la alfarería con dos familias de características muy diferentes.

El primer caso es el de la señora G., que es una mujer viuda de 55 años que vive sola, no sale del pueblo para vender, atiende su local en el pueblo y vende principalmente juguete de barro. Cuando la entrevisté tenía 55 años, y se definía a sí misma como “artesana alfarera”, pero no

hace ollas, ella sólo las pinta. Específicamente pintaba tres tipos de piezas: las boleras, los juguetes y las cazuelas chicas de juguete, su papá, el Sr. P. V., fue quien la enseñó a pintar ollas cuando ella tenía sólo 8 años, comenzó pintando los platitos y tacitas chiquitas, luego poco a poco fue aprendiendo a pintar ollas para la cocina. Su papá era comerciante y se dedicaba a vender alfarería en otros estados como Sonora y Zacatecas, antes de casarse con la Sra. G.L., mamá de la Sra. G. él no sabía hacer alfarería, fue ella quien le enseñó. Su abuelo paterno era campesino, las tierras en las que sembraba estaban en el llano y de eso se mantenían, esas tierras fueron heredadas al Sr. P. V., padre de la Sra. G., sin embargo, no las sembraban porque él nunca aprendió, esas tierras se heredaron a sus hijos varones y la Sra. G., recibió como herencia de su madre un terreno de 7x83mt ubicado en el llano, el cuál dividió en dos para darle una parte a su hija y otra a su hijo. Me explicó que como ella es viuda tiene que heredarle algo tanto a su hija como a su hijo, si su esposo estuviera él debería de heredar a su hijo y ella a su hija, pero como no es así, ella debe darles a los dos.

En una de esas tardes de conversaciones con la Sra. G. también hablamos de sus madrinas, quise saber cuántas madrinas tenía y cuántos ahijados, lo primero que me contó fue que su suegro escogió a sus padrinos de velación:

mi suegro, en aquel entonces, cuando yo me casé, más antes, quienes escogían los padrinos eran los suegros y uno no podía decir nada, ahora, como mi muchacha ella ya buscó quién fuera su padrino y ella a parte ya tenía un poco de ahorro para poder hacer la boda, pero más antes no, lo padrinos son los que ponen todo, los que hacen el gasto. Yo sólo pude escoger en aquel entonces mi madrina de laso y de medalla. Mi madrina de velación es de San Jerónimo, que no he ido a verla desde hace mucho, ella es la única que vive de todas mis madrinas (Sra. G., 16 de Mayo 2023).

Y que la madrina de su bautizo, de confirmación y de primera comunión las habían escogido sus papás. Sobre sus ahijados me contó que siendo muchacha antes de casarse sí había sido

madrina de coronación de algunas niñas, que una vez que se casó, con su esposo fueron padrinos de velación de un matrimonio, pero que una vez que su esposo murió nadie le volvió a pedir favor, cosa que, según me dijo, era de esperarse, porque los padrinos tienen mucha responsabilidad y mucho gasto en una boda y siendo ella sola no podría hacerse cargo.

El otro ejemplo de mujeres en la alfarería que quiero compartir es el de la familia de Nana P., ella es una mujer de 90 años, que ya es viuda, tiene dos hijas y cuatro hijos. Su hija menor es la Srta. H., quien se dedica a la alfarería, a diferencia del ejemplo presentado de la Sra. G., la Srta. H. es una alfarera que sí sale de Santa Fe de la Laguna para vender sus artesanías, ella elabora juguete y jarras, las hace desde la preparación del barro, la forma, el cocimiento, la pintura y la venta. Sale a vender con su hermana y su cuñado, la Sra. J. y el Sr. A., con quienes viajan a distintas partes del país para vender sus artesanías.

Ella me contó cómo aprendió desde niña a hacer las piezas de alfarería a través del juego, su mamá la animaba a jugar con la masita de barro, moldeando ollitas y tacitas junto a ella. Al terminar, ella creía que su mamá las cocía, pero en realidad no lo hacía. Solo quería que su hija siguiera practicando para perfeccionar su técnica. También me contó que antes hacer alfarería era cosa de mujeres y hornearla era de hombres, pero con el paso del tiempo las cosas cambiaron y ahora la participación en el proceso de la artesanía es indistinta entre hombres y mujeres, pues todas y todos pueden participar en cualquier etapa del proceso. La diferencia de participación femenina o masculina en el proceso está más relacionada con la cantidad de mujeres y hombres en una familia, que por la prohibición de la participación.

En conclusión, la alfarería es un legado que se transmite de generación en generación, una actividad que da sustento al fortalecer su economía e identidad al ser una tradición de muchos

años. Desde la extracción del barro hasta la venta de las piezas en distintas partes del país, el proceso artesanal representa el esfuerzo colectivo de familias que han hecho de la alfarería su forma de vida. Con el paso del tiempo, las dinámicas de trabajo han cambiado, y hoy en día hombres y mujeres participan indistintamente en cada etapa de producción. Sin embargo, su esencia se mantiene intacta: es el conocimiento heredado, la dedicación y el aprendizaje del manejo del barro lo que sigue dando forma a cada pieza creada en Santa Fe.

Conclusión del capítulo.

A lo largo de este capítulo, se exploraron los intrincados vínculos entre la espacialidad y el tiempo en el territorio de Santa Fe de la Laguna. Se revisó el rol de los santos de la iglesia, los cargos en el Ihurixeo y la juata, así como las etapas económicas en la alfarería y la agricultura, además, se han destacado otras celebraciones que ocupan las calles, como bodas y fiestas de inicio de año. Se ha ilustrado cómo las mujeres, a través del manejo del calendario ceremonial hacen manejo del tiempo ritual y colectivo, construyen territorialidad y mantienen la cohesión social en la comunidad, con lo que se mostró que ellas poseen el conocimiento del tiempo ritual, una parte crucial que articula las diversas actividades comunitarias.

Se mostró cómo las mujeres desempeñan un papel fundamental en la organización de la vida comunitaria en Santa Fe de la Laguna, siendo pilares en la coordinación de actividades productivas, eventos y celebraciones, elementos clave para la identidad y cohesión comunitaria. Su sabiduría y experiencia en el tiempo ritual son esenciales para preservar el equilibrio y la continuidad de las tradiciones, lo que resalta la relevancia de su rol más allá de las tareas domésticas.

Asimismo, las casas en Santa Fe de la Laguna trascienden su función como estructuras físicas, convirtiéndose en reflejos complejos de la actividad económica y la vida ceremonial de cada familia. La arquitectura y distribución de los espacios se adaptan a las principales ocupaciones familiares, como la agricultura, la alfarería, o la artesanía textil, integrando siempre el respeto por lo sagrado. Esta adaptabilidad evidencia la multifuncionalidad de los hogares, donde algunos espacios se dedican exclusivamente a una actividad y otros se comparten, subrayando cómo la dinámica económica moldea el entorno doméstico y refuerza los vínculos entre lo productivo y lo ceremonial.

Se subrayó la importancia del madrinazgo como una práctica cultural que integra la identidad femenina y el territorio en la comunidad p'urhépecha. Las mujeres, a través de su participación y su experiencia como madrinas, desempeñan un papel crucial en este proceso, afirmando su capacidad de influir en la dinámica comunitaria. El tiempo ritual actúa como un medio esencial para la construcción y mantenimiento del tejido social y cultural de Santa Fe de la Laguna, mientras que el territorio se revela como una dimensión temporal que alberga la memoria y la historia colectiva de la comunidad. Se puso de manifiesto la centralidad de las mujeres en la vida ritual y comunitaria, y ofreció una propuesta para entender la interrelación entre género, tiempo y territorio en comunidades indígenas. Además, destaca cómo las mujeres han adaptado y renegociado sus roles dentro del sistema ritual en respuesta a los cambios sociales y económicos. A pesar de las presiones externas y las transformaciones internas, las mujeres p'urhépecha de Santa Fe de la Laguna han encontrado formas de preservar y revitalizar sus prácticas culturales, demostrando una notable resiliencia y creatividad.

En el siguiente capítulo se prestará especial atención a cómo las mujeres acompañan los ciclos de vida de las personas a través de la experiencia de las madrinas en distintos momentos y sacramentos, con un enfoque particular en el sacramento del matrimonio. El rol de madrinas no solo es simbólico, sino que representa una extensión de su influencia y apoyo en la vida comunitaria, reforzando la red de relaciones y la continuidad cultural. La figura de la madrina se presenta como un pilar en la estructura social, reafirmando su importancia en la perpetuación de las tradiciones y valores comunitarios.

En el siguiente capítulo se profundizará en la dinámica de las fiestas de la boda y las vaqueras, donde el fuego, la música y las lentejuelas no solo adornan los eventos, sino que también simbolizan y celebran el sostenimiento de la vida en colectivo. Estos rituales festivos proporcionan una ventana vibrante para comprender cómo se vive y se valora el tiempo en la comunidad p'urhépecha, y cómo las mujeres crean su experiencia de ser madrinas.

Capítulo 4. Fuego, música y lentejuelas, el tiempo en las fiestas de la boda y las vaqueras.

Introducción al capítulo

Este capítulo trata sobre dos fiestas en donde se muestra la importancia de las mujeres en el sistema ritual, en el parentesco y en el territorio de Santa Fe de la Laguna. Para la narración y el análisis tomo uno de los aprendizajes que tuve durante el trabajo de campo: el tiempo y el espacio no son elementos independientes, son elementos complementarios, unidos en las acciones que conforman las ceremonias, hay un *espacio-tiempo* para preparar los alimentos, un espacio-tiempo para esperar a los miembros de la familia y llegar a una fiesta grande, espacio-tiempo para pedir el favor de ser madrinas, espacio-tiempo para las asambleas o las reuniones de los representantes de barrio. De ese modo, en el primer apartado de este capítulo describo el espacio-tiempo en el que las madrinas organizan la fiesta de una boda. En la segunda parte, se analiza la fiesta del carnaval o fiesta de las vaqueras, en donde se pone de manifiesto el vínculo que hay entre la experiencia de ser madrinas, la adquisición de prestigio, el parentesco y el sistema ritual.

4.1. El matrimonio, sacramento de las alianzas

Las bodas en Santa Fe de la Laguna siguen una estructura estacional que se entrelaza con los ciclos ceremoniales, productivos y climáticos de la comunidad. Para la celebración de las bodas existen tres temporadas principales:

- 1) Después de Semana Santa, cuando los padrinos que son comerciantes de alfarería han regresado al pueblo y pueden cubrir los últimos gastos.

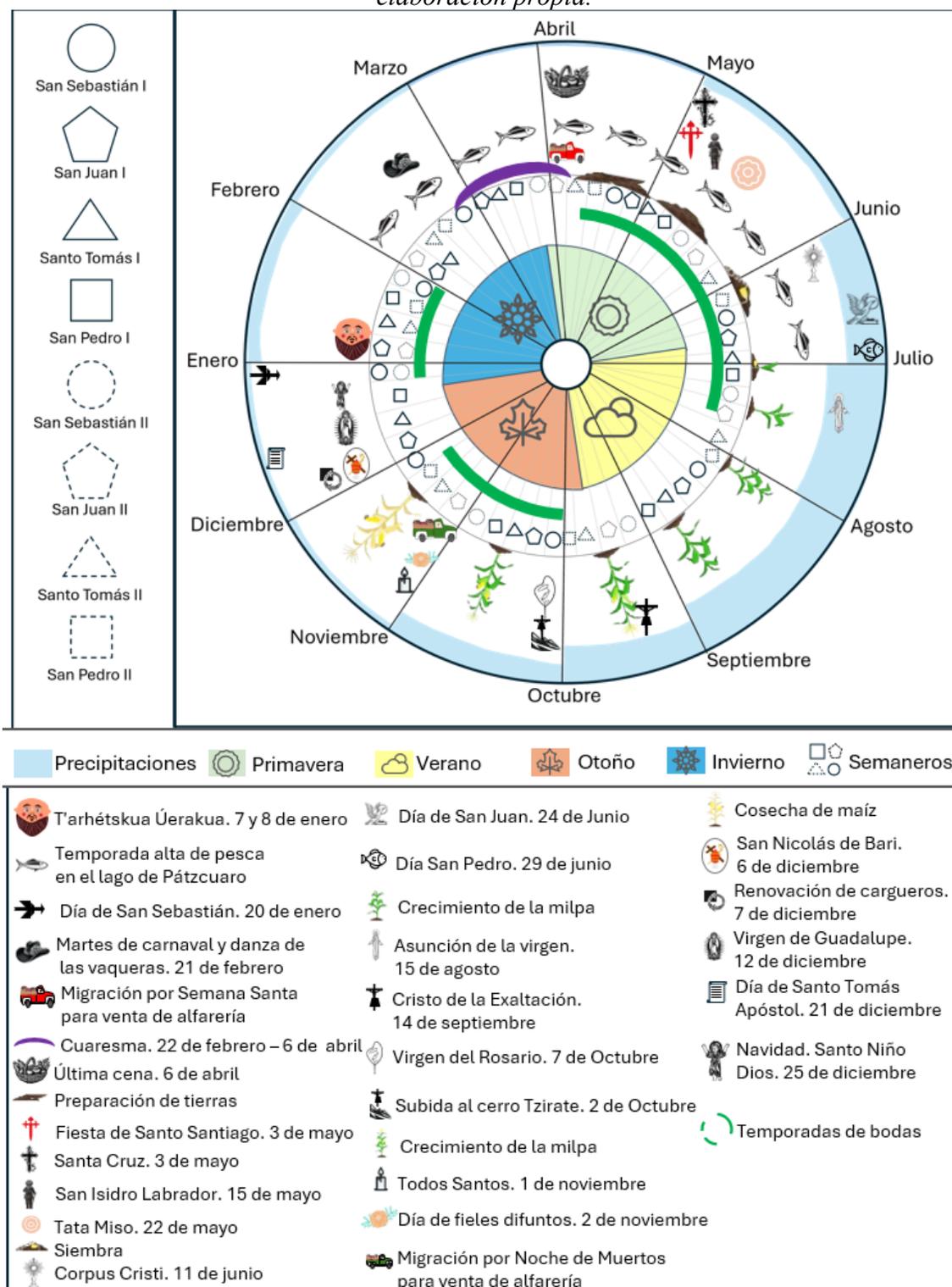
- 2) Entre octubre y diciembre, después de la festividad de la Virgen del Rosario (7 de octubre) y antes de la fiesta patronal de San Nicolás de Bari (6 de diciembre), período que coincide con la cosecha del maíz y facilita la organización del festejo.
- 3) Enero, después de la fiesta *t'arhétskua úerakua* y antes de la Cuaresma, aunque en esta temporada las bodas son menos frecuentes.

En la gráfica 18 se muestra cómo, a lo largo del año 2023, estas temporadas de bodas se entrelazaron con el resto de las ceremonias del pueblo, reforzando la idea de que el matrimonio no es solo una unión entre individuos y familias, sino un acto comunitario que define la pertenencia social, es decir, el matrimonio en Santa Fe de la Laguna es una de las instituciones sociales más importantes en la vida de todas las personas, pues es la forma en la que se consolida el parentesco y se adquiere una articulación con la vida comunitaria.

Las bodas son los momentos más importantes en el ciclo de vida de las personas de Santa Fe de la Laguna. Para las mujeres, ser casada implica cambiar el lugar de residencia, modificar la forma de vestimenta, la forma de comportamiento, se adquieren compromisos y obligaciones, pero también se abren posibilidades para participar en cargos civiles-religiosos junto con sus esposos.

Las bodas en esta comunidad siguen un patrón claro: siempre se realizan en fines de semana y nunca se celebran dos matrimonios simultáneamente. En algunas ocasiones pueden coincidir con otras celebraciones menores, como bautizos o fiestas de quince años, pero la tradición marca que el día de la boda debe estar dedicado exclusivamente a la pareja que contrae matrimonio, pues esta unión implica la relación de, al menos, tres barrios distintos.

Gráfica 18. Ciclos y temporadas de bodas en Santa Fe de la Laguna en 2023. Fuente: elaboración propia.



La elección de la fecha de la boda no depende únicamente de los novios, sino que recae principalmente en los padrinos de velación, quienes tienen un papel central en la organización de la ceremonia. Como se ha visto, los padrinos no solo asumen un rol simbólico dentro del ritual matrimonial, sino que también son responsables de cubrir la mayor parte de los gastos asociados al evento.

El matrimonio en Santa Fe de la Laguna es una de las instituciones sociales más importantes en la vida de todas las personas, pues es la forma en la que se consolida el parentesco y se adquiere una articulación con la vida comunitaria. Para las mujeres, el matrimonio marca un cambio significativo en su vida, al contraer matrimonio, adquieren nuevas responsabilidades y compromisos, incluyendo la posibilidad de ocupar cargos civiles y religiosos junto con sus esposos. Además, la boda conlleva un cambio en la residencia, la vestimenta y las normas de comportamiento, adaptándose a su nueva condición dentro del tejido social.

Para los hombres, el matrimonio no solo representa un vínculo familiar, sino que les permite ser reconocidos como jefes de familia y participar en las asambleas comunitarias, donde se toman decisiones clave para el pueblo. Aquellos que permanecen solteros no pueden acceder a estos espacios de gobernanza y continúan siendo considerados como “muchachos”, sin importar su edad, descendencia o tipo de convivencia con una pareja.

Los solteros y solteras, son considerada como “muchacha” o “muchacho” toda su vida por no haber recibido el sacramento, lo cual se refleja incluso en los ritos funerarios. Si una persona fallece sin haber recibido el sacramento del matrimonio, su sepultura es marcada con una escultura de madera en forma de torres de iglesia, indicando que murió en condición de

"muchacha" o "muchacho", sin haber alcanzado el estatus que otorga el matrimonio dentro de la comunidad (ver ilustración 32).

*Ilustración 32. Escultura que se coloca en las tumbas de las personas que fallecen siendo “muchacha” o “muchacho”.
Fotografía propia, 27 de junio de 2023.*



Como se verá el matrimonio se convierte en el eje central de este apartado. En él, abordaré la experiencia de ser madrinas, un rol que trasciende la unión entre familias para integrarse profundamente en los espacios y tiempos dedicados a la vida ceremonial y ritual de la comunidad. Abordaré desde la fase inicial de los preparativos, pasando por la solemnidad de la ceremonia hasta culminar en la festividad, pues cada momento es cuidadosamente

considerado y celebrado. Ser madrina implica participar activamente en la planificación, aportar con sus consejos y apoyos, y vivir de cerca cada emoción y detalle que conforman este vínculo matrimonial.

4.1.1. El espacio-tiempo de preparativos. La madrina y su casa.

En Santa Fe de la Laguna, algunas viviendas aún conservan una distribución y arquitectura que pueden considerarse tradicionales, ya que respetan espacios y funciones de hace al menos un siglo. Sin embargo, a lo largo del tiempo, el estilo, la organización interna y los usos de estos espacios han evolucionado, adaptándose a las necesidades actuales de las familias.

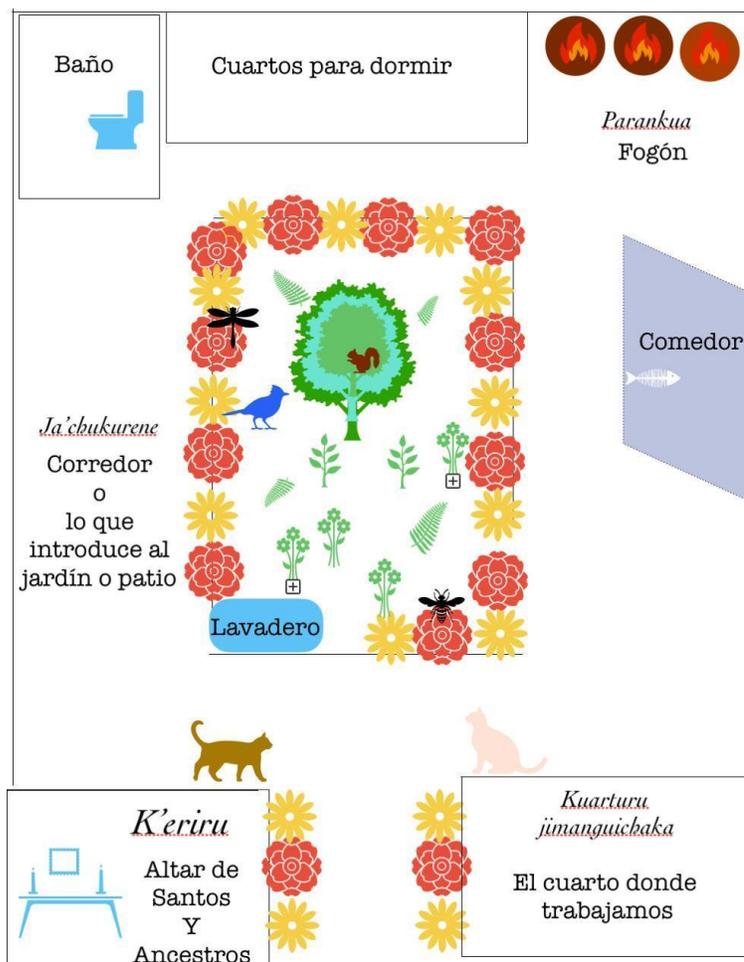
Antiguamente, las casas solían estructurarse en torno a un patio central, acompañado de un corredor, un cuarto destinado al trabajo y habitaciones para el descanso. Según Gortaire (1971), una vivienda tradicional en Santa Fe de la Laguna contaba con un *K'eriru*, el cuarto de los santos, destinado a la conservación de imágenes religiosas y elementos rituales; un *Ja'chukurene*, el corredor que daba acceso al jardín o patio y servía como espacio de transición entre los ambientes interiores y exteriores; y un *Kuarturu jimanguichuaka*, el cuarto donde se realizaban actividades laborales y productivas.

A esta configuración, Velásquez (2019) añade la presencia de la *parankua*, el fogón, es un elemento fundamental dentro de la dinámica doméstica. La *parankua* no solo era el centro de preparación de los alimentos, sino también un espacio de reunión y convivencia para la familia. En muchas casas, aún se conserva la importancia de este fogón como un punto de encuentro y diálogo, reforzando los lazos comunitarios.

En la gráfica 19 se ilustran estos elementos arquitectónicos y su disposición dentro de la vivienda tradicional, permitiendo observar cómo han mantenido su relevancia en la vida

cotidiana de los habitantes de Santa Fe de la Laguna, incluso con las adaptaciones propias del tiempo y las nuevas dinámicas sociales.

Gráfica 19. Elementos tradicionales de una casa en Santa Fe de la Laguna



El *k'eriru* que es el cuarto de lo sagrado,

Es donde están los santos, santuario familiar con su altar, sus flores, el copal de incienso -*kuirizatakua*- los candeleros negros de barro, y un número desmesurado de santos, vírgenes, y cristos, en cuadros, bultos y estampas pintadas. Allí, en el *K'eriru*, se reúne la familia a platicar, rezar, convivir; allí se venera la presencia de los Tatas [y Nanas] que murieron, allí se les espera llegar el dos de noviembre, cuando se arreglan los altares con ofrendas y flores de muerto (amarillas), Kurundas, pan de

muerto, frutas, que no pueden faltar en la casa tarasca de Santa Fe (Gortaire, 1971, p. 12).

En los días de fiesta, es el *k'eriru* donde se recibe a los invitados, donde se estrecha la mano y se da la bienvenida a la celebración, los regalos que los familiares llevan a las fiestas, también se entregan en estos espacios, por un momento estos cuartos son espacios llenos con regalos que las personas dan en reciprocidad para las familias puedan cumplir con el compromiso (*ilustración 33*).

*Ilustración 33. K'eriru en fiesta de San Pedro
fotografía propia. 29 junio 2023*



Entre esos espacios se organiza la vida familiar en lo cotidiano y las fiestas en lo simbólico y extraordinario. Cuando una mujer casada se va a convertir en madrina, todos los espacios de su casa se habilitan y disponen para cumplir con el compromiso, en los días de fiestas, la *parankua* (el fogón) se vuelve el centro de reunión de todas las mujeres de su familia que la apoyan para sostener el compromiso, es ahí donde se preparan alimentos, pero también se transmiten conocimientos, se comparte sazón, se recomiendan remedios de salud, donde se dictan normas del buen comportamiento y dónde se genera opinión política sobre lo que pasa al interior o fuera de la comunidad (Ver ilustración 34).

Ilustración 34. Ahijadas y familiares de la señora Micaela Piñón preparando tamales. Fotografía propia, 29 de junio 2023.



Estos dos espacios de las casas son los más importantes durante una boda, la cual se prepara desde uno o dos años antes. La boda inicia cuando los novios avisan a sus padres que desean

casarse, los padres del novio van a hablar con los padrinos de bautizo de su hijo para pedir de favor que los acompañen a hablar con los padres de la novia para comentarles que se desean casar y que quieren pedir en compromiso a la joven. Los padres del novio y los padrinos del hijo llegan a casa de los papás de la novia con alcohol, tabaco y dulces para hablar con los padres de la novia. Previamente la novia ya ha avisado a sus papás que es su deseo casarse y que van a ir a pedirla en compromiso, por lo que los padres de la novia preparan alimentos para recibir a la familia del novio.

Acordada la fecha para ir a pedir en compromiso a la novia, los padrinos de bautizo y los padres del novio van a hablar con los padres de la novia, para decir que se quieren casar. Los hombres hablan con hombres y las mujeres con mujeres. Una vez acordados los términos los jóvenes quedan comprometidos y lo siguiente es buscar a los padrinos de velación. Sobre los cambios que ha tenido esta tradición, el Sr. G recuerda que hace años la tradición era que, entre los padrinos de bautizo de los novios y los padres, se acordaba buscar quién iba a ser el padrino de velación del futuro matrimonio, los novios no podían elegir ni opinar, todo lo acordaban los mayores, sin embargo, la costumbre se ha modificado y ahora los novios puedan sugerir algunas opciones, aunque se sigue respetando que los padrinos no sean de los mismos barrios de donde son los novios.

De acuerdo con la Sra. Y, quién se casó en el año 2024, ella y su esposo buscaron a sus padrinos, para escogerlos consideraron las normas establecidas como: que no fueran del mismo barrio de ambos, que tuvieran solvencia económica para afrontar el gasto, porque son los padrinos quienes se hacen cargo de los gastos de la boda y que, el matrimonio que se convertiría en sus padrinos tuvieran prestigio lo cual incluye que las fiestas que organizan sean buenas, cumplan con la tradición de los regalos, la comida, la música, entre otros

elementos que ya explicaré y, también, que se sepa que tienen un parentesco lo suficientemente amplio que les apoye para ser padrinos.

Cuando las familias de los novios están de acuerdo con el compromiso de los hijos y han dado el visto bueno, lo siguiente es ir a pedir favor a los futuros padrinos. Para eso, las familias se organizan para preparar pozole, llevar alcohol, tabaco y dulces para ir a visitar a los futuros padrinos. Quienes encabezan el encuentro son los padrinos de bautizo del novio y los papás del novio, aunque también los acompañan los papás de la novia.

Una novia y unos padrinos de velación me comentaron que una de las cosas más importantes a considerar al momento de elegir los padrinos es que las familias de los novios y los padrinos deben tener, más o menos, el mismo nivel de economía,

No deben ser ni más ricos porque si no, no quieren, ni con menos posibilidades porque pues no pueden con tanto gasto, uno debe escoger a quién más o menos, se ve que anda igual que uno. A mí por ejemplo, antes de que se muriera mi esposo, nos habían hablado para ser padrinos y sí fuimos, tengo sólo unos ahijados, pero después de que se murió mi esposo, ya nadie quiso hablarme pues porque saben que yo sola no puedo con todo, y a mis ahijados sí los acompaño y le ayudo a la ahijada, al principio pues como estaba él [su esposo] les apoyábamos más y si algo se ofrecía pues yo le decía a ella [la ahijada] hazle así, o mejor así, pero como él faltó, las cosas cambiaron, ya nada más si ella tiene un compromiso pues yo le ayudo ahí en su casa a hacer la comida, o si a mí se me ofrece algo pues también le pido, pero menos, porque yo soy sola” (Sra. G, mayo 2023).

Esto refleja lo que en estudios del parentesco se ha observado en culturas como la nahua del “principio de parentesco horizontal”, en el que se respeta crear vínculos con otras familias del mismo nivel económico, pero también del mismo prestigio con el que cuentan las familias (Sault, 2005). Después de que las familias han solicitado el favor y sí aceptan los padrinos son ellos quienes proponen una fecha para que se realice la boda, la fecha dependerá de sus ingresos económicos y de qué tan grande sea su parentesco para que los apoyen, el tiempo aproximado suele ir entre uno o dos años, pero ha habido ocasiones donde pueden tardarse o

apresurarse un poco más. De ese modo, la fecha de la boda se acuerda considerando las posibilidades económicas de los padrinos y la disponibilidad del tiempo de la iglesia, pues no suele haber más de una boda en un fin de semana, ya que son tres fiestas en distintas partes del pueblo sucediendo de forma paralela.

Durante el tiempo establecido las tres familias se irán preparando, pues la costumbre es que el día de la boda haya una fiesta en casa de la novia, una fiesta en casa del novio y otra en casa de los padrinos. En este periodo la casa de los padrinos se irá llenando de productos no perecederos como trastes desechables, azúcar, arroz, botellas de tequila, refrescos, trastes de barro, etc., también este es el tiempo para que, si un matrimonio va a ser padrino por primera vez se informe con sus propios padrinos y con Tatas y Nanas de sus familias cómo es la forma correcta de cumplir con su compromiso, cómo calcular la cantidad de maíz que se debe considerar, cómo se pide y se da un favor, será el tiempo de formación y de traspaso de conocimientos que culminara con su propia transformación en ser padrinos.

Paulatinamente los padrinos irán avisando informalmente a sus familiares que van a ser padrinos de velación y empezarán a hacer pública la fecha, para que las personas se vayan preparando, pero sus familiares no se consideraran invitados formalmente hasta que los padrinos no les visiten en su casa y les pidan de favor que los acompañen a la boda, llevándoles pozole, tequila, dulces y tabaco.

En uno de los acompañamientos que hice a unos padrinos, cuatro meses antes de la fecha en que se celebraría la boda, ya habían comenzado a invitar a sus familiares. La madrina había convocado a sus otras ahijadas para que le ayudaran a hacer la comida que llevarían en la invitación, desde las 6 de la mañana habían puesto el nixtamal, habían hecho pozole y atole

de pinole, para comenzar a ir a invitar a las personas pasando el medio día, hasta terminar con todos sus invitados pasado el anochecer. Después de eso, ahora sí, sus familiares ya estaban invitados formalmente y debían asistir a la boda, la presencia de los invitados en la boda implica más apoyo para que la fiesta pueda realizarse de forma óptima, los invitados ayudan a los padrinos con algún apoyo económico en efectivo, o en especie el día de la boda, pero “nadie llega con las manos vacías a una boda”.

Por su parte, la madrina, en ese periodo de preparativos, también se alista con su ropa de gala para la boda. El tipo de rollo o nagua que usa es de un diseño específico que haga mostrar que ella es la madrina, el cual suele tener formas de flores y aves que se forman entre los plisados de la tela, con colores llamativos y brillos, pueden ser pavos reales, flores de cuatro pétalos, todos hechos con listones de colores sobre lana negra, roja, rosa o cualquier color que desee la madrina. El costo de estos rollos puede variar entre los cuatro mil o cinco mil pesos. También usan un *huanengo* que esté hecho con punto de cruz del más fino, con bordados de flores, con costos aproximados de cinco mil a seis mil pesos, también un delantal bordado a mano, que puede costar tres mil pesos y aretes con forma de medialuna, con costos también elevados. Y el reboso, que puede ser de *Ahuirán* o de los de Tulancingo. En cualquier caso, como la ropa es específica para la madrina, se hace evidente la importancia de ella a través de su vestido.

Paralelamente los novios han buscado a otros padrinos que les apoyen con otros elementos de la boda, como las medallas, el laso, el pastel, o los padrinos del grupo musical que amenizará su fiesta. De ese modo, en la boda habrá más de una madrina, pero ninguna tendrá más importancia que la madrina de velación.

Es importante mencionar que, en Santa Fe de la Laguna, el único matrimonio que es válido para participar de la vida comunitaria es el que sucede con el sacramento católico, las uniones de personas en concubinato, matrimonio civil o casadas por otra religión no modifican el estatus de las personas, pues no adquieren las responsabilidades que implica el cambio de muchacho a señor, o de muchacha a señora. Esto también se refleja en los derechos comunitarios y los cargos cívico-religiosos.

4.1.2. El espacio-tiempo de consagrar. El compadrazgo, un ritual de dulces y tabaco

El espacio de consagrar el matrimonio es la Iglesia de San Nicolás de Bari, la cual es adornada en la parte exterior con caminos de flores blancas y en el interior por arreglos florales. La novia sale de la casa de sus padres con un vestido blanco, acompañada de sus padres, familiares y un grupo musical que va amenizando el recorrido con *pirekuas* y abajeños mientras llegan a la iglesia. El novio, de forma similar sale de casa de sus padres, y se dirige a la iglesia.

En la iglesia los padrinos esperan junto con toda su parentela y otro grupo musical a que lleguen los novios para entrar juntos a la iglesia. La iglesia en su interior ha sido adornada con arreglos florales en el camino al altar y al pie de los santos que están en los nichos. El padre realiza la sagrada misa, e insiste en la importancia de que los padrinos velen por el bienestar del matrimonio, porque cuiden de la unión y que los acerquen a la religión, desde el punto de vista del sacerdote esa es la importancia de los padrinos. El sacerdote que está en el pueblo, provoca varias opiniones controversiales, ya que desde el punto de vista de algunas personas el sacerdote no entiende cómo son las tradiciones en la comunidad, contradiciendo o poniendo en situaciones incómodas a las personas durante las fiestas; por ejemplo, registré

que antes de la pandemia por COVID-19 el saludo del compadrazgo se realizaba al interior de la iglesia, frente al altar, y que los padrinos acompañaban a los ahijados a dar las gracias a cada uno de los santos que hay en la iglesia, sin embargo, desde el confinamiento, el padre dijo que por salud no debían pasar mucho tiempo al interior de la iglesia, así que todo lo que ellos hacen que “ya no pertenece a la iglesia” debía ser en un espacio abierto para evitar contagios, aunque las restricciones acabaron, no les ha permitido continuar con la tradición como era costumbre, así que el compadrazgo sucede en el atrio fuera de la iglesia.

En la ilustración 35 se muestra cómo las familias esperan fuera de la iglesia para hacer el compadrazgo. Después de que sucede la misa, las y los asistentes de misa salen de la iglesia poco a poco en lo que los novios son fotografiados en el altar con sus padres, padrinos de velación, padrinos de bautizo y otros familiares. En lo que salen, algunas niñas ponen confeti sobre la cabeza de las mujeres que fueron a misa y los grupos musicales están tocando música. Después de que salen los novios se les avienta confeti y se toca una diana y para celebrar la unión. Después de eso llega el momento del compadrazgo.

Ilustración 35. Familiares afuera de la iglesia después de la misa.

Fuente: Fotografía propia, febrero 2024.



Una vez fuera de la iglesia, se han distribuido y juntado las familias del novio, la novia y de los padrinos, separados entre hombres y mujeres entre cada grupo familiar. Los padres y familiares del novio son los primeros en saludar a la familia de los padrinos, primero saludan los hombres y después las mujeres, diciéndose *narechusku* y, de acuerdo con Gortaire “buenas tardes compadre, buenas tardes comadres; que nunca nos hemos de faltar” (1971, p. 35), aunque a mí me compartieron que lo que se dicen es “buenas tardes, a partir de ahora y para todo tiempo vamos a ser compadres, vamos a ser comadres”, se estrechan las manos de

forma muy suave, después pasarán las mujeres y ellas respetaran el orden de saludo con el que empezaron los hombres.

La jerarquía del acomodo para el saludo suele ser el siguiente, quien encabeza el saludo es el padrino de bautizo del novio, después el papá del novio, luego el abuelo, después los otros padrinos de confirmación, corona, salida de sexto, al final hermanos, primos, tíos u otros familiares. En el caso de las mujeres, lo encabeza la madrina de bautizo del novio, después la mamá del novio, la abuela del novio, las madrinas del novio, al final hermanas, primas, tías, sobrinas o cuñadas.

Ellos y ellas van a saludar primero al padrino de velación de los recientes padrinos de velación, luego al padrino de velación, y después al resto de hombres familiares de los padrinos, para seguir con la madrina de velación y el resto de las mujeres familiares de los recientes padrinos de velación, es decir, a través del parentesco ritual es la forma en la que se consagra la unión del nuevo matrimonio.

Después de esto, pasará la familia de la novia, en el mismo orden de jerarquía. Padrinos de bautizo de la novia, padres de la novia, abuelos de la novia, y resto de familiares, siempre divididos, primero hombres y luego mujeres. Estos saludos que materializan y simbolizan el compadrazgo dura aproximadamente una hora, porque las familias son muy numerosas.

Seguido del saludo, llega el momento de compartir cigarros y dulces, cigarros entre hombres y dulces entre mujeres. Los padrinos de bautizo de los novios irán a ofrecer cigarros y dulces a los padrinos de velación de los nuevos padrinos, y estos últimos pedirán a sus familiares que agradezcan el don, acercando los platos en los que se encuentran cigarros y dulces a la

cara de las personas para que hagan reverencia y besen los platos, después los repartirán hasta que los platos queden vacíos y los regresen a las familias de los novios²¹.

Después de esto, pasarán a despedirse, y saldrán del atrio hacia la plaza, ya en la plaza, los padrinos de velación les dicen a las dos familias que los invitan a la fiesta que han preparado para los novios, para que los acompañen más tarde, y tanto los padres del novio como de la novia, hacen las invitaciones mutuas. Esta invitación es el paso previo a que suceda la *uanopekua*, o *Tsiri Jatsirati*, que es el baile que se realiza por las calles del pueblo desde la casa de los padrinos, a la casa de los papás del novio, la casa de los papás de la novia y de regreso a la fiesta de los padrinos. Con la invitación que se realizan las tres familias se culmina el momento de consagrar la unión de nuevo matrimonio y se da paso a la fiesta.

4.1.3. El espacio-tiempo de celebrar. La fiesta

La primera boda a la que asistí en Santa Fe de la Laguna fue el 22 de abril de 2023. En esa ocasión asistí porque la Sra. I, quién me invitó, asistió porque su comadre, la Sra. J, fue la madrina de velación. Ellas dos eran comadres porque la Sra. J es madrina de bautizo de una hija de la Sra. I, así que era un compromiso importante para la Sra. I, asistir y acompañar a la Sra. J. En aquella primera ocasión recuerdo la sobreestimulación de sentidos que sentí al ver la fiesta, la música, los colores, las flores, los regalos, me sorprendieron gratamente. La fiesta tiene varios momentos, después de la misa donde se ha consagrado el matrimonio, los novios llegan a casa de los padrinos para la celebración.

²¹ Una forma distinta de describir la forma del compadrazgo se encuentra en el trabajo de Diana Sánchez, con la diferencia de que su trabajo sucedió previo al confinamiento por COVID-19, por lo que la disposición espacial se presenta de forma muy diferente.

Aunque la fiesta en casa de los padrinos no es la única, en casa de los papás de la novia también se celebra una fiesta, así como en la casa de los papás del novio, de tal forma que suceden tres celebraciones simultaneas, cada una con sus ritmo y dinámicas específicas. Durante el trabajo de campo, pude asistir a cuatro fiestas en casas de los padrinos y dos en casas de la novia, lamentablemente no pude asistir a fiestas en casa del novio, así que describiré las fiestas en casa de los padrinos y la novia, con la finalidad de mirar el lugar de la madrina y la importancia de las genealogías femeninas en estas celebraciones de parentesco.

A la casa de los padrinos de velación asisten diversas personas vinculadas a ellos, pero uno de los grupos más importantes son sus propios padrinos de matrimonio. Es decir, aquellos que, décadas atrás, los acompañaron en su boda y desempeñaron el papel que ellos ahora asumen. Además de ellos, también acuden familiares directos como hermanas, sobrinas, tíos y primos, así como amigos de fuera de la comunidad, si los hubiera. Junto a ellos, participan los ahijados previos de los padrinos, incluyendo quienes fueron sus ahijados de coronación, de salida de primaria, de primera comunión o de otras bodas.

Todas estas familias llegan a la fiesta organizadas en grupos de parentesco. Cada vez que asistí a una boda, era común esperar a que toda la familia se reuniera para llegar juntos. Al llegar, los grupos familiares ingresan al *K'eriru* o al altar preparado por los padrinos, donde tienen lugar los saludos y la entrega de regalos destinados a apoyar la celebración.

El saludo sigue un orden jerárquico y una costumbre establecida. Primero saludan los hombres (Achaa), seguidos por las mujeres (nanas). Por parte de la casa de los padrinos, el primero en saludar es el padrino de boda, seguido de su propio padrino de boda, su padre y

el resto de los hombres de la familia. Luego, la madrina inicia el saludo, seguida de su madrina de boda, su madre y finalmente las demás mujeres que los acompañan. Todos ellos saludan de frente al altar, donde reciben y saludan a los invitados.

El tipo de regalos que se da en la fiesta de la casa de los padrinos son

- Ingredientes para preparar *churipo* como arroz, zanahoria, calabacita, chayote, chiles guajillos, cebolla, llevados en una canasta.
- Tinas de aluminio útiles para hacer corundas
- Cartones de cerveza
- Cestos con panes de flor
- Platos de barro o porcelana

Todos estos regalos se reciben frente al altar, frente a los santos, y se colocan ahí mismo hasta que sean necesitados para seguir con la fiesta, pues son los ingredientes para preparar los platillos.

Al respecto de estos regalos, el Sr. A, en una ocasión me contó que los regalos se entienden como si fueran un intercambio, se apoya para después sea recíproco y el sistema de reciprocidad se mantenga.

Uno sabe que cuando lo invitan a una boda no es como allá en otros lados que nada más van a disfrutar, como en Morelia, aquí uno sabe que no puede ir a una fiesta con las manos vacías, todos ponen algo, refrescos, vino, loza o algo, pero no se llega con las manos vacías, porque después cuando a uno se le ofrezca cumplir con un compromiso, también va a querer que a uno le apoyen, así que toca aprovechar (Sr. A, 24 de abril 2023).

Después de que se han entregado los regalos, los padrinos acompañan a las y los invitados a las mesas donde les servirán de comer. Las mujeres se sientan por grupo familiar, un grupo

familiar por mesa, los hombres en cambio se sientan “revueltos”, sin darle privilegio al grupo familiar se sientan juntos todos.

Además de las mujeres que acompañaron a la madrina a realizar el saludo en el altar que da la bienvenida en la cocina, la madrina orquesta la organización para preparar y servir los alimentos, sus ahijadas, sobrinas e hijas se han quedado en las cocinas preparando los alimentos. Observé que se suele servir un plato principal salado y después comida dulce. Los platillos salados pueden ser barbacoa con arroz y frijoles, pozole de maíz rojo, churipo, carnitas con arroz y frijoles. Y los platillos dulces pueden ser atole de pinole con pan de flor, chocolate en leche con pan de flor, o chocolate en agua con pan de flor.

Mientras el padrino organiza la entrega de bebidas como refrescos y cervezas a las y los invitados, la madrina organiza la entrega de alimentos. La madrina se acerca a la puerta de la casa donde se preparan los alimentos y de ahí, sale una fila de mujeres que la apoyan a servir los alimentos, llevan un delantal o mandil de trabajo para cubrirse de manchas.

Después de la comida llega el momento del baile con la orquesta tradicional, que es un grupo de músicos de cuerdas que cantan *pirekuas*, es deber de la madrina y padrino comenzar el baile e ir invitando a las personas a bailar, es mal visto que las personas rechacen la invitación, la madrina saca a bailar a los hombres y el padrino a las mujeres, hasta que forman dos filas de frente para bailar, es un momento de mucha alegría y celebración cuando se da este baile.

La fiesta en casa de los padrinos sigue transcurriendo, cuando de pronto comienzan a llegar las mujeres de la familia de la novia, llegan para entregarle a la novia su ajuar tradicional de gala. Ellas salieron de la casa de los padres de la novia donde también estaba una fiesta,

cruzaron el pueblo con música y bailando hasta llegar ahí, frente al Altar entregan las madrinas a la novia todos los componentes de su ropa de gala, los zapatos, la nagua blanca, el rollo de novia, el delantal, el guanengo, el rebozo, los aretes y las trenzas. Le van a pedir a la novia que las acompañe para cambiar su vestido blanco con el que se casó por la ropa tradicional. En un acto de mucha intimidad con el cambio de ropa, las madrinas que han acompañado a la mujer en su vida de soltera, ahora la guían en su nueva etapa de mujer casada, la visten con la ropa tradicional de gala para indicar que ha cambiado de lugar para la comunidad, de ser muchacha soltera, pasó a ser casada. Además, las mujeres invitan a los padrinos, y por tanto a todos sus invitados para que vayan a la fiesta que se organizó en casa de los padres de la novia.

Por su parte, en la casa de los papás del novio también se organizó una fiesta, y sucede de forma similar la entrega de regalos. Los hombres de la familia del novio salen de esa casa con música y regalos para el novio, le van a entregar la ropa de gala de hombre para que se cambie el traje que usó en la misa, los hombres que van a casa del padrino son una comitiva integrada por el papá del novio, sus padrinos, tíos, primo y demás parientes. Al llegar los padrinos les van a ofrecer atole y pan de flor, van a llevar al novio a cambiarse, después bailaran un poco en la fiesta de los padrinos y de igual forma les van a invitar a que vayan a su fiesta.

En la ilustración 36, se pueden apreciar los tipos de regalos que las familiares que le han llevado a la novia a casa de sus padres y que han dejado en el altar, estos regalos son los que se entregarán a la novia. En la ilustración 37 están los mismos regalos, pero ahora en el altar en casa de los padrinos, con cada rebozo, delantal, y listones deberá portarlos la novia con el cambio de ropa. Por su parte, en la ilustración 38 se puede ver a la novia una vez que ha

cambiado de ropa, esta fotografía, es particularmente especial por la atención a los listones que logré captar, pues los listones y los moños también están en el vestido de las vaqueras, que es la otra fiesta que describiré a continuación. Estos listones y moños de colores que materializan las relaciones entre las mujeres de un mismo linaje consanguíneo o construido a partir del parentesco ritual.

*Ilustración 36. Regalos de las madrinas en el altar de la casa de los papás de la novia.
Fuente: Fotografía propia Febrero 2024.*



*Ilustración 38. Novia con los regalos de las madrinas.
Fuente: Fotografía propia Febrero 2024.*



4.1.4. Las madrinas, vigilantes de la reciprocidad de las bodas

Recapitulando, las bodas en Santa Fe de la Laguna no son solo una celebración de unión entre dos personas, sino un compromiso con la comunidad y con el sistema de parentesco ritual que sostiene la vida. Como se mostró en los apartados anteriores, el matrimonio transforma el estatus de quienes lo celebran, a los recién casados les permite integrarse a los espacios de decisión comunitaria y participar en cargos cívico-religiosos, mientras que a las madrinas y padrinos les proporciona prestigio. Sin embargo, este proceso no ocurre de manera aislada, sino bajo la supervisión de una figura clave dentro de la tradición: la madrina de velación.

El papel de la madrina no se limita a acompañar a los novios en el altar o a asumir algunos gastos de la ceremonia. Su rol es mucho más profundo: es ella quien asegura que se mantenga el principio de reciprocidad en cada aspecto del proceso matrimonial. Su presencia es constante, desde los preparativos meses o años atrás hasta el cierre de la fiesta, y la procuración por el resto de la vida, su intervención garantiza que los intercambios de dones, favores y compromisos se realicen conforme a la tradición.

Las madrinas no actúan solas. A lo largo de su vida, han creado experiencias guiadas por otras madrinas, quienes les han transmitido el conocimiento sobre la organización de una boda, la manera correcta de recibir y entregar regalos, y la importancia de mantener los lazos comunitarios a través de lo que aquí hemos llamado madrinazgo. Este aprendizaje ocurre a través de la experiencia, dentro de los espacios domésticos y rituales. Cuando una mujer casada acepta ser madrina, su casa se transforma en un punto de encuentro donde la familia y las ahijadas colaboran para que el evento se lleve a cabo como corresponde.

En el *k'eriru*, el cuarto de los santos, se reciben a los invitados y se resguardan los regalos que llegarán a la celebración. En la *parankua*, el fogón, se reúnen las mujeres para preparar los alimentos, compartir conocimientos y reforzar los vínculos de cooperación. Durante los días previos a la boda, estos espacios adquieren una nueva dinámica: se llenan de familiares que llegan a colaborar, se intercambian consejos sobre la mejor forma de organizar el evento y se refuerzan los lazos de solidaridad entre quienes participan en el proceso.

La entrega de dones en las bodas sigue un esquema de reciprocidad bien definido. Los invitados no llegan con las manos vacías; cada familia aporta lo que puede y lo que es necesario para la celebración. Se entregan canastas con los ingredientes para el churipo, tinas

de aluminio para hacer corundas, cartones de cerveza, cestos con panes de flor, platos de alfarería, colchas y otros bienes. Estos regalos no solo ayudan a la fiesta, sino que refuerzan las redes de apoyo dentro de la comunidad. La madrina supervisa y organiza este proceso, asegurándose de que cada don sea recibido y registrado para futuros compromisos.

El prestigio de las madrinas radica en su capacidad para cumplir con su responsabilidad y en la manera en que organizan la celebración. Ser madrina implica disponer de recursos, contar con un parentesco fuerte que la respalde y ser reconocida por la comunidad como una persona capaz de sostener el compromiso. No es solo un nombramiento, sino una distinción que se obtiene con experiencia.

4.2. Las vaqueras

La fiesta de las vaqueras sucede el día del carnaval, emerge como un vibrante testimonio del poder, la creatividad y el prestigio de las mujeres en Santa Fe de la Laguna, en esta fiesta el ritual se fusiona con la celebración y se materializa en cada gesto, cada flor, cada sombrero, cada lentejuela. Esta festividad, conocida en p'urhépecha como *ch'anantskua*, es lo que en la teoría de antropología procesalista puede considerarse un escenario, un espacio-tiempo organizado para que el ritual sea visto, es el escenario en el que las madrinas –guardianas de tradiciones y depositarias de un profundo capital simbólico– manifiestan su experiencia, reafirman su prestigio y la transmisión de saberes generacionales.

En este espacio-tiempo, el calendario litúrgico se entrelaza con la dinámica rotativa de los barrios en el Ihurixeo, y la fecha de la celebración se desliza suavemente en función del ciclo lunar y de las variaciones estacionales. De tal forma, la asignación del barrio que recibirá la fiesta varía de un año a otro, según el semanero encargado en el Ihurixeo. Así, esta fiesta se

convierte en un microcosmos de la organización comunitaria: el respeto por el sistema de cargos, la convergencia entre los espacios domésticos y públicos, la relevancia de las actividades económicas y la importancia del prestigio, con la particularidad de que, en esta fiesta, las protagonistas son las madrinas.

En este apartado mostraré cómo es que se decide y anuncia de cuál barrio serán las madrinas que salgan en el carnaval, hablaré de la fiesta y concluiré con la descripción de ajuar de las madrinas, pues considero que este vestido es la mejor forma de sistematizar, ensalzar y culminar con este trabajo de investigación que puso al centro de su interés a las mujeres y con el trabajo de campo encontró con honorabilidad y el prestigio en la figura de las madrinas.

4.2.1 El espacio-tiempo de los barrios, el tiempo lunar y los preparativos.

La fiesta de Las Vaqueras sucede el martes de carnaval de cada año, su nombre en p'urhépecha es *ch'anantskua*. Su fecha es el martes de carnaval que marca el calendario litúrgico. El barrio en el que las mujeres saldrán de vaqueras será el barrio del semanero que esté en el Ihurixeo durante la semana del carnaval, es decir, en el 2023 el semanero del barrio de San Pedro II se hacía cargo del Ihurixeo en la semana del carnaval, así que las mujeres del barrio de San Pedro II salieron de vaqueras ese año, para el 2024, en el Ihurixeo estaba el semanero del barrio de Santo Tomás I, así que las mujeres de este barrio se prepararon para salir de Vaqueras.

La costumbre indica que el anuncio de cuál barrio saldrá se da a conocer durante las fiestas de *t'arhétskua úerakua*, los días 7 y 8 de enero a inicios de cada año (ilustración 39). La *t'arhétskua úerakua*, es una fiesta de hombres solteros, de “muchachos”, que según lo que me contaba la Sra. A., antes era una celebración de cortejo y prestigio, ahora el cortejo ya no es el valor central de esta fiesta, pero sí el de prestigio de los muchachos, pues siguen siendo fiestas muy esplendorosas. En la *t'arhétskua úerakua*, hay tres grupos de bailarines, los *Xexenqui*, los *T'arhétskua* y los *Tare ambakiti* con *Maringuias*.

Los *Tare ambakiti* (viejo elegante) y *Maringuias*, son grupos de bailarines diestros que se organizan por familias y barrios para bailar en las casas en donde han sido invitados previamente, los *tare ambakiti* usan máscaras hechas de barro con “caras de españoles” visten ropa blanca, capas de colores, rebosos y fajas que previamente les han pedido a muchachas solteras, la tradición dice que estas fajas y rebosos son de las mujeres que los bailarines quieren cortejar, el día del baile el rostro de los bailarines está cubierto, así que es un tanto “secreto” saber de quien se trata y a quién está cortejando. Las *maringuias* son el personaje femenino al que le bailan los *tare ambakiti*, de acuerdo con el Sr. F,

en el pueblo se sabe que hay personas que nacen para ser *maringuias*, a los niños desde chicos se les ve que son como amanerados, o como que les gustan las cosas de niña, o que son buenos para hacer cosas de mujeres, esos se sabe que van a ser *maringuias*, y eso no tiene nada de malo, aquí todos tienen un lugar y los hombres que son así desde chicos cuando se les ve les decimos: eh, tú, mira, se ve que vas a ser *maringuia*, y pues unos años después ya uno se entera que sí sale así a bailar, pero eso aquí no tiene nada de malo, no se ve mal, pero todos sabemos (Sr. F., enero 2024).

*Ilustración 39. Maringua (izquierda) y Tare ambakiti (derecha) bailando.
Fuente: Fotografía propia, enero 2024*



El segundo grupo son los *t'arhétskua* estos grupos son los más numerosos, se reúnen decenas de niños, adolescentes y adultos entre niños de 5 años hasta los 25 años aproximadamente (ilustraciones 40 y 41), mientras no estén casados, y crean trajes por oficios o temas, para el año 2024 se presentaron grupos de “pinta jarritos” que hacía honor a la etapa de adornos de la alfarería, “los espanta pájaros”, “los leñadores” entre otros, ellos montan coreografías y compiten por ganarse un premio económico que otorgan los jefes de tenencia, después de las competencias de baile que se realizan en la plaza también asisten a distintas casas donde les

han invitado para ir a bailar, de tal forma que durante toda la noche del 7 y 8 de enero se la pasan bailando.

*Ilustración 40. T'arhéskua vestidos de sembradores en la plaza.
Fuente: fotografía propia, enero 2024*



*Ilustración 41. Niños y jóvenes T'arhétskua en el Ihurixeo.
Fuente: Fotografía Zarhani, en Tata Javi (2008)*



Por último, los Xenchékii son personajes vestidos con harapos viejos que hacen bromas y retos de palabras (ilustración 42), lo importante es que nadie descubra quiénes son porque a través de juegos de palabras y sátira buscan ridiculizar a las personas con las que se encuentran. El Sr. A., en una ocasión me contó que cuando él era joven había un xexenqui que era muy bueno, porque no descubrieron quién era y logró sacar de sus casillas a más de un *hacha*, retando a través de la risa o las bromas sus opiniones en las asambleas o lo que la gente decía de él.

En el año, 2024, un grupo de los *Xenchékii*, fueron quienes anunciaron que para ese año el carnaval le iba tocar realizarse en el barrio de Santo Tomas I, por lo que las personas de ese barrio debían irse preparando para la fiesta. Días antes de que lo anunciaran en la comunidad ya empezaba a sonar el rumor de que tocaría en el barrio de Santo Tomás I, pero no fue hasta

que los *xexenqui* lo anunciaron, que se volvió oficial y entonces sí comenzaron los preparativos.

*Ilustración 42. Xenchékii bailando en la plaza.
Fuente: Edgaru Alejandre, en Tata Javier (2008)*



De ese modo la fiesta de las madrinas, la *ch'anantskua* se queda relacionado en los espacio-tiempo del calendario lunar, el calendario litúrgico, la fiesta de los jóvenes *t'arhétskua úerakua* y la distribución barrial.

4.2.2 El espacio-tiempo de la *ch'anantskua*, el torito, el caporal y las vaqueras.

El inicio de la fiesta sucede cuando los encargados de barrio van con los jefes de tenencia a presentar sus respetos y solicitar su aprobación para que la fiesta se lleve a cabo. Llevan con ellos alcohol y cigarrillos, solicitan permiso y piden apoyo para que la fiesta pueda llevarse en orden sin que haya disturbios, en el año 2024 este permiso lo solicitaron dos fines de semana

antes de que fuera el carnaval y cuando fue aprobado se comenzaron a materializar los preparativos que comenzaron desde que los *Xenchékii* anunciaron el inicio de la fiesta.

El torito es la figura que van a bailar vaqueras y caporal, es una figura de toro adornada en moños, flores, escarcha y banderitas de México y de la nación P'urhépecha (ilustración 43). El día del carnaval el torito se saca desde el Ihurixeo y desde que se saca de ahí se le lleva a las distintas casas bailándolo. Quién lo baila es el caporal, quien se coloca debajo de la figura y lo mueve, el caporal suele ser un hombre que pertenece al barrio anfitrión de la fiesta.

Si bien el día del carnaval sólo hay un torito que se baila, en el pueblo hay más de un torito, pues es una figura con la que se socializan las fiestas en distintos espacios, en las primarias tienen uno para jugar a bailarlo, así como en las secundarias, pero el día del carnaval, sólo hay un torito que es el protagonista de todos los bailes.

*Ilustración 43. Torito de la ch'anantskua o carnaval.
Fuente: Fotografía propia, febrero 2024*



Para bailar el torito hay piezas musicales que sólo las bailan las mujeres y otras que solo bailan los hombres. Lo hombres que bailan el torito usan una ortiga que crece a la orilla de la lagua que se llama *xate* (ilustración 44), con esta ortiga crean unos chicotes con los que se vanean unos a otros al bailar, está permitido varearse sólo de las caderas hacia abajo y hasta los pies, si alguien se pone agresivo y no respeta el acuerdo puede causar conflictos. En el 2023, uno de los participantes no respetó el juego y lanzó un chicotazo lastimando a otro de los participantes, lo que resultó en tensiones y casi se convierte en riña, pero las cosas lograron calmarse tratando de recordar que se trata de un juego y también porque los Kuaricha se hicieron presentes.

*Ilustración 44. Chicotes de xate, ortiga que usan los hombres en el baile de las vaqueras.
Fuente: fotografía propia, febrero 2024.*



Tanto los hombres como las mujeres bailan en grupos familiares, mientras que los hombres pueden bailar en grupos mayores a 20 personas, las mujeres sólo bailan en grupos de máximo 5 mujeres: Mientras los hombres en su baile usan el xate, las mujeres bailan el toro con pañuelos, con los cuales lo van toreando hiendo de un lugar a otro, intercambiando el puesto con el toro, todo con un ritmo acompasado por el son de la música que también se llama ch'anantskua. En la ilustración 45, se puede observar cómo cuatro vaqueras de un mismo grupo familiar bailan el toro en la plaza de Santa Fe de la Laguna.

*Ilustración 45. Vaqueras bailando el torito en la plaza, frente a la tenencia.
Fuente: fotografía propia, febrero 2024*



4.2.3 Lentejuelas, moños y tejana, el vestido de las vaqueras.

Para cerrar con este apartado, conviene integrar y articular varios elementos que permitan comprender la importancia del vestido de las madrinas en lo simbólico y su relación con el prestigio, el parentesco y lo ritual. La ropa de las vaqueras es una expresión del parentesco ritual y del prestigio de las madrinas, las naguas, los listones, los bordados, los rebozos, no

son sólo decoración, sino elementos que reflejan la familia y la jerarquía entre las mujeres y las familias.

Durante los días previos a la *ch'anantskua* las mujeres que son familiares, ahijadas y madrinas de las mujeres que saldrán de vaqueras van a visitarlas para dejarle regalos y así se prepare su vestido. La tradición dice que la tejana debe ser del esposo de la vaquera, lo cual se vuelve un símbolo del matrimonio, ya que mujeres solteras no pueden participar de esta tradición, esa tejana se adorna con algunas flores a los costados, las cuales están hechas de listón. Estas flores son los regalos que más reciben las vaqueras.

Debajo de la tejana las mujeres peinan su cabello en dos trenzas, sobre las cuales montarán un arreglo de listones en forma de flores, el cual mide más de un metro, pues va desde la cabeza hasta las pantorrillas. A esto, se le suma un par de aretes en forma de luna, los cuales pueden tener tanto un valor monetario muy alto como simbólico, pues pueden ser los aretes de cuando la vaquera se casó. Dentro de las vaqueras también se muestran jerarquías pues solo las esposas de los hombres que tienen cargos pueden llevar un sombrero de mariachi en vez de una tejana, por lo que esto también las distingue

Después de eso viene un guanengo, que preferentemente se busca que sea de punto de cruz fino. Este guanengo lo pudo haber recibido o no de alguna de sus ahijadas, en el 2023 registré un caso donde la vaquera había mandado hacer su propio guanengo especial para la fiesta, pero en el 2024 registré otro caso, donde una ahijada de bautizo le había regalado un guanengo a su madrina para esta fecha.

Lo siguiente es la nagua blanca que es el fondo sobre el cual se recibirá el rollo o nagua. Para otro tipo de ocasiones la nagua blanca puede tener un adorno bordado o de chaquira hasta

abajo, sin embargo, para estas fechas también se busca el esplendor, así que las ahijadas se lucen llevando a sus madrinas nagua blancas con remates en punto de cruz fino o con aplicaciones de chaquira muy elaborados.

En la ilustración 46 se puede observar el acomodo de las trenzas con los listones en forma de flor, el guanengo por la parte de atrás que tiene lentejuelas y chaquiras, el rollo o nagua, el cual es de lana verde con arreglos florales hechos con listones.

*Ilustración 46. Ropa de vaquera por la parte de atrás.
Fuente: fotografía propia, febrero de 2024*



Después del rollo viene los delantales. Estas piezas son de las que más se repiten en el vestido de las vaqueras, cada delantal es un regalo que se le hizo a la madrina, proveniente de sus

ahijadas y su madrina de velación. Una vaquera llega a aportar un delantal o un rebozo según sea la cantidad de relaciones en su parentesco ritual, es decir, si una vaquera tiene ocho ahijadas y cada una le regala un delantal la disposición de la vaquera será portar los ocho delantales.

Los delantales se acomodan en orden de prioridad de parentesco, por ejemplo, para aquellas vaqueras que sus madrinas de velación seguían con vida y les habían obsequiado delantal, debían poner este delantal hasta arriba, siendo el más visto, pero deben acomodarse todos los delantales de tal forma que todos puedan ser vistos, así el acomodo debe ser muy cuidadoso, para compartir la jerarquía de los parentescos; estas características son compartidas con los rebozos a la madrina le regalan varios rebozos y debe usarlos todos en su vestimenta de vaquera, su acomodo debe cuidar la jerarquía y la estética en la organización.

En uno de los casos que acompañé en la *ch'anantskua* del 2024, la vaquera que me explicó cómo debía vestirse me contó que recibió más de 30 regalos entre rebosos, naguas blancas, rollos, guanengos, arreglos para el cabello, aretes y zapatos. Pregunté cómo iba a decidir el acomodo de todos sus regalos y me respondió que su mamá, que tiene más de 90 años, la iba a acompañar a vestirse, su madre la guio en cómo debía portar todas las prendas, nada podía quedarse sin lucir, así que la solución fue ir acomodando los elementos según el conocimiento de su mamá, y la estrategia para lucir todo fue estar rotando algunos elementos. Regresaba a casa para cambiarse y así poder usar todo.

Es así como el vestido de las vaqueras es al mismo tiempo la unión entre el conocimiento y el respeto por el prestigio que las ahijadas hacen por la madrina y cómo la madrina reconoce el valor de todas las generaciones que la guían a través de los consejos de su madre para

vestirse. En la ilustración 47 aparece una vaquera en la capilla de Santo Tomás I, se puede observar la cantidad de elementos que lleva en su vestido, y de un modo directo esa imagen y vestido podemos relacionarla con la imagen del vestido tradicional que le ponen a la novia cuando se casa, una vez que las mujeres de la familia de la novia van a la fiesta del padrino. El vestido se vuelve la forma en la que se materializa el linaje femenino en la sociedad p'urhépecha de Santa Fe de la Laguna.

*Ilustración 47. Vaquera, esposa de un encargado del barrio de Santo Tomás I.
Fuente: Fotografía propia febrero de 2024.*



Así, el vestido de las vaqueras es una manifestación profunda de la identidad, el prestigio y la memoria colectiva que se da entre las mujeres. Cada lentejuela, cada moño y cada rebozo, llevan consigo un relato de relaciones comunitarias, de reciprocidad y de continuidad generacional. El vestirse para la ch'anantskua no es un acto que reafirma la pertenencia al sistema ritual y la posición de la madrina en el entramado social. A través de estos símbolos, se perpetúa un legado que, año con año, refuerza la cohesión de la comunidad y la relevancia de sus tradiciones y la unión entre las mujeres.

Ilustración 48. Vaqueras en casa de uno de los jefes de tenencia bailando el torito. Fuente: fotografía propia, febrero 2024.



Conclusión del capítulo

Madrinas y padrinos ocupan un lugar central en la vida comunitaria de Santa Fe de la Laguna, pues su presencia garantiza la continuidad de los rituales y la cohesión social. A través del madrinazgo, las mujeres resguardan los saberes ancestrales, fortaleciendo las relaciones de parentesco y estructurando el tiempo ritual. Esta transmisión de conocimientos reafirma la identidad de la comunidad y moldea la organización social, articulando territorio, ciclo productivo y sistema de cargos en una dinámica indisoluble.

La experiencia de las madrinas, con su papel activo en la estructura ritual, entrelazan lo personal y lo colectivo, lo doméstico y lo público, les permite ser guías y testigos en cada etapa del ciclo vital, consolidando el tejido comunitario y asegurando la renovación de las prácticas culturales ante los cambios externos. Este sistema no es estático, sino que se reinventa constantemente, mostrando la resiliencia y creatividad de las mujeres p'urhépecha en su capacidad de adaptación.

El madrinazgo no es solo una estructura de parentesco, sino el eje que sostiene la continuidad de la organización comunitaria. Su influencia se extiende más allá del ámbito familiar, configurándose como el sostenimiento familiar del sistema ritual, preservando la memoria colectiva y reforzando los lazos que dan sentido a la vida comunitaria. Las mujeres participan en la gestión del territorio a través de lo ritual y lo simbólico, no desde los espacios de poder tradicionales del Estado mexicano, o el sistema de cargos tradicional sino desde las dinámicas culturales propias de su comunidad que les dan espacio a las mujeres. La experiencia del madrinazgo es histórica, esplendorosa y ritual; es en este ejercicio, en esta forma de organización, donde la fuerza de las mujeres y su influencia deben seguir siendo reconocidas y analizadas.

El reconocimiento de estas formas de liderazgo permite comprender que la gestión del territorio no está determinada por cargos formales o estructuras impuestas desde el Estado, sino por el sentido colectivo que las mujeres imprimen en sus prácticas comunitarias. Desde el madrinazgo, se administra

la tradición y se fortalece la cohesión social a través de acciones que trascienden la oficialidad y se arraigan en la memoria viva de la comunidad. Es en estos espacios que las madrinan ejercen su autoridad, no desde un título otorgado, sino desde la legitimidad que otorga el respeto, la experiencia y la capacidad de articular relaciones sociales que dan forma a la identidad colectiva.

Conclusiones. La dimensión temporal del territorio, una labor de madrinan p'urhépechas.

El objetivo general de esta investigación fue realizar un análisis de la experiencia de las mujeres en el sistema ritual de Santa Fe de la Laguna a través del *ser madrinan*. Por lo que la pregunta general fue: *¿cómo las mujeres crean experiencias para participar del sistema ritual en Santa Fe de la Laguna?*, para lograr responder dicha interrogante se partió del supuesto de que el sistema ritual articula el territorio con el ciclo productivo y el sistema de cargos, las mujeres tienen un papel activo a través del manejo del tiempo en el ciclo ritual y el ciclo de vida de las personas a través del madrinazgo, lo que influye directamente en el sistema ritual de la comunidad. Con el desarrollo del trabajo de campo, el análisis teórico y la redacción de esta tesis, se concluye que la forma en la que las mujeres participan del manejo del territorio es a través del sistema ritual, específicamente a través de la experiencia de ser madrinan. Pues esta experiencia integra conocimientos sobre los rituales, la comida, el vestido, la familia, la gobernanza, entre otros, el madrinazgo es la manera en la que las mujeres ejecutan y respetan los principios del buen vivir p'urhépecha. Es la forma en que las mujeres realizan las labores de ayuda, laboriosidad, cooperación, fortaleza y honorabilidad, es decir, es la forma en que con la cumplen la *kaxúmbekua*, virtud que engloba todos los valores del ser p'urhépecha (Franco, 2024).

A lo largo de este trabajo, se exploró de manera profunda y detallada la interconexión entre la identidad, el territorio, el madrinazgo y la experiencia en la comunidad p'urhépecha de Santa Fe de la Laguna. Cada capítulo desentrañó diferentes aspectos de la vida comunitaria, ofreciendo una comprensión integral de cómo estos elementos se entrelazan con el madrinazgo.

El capítulo 1 mostró cómo el hacer de las mujeres madrinas es plausible de estudiar desde la antropología social con el concepto teórico de la experiencia, dando lugar a la articulación de distintas perspectivas teóricas.

En el capítulo 2, el principal hallazgo fue reconocer que la actual importancia que tienen las madrinas en la comunidad es resultado de un proceso geohistórico que ha tenido Santa Fe de la Laguna, el cual articula elementos ambientales, políticos, simbólicos, sociales y religiosos. También tuvo como hallazgo el reconocer que el principio dual y complementario abarca todos los espacios de la vida personal, familiar y comunitaria, se observa en los roles de género, la trama urbana, la propia organización del tiempo y la forma de gobierno tradicional.

Para el tercer capítulo se tuvo como hallazgo el conocimiento de la interrelación que hay entre el género, el tiempo y el territorio, al mostrar los calendarios productivos y ceremoniales se observó que las mujeres también participan del manejo de tiempo productivo y ritual. Lo cual se ligó directamente con los hallazgos del capítulo 4, que mostraron los dos grandes rituales que consagran la experiencia de ser madrinas: las bodas y el carnaval, este capítulo dio espacio para ver el esplendor del fuego y las lentejuelas que sostienen las madrinas.

En resumen, este trabajo ha mostrado cómo el género, la identidad, el territorio, el madrinazgo y la experiencia son elementos interconectados que forman la base de la vida comunitaria en Santa Fe de la Laguna. La antropología de la experiencia con una perspectiva de género permitió comprender cómo las mujeres p'urhépecha viven y construyen su realidad a través de su participación en rituales y festividades, y cómo estas experiencias colectivas refuerzan la cohesión social y la identidad cultural. El madrinazgo, como una práctica central, ha sido crucial en la transmisión de conocimientos y valores ancestrales, asegurando la continuidad de las tradiciones en un mundo en constante cambio.

Si bien, el camino se trazó y aún quedan senderos por abrir, este análisis ofreció una contribución al entendimiento de la interrelación entre género, tiempo y territorio en una comunidad p'urhépecha y subrayó la importancia de las mujeres como agentes activos en la preservación y revitalización de la cultura p'urhépecha. En un mundo donde las comunidades indígenas enfrentan numerosos desafíos, el estudio de Santa Fe de la Laguna nos recuerda que el fuego siempre se revitaliza con el aliento del parentesco, la creatividad de sus habitantes, y la vitalidad de los rituales, de tal modo que el territorio se vive como una construcción de identidad sólida y coherente consigo misma.

Trabajos citados

- Absalón, M. (2000). *Praxis femenina y estrategias de vida en Santa Fe de la Laguna, Michoacán. Los casos de Satzape, Uarhi y El niño de Santa Fe* [Maestría en ciencias del desarrollo rural regional]. Universidad Autónoma de Chapingo.
- Academia Mexicana de la Lengua. (2024). *Yácata*. Consultas.
<https://www.academia.org.mx/consultas/obras-de-consulta-en-linea/diccionario-breve-de-mexicanismos-de-guido-gomez-de-silva/item/yacata>
- Aguirre, G. (1991). *Formas de gobierno indígena: Vol. IV* (3a ed.). Universidad Veracruzana, Instituto Nacional Indigenista, Gobierno del Estado de Veracruz, Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre, G. (1995). *Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec* (Vol. 1). Fondo de Cultura Económica.
- Ardener, E. (1975). The problem Revisited. En S. Ardener (Ed.), *Perceiving women* (2a ed., pp. 19–27). Dent & Sons.
- Argueta, A. (1994). *P'urhepechas*. Instituto Nacional Indigenista.
- Ávalos, T. (2006). *El Proyecto Tarasco: Alfabetización Indígena y Política del Lenguaje en la meseta Purhépecha* [Licenciatura]. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Bourdieu, P. (1989). El espacio social y la génesis de las “clases”. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, III* (007), 27–55.
https://www.culturascontemporaneas.com/culturascontemporaneas/contenidos/espacio_social_y_genesis.pdf
- Brand, D. (1952). Bosquejo histórico de la geografía y la antropología en la región tarasca. *Anales del Museo Michoacano, Segunda época* (5), 41–89.
- Braudel, F. (2015). *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II: Vols. I–II* (2a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Bruner, E. (1986). Experience and Its Expressions. En V. Turner & E. Bruner (Eds.), *The anthropology of experience* (pp. 3–32). University of Illinois Press.
- Butler, J., & Scott, J. (1992). *Feminists theorize the political* (J. Butler & J. Scott, Eds.; 1a ed.). Routledge.
https://books.google.com.mx/books?id=9EjFBQAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Carrasco, G., & Robichaux. (2005). Parentesco, compadrazgo y ayuda: El caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala. En D. Robichaux (Ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica* (1a ed., Vol. 1). Universidad Iberoamericana.
- Castilleja, A. (2001). ¿A qué nos referimos cuando hablamos de la región purépecha? *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 64, 21|– 33.
- Ceja, G. (1995). *La influencia religiosa de Don Vasco de Quiroga, en la población de Santa Fé de la Laguna, Edo. de Michoacán* [Licenciatura en historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia].
https://mediateca.inah.gob.mx/islandora_74/islandora/object/tesis%3A1997
- Diccionario Etimológico Castellano. (2024, junio 11). *Experiencia*. Etimología de experiencia.
<https://etimologias.dechile.net/?experiencia>

- Dimas, N. (1982). *Forma y composición de la Tenencia de la tierra en Santa Fe de la Laguna* [Etnolingüística]. Secretaría de Educación Pública.
- Franco, M. (2003). El gobierno comunal-municipal entre los p'urhépecha. Sistema actual. En C. Paredes & M. Terán (Eds.), *Autoridad y gobierno indígena en Michoacán. Ensayos a través de su historia: Vol. II* (1a ed., pp. 551–566). El Colegio de Michoacán.
- Franco, M. (2024). ¿Qué es Juramukua? En P. Marqués (Ed.), *Juramukua, gobernanza p'urhépecha* (1a ed., pp. 47–65). El Colegio de Michoacán.
- García, J. L. (1976). *Antropología del territorio* (1a ed.). Taller de Ediciones Josefina Betancor.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of Culture* (1a ed.). Basic Books.
- Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, V (9), 25–57.
- González, T. (2015). La carta del preste Juan de las Indias. Un ejemplo de la superación de las fronteras culturales y del interés europeo por el mundo maravilloso del oriente. *Cuadernos del CEMyR*, 11–25.
- Good, C. (2008). Parentesco ritual en México: sugerencias para un nuevo enfoque. *Diario de Campo. El mundo nahua: parentesco y ritualidad*, 47, 9–18.
- Gortaire, A. (1971). *Santa Fe. Presencia etnológica de un pueblo-hospital* (1a ed.). Universidad Iberoamericana;
- Guber, R. (2016). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. siglo veintiuno editores.
- Hernández, G. (2021). El área cultural p'urhépecha. Apuntes para pensar una región. En J. Carrillo, G. Medrano, & A. Lucas (Eds.), *Interculturalidad, educación y tradiciones populares* (1a ed., pp. 405–441). Universidad de Guadalajara.
- Hernandez, Gerardo; Lucas, A. (2021). *Ordenamiento ecológico comunitario. Comunidad Indígena de Santa Fe de la Laguna, Mpio. de Quiroga, Mich.* (inédito).
- INAH. (2024a). *San Pedro Apóstol*. <https://lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/museo-piezas/3109-3109-san-pedro-ap%C3%B3stol.html>
- INAH. (2024b). *Santo Tomás, Apóstol*. <https://lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/museo-piezas/3119-3119-santo-tom%C3%A1s,-ap%C3%B3stol.html>
- Instituto Nacional de Pueblos Indígenas. (2024). *P'urhépechas*. Atlas de los pueblos indígenas de México. <https://atlas.inpi.gob.mx/purhepecha-etnografia/>
- Javier, T. U. de C. (1980). *Juchari uinapekua. Lucha P'urhépecha en defensa de tierras comunales. Santa Fe de la Laguna, Michoacán* [Video recording]. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=WnaNdenRL14>
- Kemper, R. (1985). Urbanización y desarrollo en la región tarasca a partir de 1940. En De la Peña (Ed.), *Antropología social del área purhépecha*. El Colegio de Michoacán.
- La Coperacha. (2022, noviembre 14). *Mural con historia en Santa Fe de la Laguna*. <https://lacoperacha.org.mx/mural-con-historia-en-santa-fe-de-la-laguna/>
- Lameiras, J. (1987). La antropología en Michoacán hasta hace treinta años: notas bibliográficas. En G. De la Peña (Ed.), *Antropología Social de la región purhépecha*. El Colegio de Michoacán.
- Larson, R. (1992). *Cheran: un pueblo de la Sierra Tarasca* (2a ed.). El Colegio de Michoacán. https://books.google.com.mx/books?id=yuXc_CYqcdsC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Lucas, R. (1987). *Santa Fe de la Laguna. Un pueblo en lucha por la defensa de sus tierras comunales. 1900-1985* [Licenciatura en Historia]. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Mead, M. (1961). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Paidós.

- Mukhopadhyay, C., & Higgins, P. (1988). Anthropological studies of women's status revisited: 1977-1987. *Annual Reviews Anthropological*, 17, 461–495.
- Muriel, J. (1990). *Hospitales de la Nueva España*. UNAM, Cruz Roja Mexicana.
- Museu nacional d'art de catalunya; (2024). *San Juan Bautista*.
<https://www.museunacional.cat/es/san-juan-bautista#:~:text=Su%20sobrenombre%20m%C3%A1s%20conocido%20deriva,por%20denunciar%20su%20uni%C3%B3n%20incestuosa>
- Neff, F. (1994). *El rayo y el arcoíris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. Instituto Nacional Indigenista.
- Pizarro, F. (2016). La fundación de hospitales en Nueva España: entre la utopía y la praxis. Los pueblos-hospital de Vasco de Quiroga. En R. Ann (Ed.), *Arte, cultura y poder en la Nueva España* (1a ed., Vol. 1, pp. 15–28). Universidad de Extremadura, Instituto de Estudios Auriseculares.
- Registro Agrario Nacional. (1954). *Resolución sobre confirmación y titulación de terrenos comunales del poblado Santa Fe de la Laguna, en Quiroga*. Diario Oficial de la Federación.
- Rendón, S. (1946). La alimentación tarasca. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, II (30), 207–228.
- Rivera, C. (1998). *Vida nueva para Tarecuato* (1a ed.). El Colegio de Michoacán.
https://www.google.com.mx/books/edition/Vida_nueva_para_Tarecuato/NxY8aDWWmLIC?hl=es&gbpv=1&dq=guanancha&pg=PA332&printsec=frontcover
- Robichaux, D. (2002). El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas. *Papeles de Población*, 8(32), 31–95.
- Robichaux, D. (2005). *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas* (1a ed.). Universidad Iberoamericana.
- Rubens, P. (2024). *Der Heilige Sebastian (1618)*. Staatliche Museen zu Berlin.
<https://id.smb.museum/object/871193/der-heilige-sebastian>
- Sanchez, D. (2002). *Entre el lago y la alta montaña: la socialización de la naturaleza en Santa Fe de la Laguna, Mich.* [Licenciatura]. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sánchez, D. (2002). *Entre el lago y la montaña: la socialización de la naturaleza en Santa Fe de la Laguna, Mich.* [Tesis de licenciatura]. Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Sánchez, D. (2015, enero 22). *Santa Fe de la Laguna, en Michoacán, día de San Sebastián*. Facebook.
<https://www.facebook.com/photo/?fbid=774833752611191&set=a.774834189277814>
- Sault, N. (2005). Parentesco y género en Mesoamérica: el caso de las madrinas zapotecas. En D. Robichaux (Ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica* (1a ed., pp. 493–510). Universidad Iberoamericana.
- Scott, J. (2001). "Experiencia". *La Ventana. Revista de estudios de género*, 2(13), 42–73.
- Scott, J. (2003). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Ed.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual* (3a ed., Vol. 1, pp. 265–302). Programa Universitarios de Estudios de Género UNAM, Porrúa.
 C:\Users\deyan\OneDrive\Documentos\MAS\Tercer_semestre_nube\Genero_nube
- Soto, J., & ENES-UNAM-Morelia. (2023, julio 31). *Artista José Luis Soto*. Santa Fe de la Laguna. <https://www.joseluissoto.mx/murales>
- Staatliche Museen zu Berlin. (2024). *Der Heilige Sebastian*.
<https://id.smb.museum/object/871193/der-heilige-sebastian>

- Stolcke, V. (2014). ¿Qué tiene que ver el género con el parentesco? *Cadernos de Pesquisa*, 44(151), 176–189. <https://doi.org/10.1590/198053142848>
- Stone-Mediatore, S. (1998). Chandra Mohanty and the Revaluing of “Experience”. *Hypatia. Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy* (, 13(2), 116–133. Linked references are available on JSTOR for this article: https://www.jstor.org/stable/3810641?seq=1&cid=pdfreference#references_tab_contents.
- Tata Javier, (2008), *T'arhétskuecha. Danza tradicional de Santa Fe de la Laguna, Michoacán, México*. Recuperado el 25 de mayo de 2025 de: <https://purepecha.mx/forums/threads/5951-T-arh%C3%A9tskuecha-Danza-tradicional-de-Santa-Fe-de-la-Laguna-Michoac%C3%A1n-M%C3%A9xico?s=adef56db1c49063f1301e6c0777d2ce3>
- Toledo, V. (1999). *Plan Pátzcuaro 2000. Investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido*. Fundación Friedrich Ebert Stiftung.
- Toledo, V., & Barrera-Bassols, N. (1984). *Ecología y desarrollo rural en Pátzcuaro. Un modelo para el análisis interdisciplinario de comunidades campesinas* (1a ed.). Instituto de Biología. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Torres, M. (2017). *Gobierno Actual de la comunidad indígena de Santa Fe de la Laguna* [Maestría]. Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo.
- Turner, V. (2002). Víctor Turner: Dewey, Dilthey y drama. Un ensayo en torno a la antropología de la experiencia. En I. Geist (Ed.), *Antropología del Ritual* (1a ed., pp. 89–103). INAH.
- Velázquez, V. (2019). *Territorios encarnados. Extractivismos, comunalismos y género en la Meseta P'urhépecha* (1a ed.). Universidad de Guadalajara - CIESAS.
- Venegas, C. (1973). *Régimen hospitalario para los indios de la Nueva España*. INAH.
- Warren, J. (1977). *Vasco de Quiroga y sus hospitales-pueblo de Santa Fe* (1a ed.). U.M.S.N.H.
- West, R. (2013). *Geografía cultural de la moderna área tarasca* (1a ed., Vol. 1). El Colegio de Michoacán.
- Wikipedia. (2024a). *Bandera Purépecha*. https://es.wikipedia.org/wiki/Bandera_pur%C3%A9pecha
- Wikipedia. (2024b). *Simón Pedro*. https://es.wikipedia.org/wiki/Sim%C3%B3n_Pedro
- Yagüe, M. P. (2011). San Nicolás de Myra o San Nicolás de Bari. *Revista digital de iconografía medieval*, 3(6), 83-90.
- Zárate, E. (2001). Reseña de “SANTA FE DE LA LAGUNA. PRESENCIA ETNOLÓGICA DE UN PUEBLO HOSPITAL” de Alfonso Gortaire Iturralde. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXII (88).
- Zárate, J. (2001). *Los señores de utopía. Etnicidad en una comunidad p'urhépecha: Santa Fe de la Laguna-Ueamuo* (2a ed.). El colegio de Michoacán, CIESAS. https://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=oyh1wkIxA58C&oi=fnd&pg=PA11&dq=Zárate+Hernández,+José+Eduardo&ots=iGsFf-g1nM&sig=kg_BIa7MZQFMlghUvgynNdqn7zk&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false
- Zavala, S. (1937). *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España y otros estudios*. Porrúa e hijos.