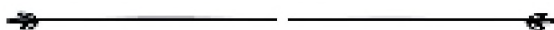




EL COLEGIO DE MICHOACÁN, A. C.

Centro de Estudios en Geografía Humana

La medicina tradicional p'urhépecha, sus trayectorias y las formas de organización comunitaria de las mujeres en Angahuan, Michoacán



TESIS

Que para obtener el grado de Maestra en Geografía Humana

Presenta

Erandi Medina Huerta

Director

Dr. José de Jesús Hernández López

Lectoras:

Dra. Ofelia Becerril Quintana

Dra. Ana Isabel Moreno-Calles

La Piedad Michoacán, Marzo de 2021

RESUMEN

El estudio se centra en las trayectorias de mujeres curanderas llamadas *tsinajperi* -que en lengua p'urhépecha significa que “hacen crecer la vida”- de la comunidad de Angahuan, Michoacán. Describe los espacios comunitarios donde se producen y reproducen prácticas de cuidado enmarcadas en la medicina tradicional, y cómo las mujeres a lo largo de su ciclo de vida, adquieren estos conocimientos, los crean y recrean. Se pone énfasis en la importancia del espacio como *lugar* de transmisión, resaltando los etnoconceptos y significados culturales p'urhépecha.

El análisis parte de las experiencias individuales de las mujeres y entreteje los saberes, las técnicas de curación, el trabajo femenino, las creencias y las experiencias cotidianas como cuidado por la vida en general: las familias, la comunidad y el medio ambiente; todo ello en tres escalas comunitarias: patios, milpa y el cerro. Además, la *presencia* de las mujeres en una posición activa en los espacios comunitarios y extracomunitarios permite trazar trayectorias a partir de las interacciones, desplazamientos e intercambios con otros actores locales y regionales.

La tesis aporta a los estudios en Geografía Humana desde una mirada con perspectiva de género, la etnoagroforestería y la antropología médica sobre las formas de organización de las mujeres p'urhépecha alrededor de la medicina tradicional.

PALABRAS CLAVE: Trayectorias, medicina tradicional, mujeres, p'urhépecha, saberes.

ABSTRAC

The study focuses on the trajectories of women healers called tsinajperi - which in the P'urhépecha language means that they "make life grow" - from the community of Angahuan, Michoacán. It describes the community spaces where care practices framed in traditional medicine are produced and reproduced, and how women, throughout their life cycle, acquire this knowledge, create and recreate it. Emphasis is placed on the importance of space as a place of transmission, highlighting the P'urhépecha ethnoconcepts and cultural meanings.

The analysis starts from the individual experiences of women and interweaves the knowledge, healing techniques, female work, beliefs and daily experiences as, for life in general: this families, the community and the environment; all this in three community scales: home gardens, cornfields and the hill. Also, the presence of women in an active position in community and outside spaces allows tracing trajectories based on interactions, movements and exchanges with other local and regional actors.

The thesis provides studies in Human Geography with a view from the perspective of gender, ethnoagroforestry and medical anthropology on the forms of organization of P'urhépecha women around traditional medicine.

KEY WORDS: Trajectories, traditional medicine, women, p'urhépecha, knowledge.

A las mujeres p'urhépecha que libran batallas cotidianas y encuentran libertad al caminar junto a otras, eligiendo sus formas de sanar. A las mujeres *tsinajperi*, mujeres del presente con linaje antiguo que hacen crecer la vida.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por el otorgamiento de la beca que financió los estudios de posgrado que permitieron el desarrollo de esta tesis. Agradecer también el beneficio de los apoyos complementarios dirigidos a mujeres indígenas becarias, los cuales que permitieron fortalecer mi proceso educativo.

Al El Colegio de Michoacán, A.C., particularmente al Centro de Estudios de Geografía Humana y su planta de profesores, por cumplir con cabalidad su labor como docentes de un posgrado de calidad.

Al Dr. José de Jesús Hernández, por acompañar mi proceso de formación. Por su compromiso y profesionalismo académico. Gracias por todo.

A la planta de profesores, por compartir su compromiso con los estudios en Geografía Humana desde distintas aristas.

A Erika Aguirre, Jesús Medina, Alfonso Adame y Diana, por su amabilidad, risas y momentos compartidos.

A mis compañeras y compañeros. Por la diversidad de opiniones, el acompañamiento y las diferencias, porque de ellas también se aprende. Los buenos momentos se quedan en el corazón.

A la M.C., Guadalupe Cornejo Tenorio el por el apoyo en la identificación de 9 especies de plantas nativas de la comunidad.

A las autoridades civiles y comunitarias de Angahuan, por las facilidades que permitieron el desarrollo de este trabajo.

Al Manuel Sosa por su amabilidad, respeto y cuidado que muestra hacia la cultura p'urhépecha. Gracias por las pláticas tan enriquecedoras.

A mi madre, Ma. Del Carmen Huerta, por su fuerza y templanza, pilar de mi vida, por ser ella el vínculo con mi abuela Victoria, de quines aprendí que el jardín es un espacio de libertad donde se se cultivan plantas, reflexiones, pensamientos y profundos suspiros.

A mi padre, Luis Medina (†) hasta *auandar'hu*. Esta es una ofrenda a mi raíz p'urhépecha que viene de él, su semilla hecha *kanakua*. Por todo aquello que nos faltó conversar.

A Damián, mi compañero de vida, de estudio y de aventuras. Gracias por tantas muestras de amor, apoyo incondicional y pláticas tan enriquecedoras para ambos. Vamos creciendo juntos.

A mis sobrinas Indira y Alejandra, hermosas mujeres en mi vida.

A Juanita, por caminar juntas en los terrenos de las ancestras, del sufrimiento, pero también de la vida y la alegría. Por hacer crecer mi vida con su compañía, pláticas y risas. A Nachito, por las pláticas compartidas en la *parangua*.

A Inés por compartir pláticas entre los libros y hacernos confidentes. A su familiar, por tan cálido recibimiento, por hacerme parte de las caminatas por el cerro y la milpa.

A Gracia Bravo por compartir de una manera tan grata sus conocimientos y experiencias en toda una vida como partera.

A Verónica Soto por guiar las caminatas por el cerro, compartir la palabra y mantener tan enérgicamente su labor como curandera.

A Angélica Mondragón mi guía y amiga, una mujer de gran espíritu por la vida, de gran fortaleza. Quien ha sembrado en mi la semilla y pasión por el idioma p'urhépecha.

A Mario Camarena, Yunuen Torres, Juan Jerónino, Elias Silva, Teresa Guardian, Rocelia Rojas, Guillermina Tapia, Lucero Ibarra, Ada Lara y Armando Sandoval; por atizar las primereas reflexiones sobre las mujeres y la medicina tradicional en las comunidades p'urhépecha. Por generar un espacio donde se hace fuego y ofrenda a la memoria viva.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	14
Pregunta de investigación.....	22
Objetivo general	22
Marco teórico	22
Planteamiento metodológico	35
Estructura de la Tesis	40

CAPÍTULO 1

ANGAHUAN, UNA COMUNIDAD P'URHÉPECHA: HISTORIA Y ORGANIZACIÓN

SOCIAL	42
Lugar de estudio	42
Antecedentes históricos del lugar de estudio.....	46
Organización social	51
Parentesco y espacialidad.....	57
<i>Ireteri ka sési irekani</i> : del pueblo y el buen vivir.....	64

CAPÍTULO 2

MUJERES P'URHÉPECHA Y MEDICINA TRADICIONAL.....	65
Ciclo de vida de las mujeres.....	72
▪ <i>Andapenuni</i> / Nacimiento	73
▪ <i>Iurhistkiri</i> / La que sangra	76
▪ <i>Uarhiti</i> / la que muere	79
▪ <i>Naná K'eri</i> / Abuela	81
Medicina tradicional P'urhépecha.....	83
<i>Tsinajpekua</i> : la <i>surukua</i> (linaje) de hacer crecer la vida.....	85
Principales elementos	88
▪ El calor y el frío.....	88
▪ La <i>p'ukuarakua</i> / el aura	91
▪ La <i>p'amenchakual</i> el padecimiento.....	93
▪ La terapéutica	97
El carácter preventivo de la medicina tradicional p'urhépecha.....	100
Proceso salud-enfermedad –atención p'urhépecha	102

Las especialistas	106
▪ <i>Tsinajperi</i> / la que hace crecer la vida.....	108
▪ <i>Pojtsichaku</i> / Levantadora de mollera.....	109
▪ <i>Pitajchupiti</i> / Partera.....	111
▪ <i>Sikuame</i> /la que teje y desteje.....	116
<i>Marku tsiparuntani</i> : florecer juntas.....	119
CAPÍTULO 3	
LOS ESPACIOS DE LA MEDICINA TRADICIONAL P'URHÉPECHA.....	120
El espacio p'urhépecha.....	120
Los patios: <i>ekuarho</i> , <i>pexu</i> e <i>inchakutini</i>	121
▪ <i>Ekuarho</i>	125
▪ <i>Pexu</i>	128
▪ <i>Inchakutini</i>	131
Estrategias ante la reducción de los patios	133
Relaciones de transmisión: <i>ekuarho</i> , <i>pexu</i> e <i>inchakutini</i> como lugares de vida	135
<i>Tarheta</i> / milpa	140
<i>Juata</i> /cerro.....	149
<i>Xanarrhu sipiatari ka tsipekuari</i> : el camino de las plantas y la vida.....	158
CAPÍTULO 4	
TRAYECTORIAS EN LA MEDICINA TRADICIONAL P'URHÉPECHA	159
La trayectoria comunitaria.....	161
Movimientos e intercambios	164
Las trayectorias de las plantas	169
Cardo Santo: trayectoria de un proyecto	174
<i>Xanarukua kurperaxaka</i> : Caminos que se encuentran	186
CONCLUSIONES.....	187
REFERENCIAS.....	197
ANEXOS.....	218

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

Fotografía . Plantas colectadas por jóvenes en el cerro	78
Fotografía 2. Joven cargando manojo de <i>melonesi tsitsiki</i>	78
Fotografía 3. <i>Iurhitskiricha</i> (muchachas) llevando la uarhota (palma) hacia el templo	79
Fotografía 4. Foto aérea de Angahuan	122
Fotografía 5. Flor de melones	126
Fotografía 6. Distribución y acomodo de plantas en el <i>ekuarho</i>	127
Fotografía 7. Milpa en el <i>pexu</i>	129
Fotografía 8. Plantas medicinales en el <i>pexu</i>	129
Fotografía 9. Col presente en los patios de Angahuan	130
Fotografía 10. <i>Inchakutini</i> como espacio de siembra y cultivo	132
Fotografía 11. <i>Inchakutini</i> como espacio de juego	133
Fotografía 12. Vista panorámica de Angahuan	134
Fotografía 13. Vista frontal de una casa tradicional en Angahuan	134
Fotografía 14. Mujer caminando hacia la tarheta ubicada en ladera	141
Fotografía 15. Flor de tabardillo y su uso ritual	144
Fotografía 16. Recolección y trabajo de mujeres en la <i>tarheta</i>	146
Fotografía 17. Trabajo familiar en la tarheta	147
Fotografía 18. Cambio de uso de suelo y barreras en el territorio	149
Fotografía 19. Ritual de <i>ambonantskua</i> (limpieza) en el cerro	152
Fotografía 20. Prácticas de cuidado y escucha entre mujeres <i>tsinajperi</i> (curanderas)	154

Fotografía 21. Prácticas específicas de las <i>tsinajperi</i> (curanderas)	163
Fotografía 22. Prácticas colaborativas entre pareja	68
Fotografía 23. Juana, mujer <i>tsinajperi</i> en su <i>inchakutini</i>	171
Fotografía 24. Verónica Nico con elementos para hacer una limpia	172
Fotografía 25. Reuniones de grupo Cardo Santo	175
Fotografía 26. Colecta de plantas por el cerro	178
Fotografía 27. Ejemplo de plantas colectadas en un trayecto	184
Fotografía 28. Momentos del Encuentro de Medicina Tradicional en Angahuan	185

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Plano del patrón de asentamiento de Angahuan.	48
Imagen 2. Sistema de cargos en Angahuan, Michoacán	53
Imagen 3. Categorías espaciales de los patios p'urhépecha	123
Imagen 4. Genealogía de una mujer <i>tsinajperi</i>	136
Imagen 5. Calendario agrofestivo de Plantas Medicinales de Angahuan	142
Imagen 6. Trayectorias de plantas	170

INDICE DE MAPAS

Mapa 1. Distribución de la población p'urhépecha en el Estado de Michoacán.....	42
Mapa 2. Ubicación de la comunidad de Angahuan, Michoacán.....	44
Mapa 3. Modelo digital de elevación que muestra los principales cerros de la comunidad....	151
Mapa 4. Muestra tres tipos de trayectorias.....	167
Mapa 5. Ruta de recolección trazada por el grupo Cardo Santo	177

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Festividades de registradas en Angahuan de Octubre a Marzo.....	56
Cuadro 2. Principales padecimientos referidos en Angahuan.....	94
Cuadro 3. Cuidados preventivos en la medicina tradicional.....	100
Cuadro 4. Mujeres especialistas en medicina tradicional.....	107
Cuadro 5. Especialidades.....	107

INTRODUCCIÓN

El primer acercamiento a las mujeres curanderas fue en mis años de estudiante universitaria, con el interés de conocer su trabajo y la importancia de éste en la permanencia de la vida comunitaria. En 2013, junto a una amigas entrañables nos dimos a la tarea de visitar a mujeres curanderas de diferentes comunidades de la sierra p'urhépecha con el afán de documentar su trabajo. Sin duda, Juanita, Naná Gracia, Naná María y Verónica originarias de Angahuan, destacaron por su organización y cálido recibimiento. En 2015 me vinculé a un maravilloso proyecto que buscaba visibilizar y registrar de la propia voz de mujeres de diferentes puntos del país, historias que transformarían la vida de otras mujeres y la sociedad en general. De inmediato supe que este grupo de mujeres tenían mucho que compartir y comencé el video-documental¹: “Tsinajperi: la que hace crecer la vida”.

Las visitas alrededor de la realización del documental me permitieron tener un mayor acercamiento a la comunidad y con algunas familias. Las dinámicas observadas generaron expectativas y reforzaron mi interés por investigar las formas de organización de las mujeres p'urhépecha alrededor de la medicina tradicional. Varias pláticas y recorridos posibilitaron el comienzo de una relación de confianza con Juanita, Gracia, María y Verónica de quienes me hice acompañante, observadora y partícipe de sus actividades cotidianas y de momentos especiales en sus espacios más íntimos: el bosque enclavado en el cerro, universo simbólico y espiritual.

Sentarse alrededor de la *parangua* (fogón) a platicar y compartir un té caliente, caminar por el cerro y descansar cerca de un ojo de agua tras una larga caminata, participar en las ayudanzas y las fiestas, colaborar en la elaboración de alguna pomana o remedio, incluso, sentir en carne propia las conmosiones ocasionadas por los grupos del crimen organizado² durante su presencia en la comunidad, tuvo efectos en la relación que establecí con las mujeres *tsinajperi* (curanderas). Vivir como ellas, comer lo que ellas, caminar con ellas me permitió a manera de ventana, mirar formas genuinas de

¹Para saber más: <https://www.youtube.com/watch?v=U7r9C9TPI38>

²Llamados en la comunidad como *onharis* (cara tapada) por traer pasamontañas.

relación entre mujeres: relaciones profundas y enraizadas al territorio. Una transferencia positiva establecida con las mujeres permitió relaciones de amistad y colaboración, punto de partida para registrar y documentar lo que acontecía en esas formas genuinas de organización en torno a la medicina tradicional. De fondo, está la vida en varias manifestaciones, pero también las relaciones negativas, las diferencias, los obstáculos, los problemas que decantan en padecimientos, malestar, enfermedad tanto social como personalmente, en ambos casos, las *tsinajpericha* (curanderas) intervienen para restablecer los ritmos de un *sési irekani* (buen vivir).

Académicamente, ¿por qué estudiar la medicina tradicional desde una mirada espacial y de género? El interés académico por las formas comunitarias de procuración de la salud emocional, física y social enmarcadas culturalmente en el ser p'urhépecha se ensamblaron con mi acercamiento a la Geografía Humana. Por un lado la visión psicológica de mi formación profesional aprecia la palabra y la escucha entre mujeres en los espacios creados por ellas mismas para atenuar sus preocupaciones cotidianas e incluso situaciones de violencia; por otro, el interés en el espacio, como categoría teórica y analítica emergen de la complejidad y riqueza que aporta a los estudios propiciando una mirada renovada a temas ya estudiados. Así, el territorio comunitario como intervienen diversos actores, como un lugar apropiado, como producto de las relaciones sociales.

En su conjunto, la mirada psicológica y la mirada geográfica hacen posible asentar la premisa de Massey: *space matters*³, el espacio importa, puesto que es una esfera que sostiene una multiplicidad de interacciones y para el ser humano representa una posibilidad de ser con y en el espacio. Para las mujeres centrales en este estudio, el espacio se convierte también en una serie de lugares en los que ellas se hacen y se recrean. Además de que toman dinamismo en la interacción con otros actores relacionados con la medicina tradicional que les llevan a desplazarse por otros espacios.

Mi interés profesional por espacios generados por las propias mujeres comenzó en la labor clínica psicológica, la atención de casos de mujeres víctimas de violencia en la región p'urhépecha alertó mis sentidos y mi interés para procurar espacios de soporte

³El espacio importa.

entre mujeres que no estuvieran desvinculados de sus propias creencias y formas de vida. Los protocolos y servicios que ofrece el Estado⁴ para temas de atención y prevención de violencia contra las mujeres, aunque pertinentes, están desfasados de las realidades y formas de organización social de las comunidades con quienes trabajan. La distancia entre las lógicas institucionales y las lógicas comunitarias impiden que una mujer violentada reporte y denuncie los hechos debido a la estigmatización, el camino de incertidumbre frente a los procesos institucionales que al final carecen de respuesta en materia de justicia (Bonfil et al, 2017).

En este desfase, la denuncia de violencia en una institución gubernamental procede en la aplicación de protocolos que resultan—en la mayoría de los casos— en una re-victimización que deviene para la mujer en una situación de vulnerabilidad frente al agresor y frente a la comunidad entera. Por este motivo, en temas de prevención de violencia es importante procurar estrategias alternativas que emerjan desde el tejido social. Por este motivo, mi predilección por destacar la organización y generación de espacios de soporte entre mujeres desde las lógicas comunitarias me llevó a poner la mirada en la medicina tradicional y su práctica actual.

Como investigadora reflexiono mi punto de partida inspirada en la propuesta de Haraway (1995) sobre el carácter situado, puesto que la producción de conocimiento también da cuenta de nuestra parcialidad y contingencia. Primero, como mujer que no es ajena al contexto comunitario y sus demandas. Luego, en un camino de reencuentro con mi raíz p'urhépecha he dedicado mis esfuerzos a estudios en el idioma, esto me ha permitido ser sensible a afinadas representaciones culturales. Además es importante considerar la posición de privilegio en la que se desarrolla la investigación al ser parte de un posgrado financiado que posibilita condiciones para su realización. En esta base, confluyo con los esfuerzos hacia la “búsqueda de mejores versiones del mundo” (Haraway, 1995, p. 338) desde una racionalidad posicionada asumiendo un compromiso como mujer investigadora.

⁴Por ejemplo el programa de Centros de Desarrollo para las Mujeres (CDM), para saber más: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/Manual_de_Operacion_CDM.pdf

La idea de *presencia*, el “estar” ayuda a reflexionar filosófica pero también ontológicamente –además de teórica- el *ser* de las mujeres que se mueven en los terrenos de la curación, en un acercamiento de su “ser en el mundo”⁵. Estas reflexiones nos llevan por un camino hacia el retorno a formas de relación vinculadas a la naturaleza apropiada, simbolizada; pero también ponen la mirada sobre las relaciones que se establecen entre mujeres, con las plantas y con otros elementos presentes en la curación como los espacios y sus representaciones. Están presentes a lo largo del texto frases de viva voz para hacer escuchar a las mujeres, por la larga historia de injusticia epistémica.

Mi postura ética y compromiso con las mujeres p’urhépecha parte de las experiencias de trabajo con ellas, en su mayoría en condiciones de empobrecimiento y desventaja social. Aquellas quienes no son representadas por las iniciativas promovidas por el Estado en sus diferentes manifestaciones: programas, preseas, reconocimientos, galardones, proyectos. Mujeres invisibilizadas a la luz pública pero *presentes* en el día a día, sosteniendo la vida reproductiva y productiva de sus familias y su comunidad, mujeres que hacen crecer la vida. La ética del cuidado toma rostro y voz en una práctica comprometida con la salud en un sentido colectivo: la *tsinajpekua*⁶.

La *tsinajpekua* se entiende como el conjunto de prácticas terapéuticas y sanadoras diversas, especializadas que dan cuenta de una sabiduría compleja heredada (Dimas, 2018). Es la forma particular de entender el restablecimiento de la salud en su sentido más aproximado al idioma p’urhépecha: “hacer crecer la vida”, considerando las implicaciones de organización social, creencia y cosmovisión.

El término *tsinajperi* lo utilizo deliberadamente para referirme a la o las personas que ejerce una práctica curativa especializada, en particular a las mujeres. En otros momentos uso el término para referirme a la herbolaria como especialidad, es decir para denominar a aquella mujer o mujeres –*tsinajpericha* en plural- que dominan uso de plantas para la curación y a quienes se le vincula con un linaje antiguo relacionada a las deidades antiguas (Gallardo, 2017).

⁵Una idea que es reflexionada desde la filosofía existencialista de Sartre.

⁶La traducción que la autora propone como más cercana al p’urhépecha: “Hacer crecer la vida”.

Las mujeres *tsinajjperi*⁷ son valiosas en sí mismas –en un sentido ontológico- al igual que los espacios –desde la mirada humana del espacio- que generan a partir de las relaciones alrededor de las prácticas de cuidado. En su práctica llevan consigo una carga simbólica y cultural, posibilitan la escucha resultado de sus propias formas de enfrentar la adversidad, dan continuidad a las prácticas de procuración de la salud p'urhépecha sin desvincularse del territorio y la cosmovisión.

La investigación considera de entre la generalidad de mujeres aquellas, que realizan prácticas de cuidado especializado reconocido por la comunidad en sus diferentes singularidades (herbolaria, sobadoras, parteras) y que en este estudio se denomina como *tsinajpekua*. En el discurso académico la *tsinajpekua* puede entenderse como medicina tradicional puesto que es un sistema de conocimientos, prácticas y saberes sobre la salud y la enfermedad enmarcados culturalmente (Lagarriga, 2000) que conjunta recursos materiales y simbólicos (Zolla, 2005). Sin embargo, a lo largo de la investigación se pone de manifiesto la importancia de repensar las prácticas de cuidado en un sentido amplio, en su carácter tradicional y en su carácter heterogéneo y cambiante.

En Angahuan, las mujeres *tsinajperi* (curanderas) son un grupo con características particulares que han hecho pequeños cambios a las estructuras de roles de género aun en los marcos culturales y comunitarios. Estas mujeres tienen una herencia o *surukua* (linaje) ligada a la curación. De la mano de ellas van deshilvanando sus trayectorias de vida, conociendo los espacios donde han transcurrido los acontecimientos más importantes en su camino como mujeres *tsinajperi* (curanderas) tanto en el ámbito doméstico como en el territorio comunitario.

La presencia de diversos actores en el territorio comunitario de Angahuan lo hacen heterogéneo y diverso. Particularmente la presencia de ciertos intereses han generado problemáticas que suscitan, de forma directa e indirecta, la restricción de la movilidad de la población en general y, de interés para esta investigación, de las mujeres *tsinajperi* (curanderas) por determinadas áreas del territorio. Si se atiende a la ubicación geográfica *per se*, la vecindad y pertenencia política a Uruapan favorece la

⁷“Las que hacen crecer la vida”, las curanderas.

extensión de la llamada “fiebre del aguacate” que ha convertido tierras forestales en huertas de aguacate en manos de empresarios (Herrera, 2017); y que ahora los propios comuneros han adoptado como un cultivo apreciado.

Ya desde los años cuarenta Uruapan tenía una influencia central en los procesos económicos, políticos y sociales de la región (Espín, 1987), donde Angahuan mantuvo una relación comercial como proveedor de madera y cajas de madera para embalaje. La apertura de la carretera Reyes-Uruapan en 1989 generó un punto crucial en las dinámicas comunitarias de organización y en las económicas. Con Salinas de Gortari (1988-1994) la promoción de proyectos para el desarrollo comunal se intensificó, como un mecanismo para preparar el terreno al Tratado de Libre Comercio. La construcción de carreteras tuvo varios efectos en la comunidad, por un lado, la apertura turística que generaba la vista hacia el volcán Parícutín y el recorrido hacia él. Por otro, la articulación de la comunidad a los centros comerciales que despuntaban cubriendo la necesidad de empresas transnacionales de cajas para empaque de frutas y aguacate elaboradas con tablas procesadas en la comunidad, con ello se dio paso también a la movilidad de tablas de madera por tala clandestina (Roth y Sosa, 2003).

En la actualidad, los grandes extensionistas y empresarios dominan el mercado de aguacate con grandes ganancias desde puntos centrales en Uruapan, mientras que en las comunidades aledañas, los agricultores sustituyen la siembra de milpa por aguacate con ganancias económicas menores y con implicaciones ambientales y comunitarias notables. De esta manera, en el municipio de Uruapan la reducción de bosque se ha incrementado considerablemente, de acuerdo con el boletín mensual de la SAGARPA, para enero del 2018 Michoacán destinó 166 mil hectáreas al monocultivo de aguacate, con las cuales generó aproximadamente 174 mil toneladas que representaron casi 95% de la producción nacional en el mes de referencia (SAGARPA, 2018).

Estos datos se contrastan con la dinámica cotidiana en Angahuan, por las calles es común observar la circulación de numerosas camionetas, algunas cargadas con cubos de agua utilizadas para el riego del frutal, otras cargadas con troncos de madera de mediano diámetro producto de la tala del bosque. Se observan también camionetas de alta capacidad cargadas de trozos de madera que transcurren del cerro a los aserraderos de la comunidad para la fabricación de cajas de embalaje. Para 2004 la cantidad de

aserraderos era de 72 que van de 1 a 5 cierras cintas usadas para el trabajo (Arias *et al*, 2004).

Entre el corte de pino para el trabajo de aserradero, la venta de troncos al por mayor y la siembra de aguacate deterioran el característico paisaje boscoso de la zona. La importancia comercial del aguacate a nivel internacional y su demanda en la zona de Uruapan ha hecho que las comunidades que le rodean sientan atracción por la siembra del frutal. De esta manera, la articulación con el mercado ha colocado a Angahuan como “patio trasero” en la producción aguacatera, una de las tantas comunidades que se vincula en la agroindustria así como San Lorenzo, Las Cocinas, Santa Ana Zirosto, Condembaro, el mismo Nuevo San Juan; contribuyen al gran negocio agroindustrial del aguacate (Herrera, 2017).

Por otro lado, Angahuan como “zona de paso” en la disputa de células criminales que han penetrado en la región. Esto ha desencadenado conflictividad entre la lógica mercantil, actividades ilícitas y la organización comunal que devienen en la alteración de dinámicas comunitarias en toda la región p’urhépecha, y en Angahuan se agudizó por un periodo de tiempo. Acontecimientos como el enfrentamiento entre grupos internos con diferenciados intereses políticos durante la elección de representantes comunitarios y la vinculación de una parte con el crimen organizado (Arrieta, 2017), la localización de un laboratorio de drogas sintéticas en terrenos comunales (Serrano, 2017) y los enfrentamientos armados del crimen organizado a lo largo de la carretera Los Reyes-Uruapan, sin duda han generado un clima de inseguridad palpable y alerta en la comunidad.

Durante mi trabajo de campo, la situación de violencia generada por estos grupos incrementó en el periodo de noviembre de 2019 a enero de 2020 y tocó un punto crítico el 7 de enero de 2020 cuando un enfrentamiento armado entre las células criminales y el ejército en el cerro llamado localmente como *Turutsikua*, sacudió la vida cotidiana de la comunidad. Los eventos suscitados durante varios meses atrás funcionaron como caldo de cultivo para que la comunidad actuara con base en sus *usos y costumbres* para frenar las intervenciones de grupos armados en la comunidad ante la presencia parcial el Estado.

Como se ha revisado, son heterogéneas las presiones sobre el bosque y el territorio comunal del cerro. La tala inmoderada, la sustitución por monocultivo de aguacate, los conflictos por el control de la administración comunal y la violencia generada por la localización de células criminales; convergen en la limitación de acceso al cerro, esto tiene implicaciones en las formas de vida comunitarias en todos los aspectos, sobre todo porque irrumpen los espacios cotidianos de trabajo y las prácticas tradicionales, como fiestas, rituales y desplazamientos que mantienen ciclos y ritmos de valor biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). Tal es el caso de los ciclos de siembra, los desplazamientos al cerro para cortar plantas para las fiestas religiosas y comunitarias, la reproducción de rituales en lugares específicos del cerro así como el tránsito por mujeres que van en busca de plantas de uso medicina tradicional.

Las violencias enferman los cuerpos, los individuales pero también los colectivos por lo que la recuperación y cuidado de los cuerpos es un terreno de lucha que realizan las mujeres *tsinajperi* (curanderas), incluso sin ser conscientes de la importancia política de su quehacer. Los factores que ejercen presión sobre los espacios íntimos que las mujeres han generado para su convivencia, esparcimiento y cuidado sobre todo por aquellas especialistas de alguna práctica de medicina tradicional. Son espacios de vida para ellas, sus familias y la comunidad entera.

La presencia de las mujeres *tsinajperi* que “hacen crecer la vida” en medio de dificultades, presiones por el territorio y estructuras patriarcales de género han motivado el presente estudio de geografía humana desde la mirada del género, con la intención de aportar una mirada espacial a los estudios de la medicina tradicional p’urhépecha y visibilizar la organización interna de las mujeres en un proyecto común que se vincula con otros puntos geográficos.

El estudio se centra en mujeres especialistas de alguna práctica de medicina tradicional. Mujeres que tienen un saber heredado y son reconocidas por la comunidad por ello, pero también mantienen interacción con otros actores a través de capacitaciones y proyectos. Poner la mirada en formas de relación con el espacio desde una perspectiva que favorece la salud, en un sentido amplio como un estado de bienestar humano, social y medioambiental, permite también tener un acercamiento desde la vida, es decir, la búsqueda de otras formas de abordar los efectos que tienen la privatización

de la tierra y otros recursos comunales (Federici, 2010) y las afectaciones que tienen en las prácticas sustentadas en la acumulación de miles de años expresados por los saberes tradicionales.

Pregunta de investigación

Se parte de la pregunta central ¿Cómo la medicina tradicional p'urhépecha de Angahuantraza trayectorias a partir de la organización interna de las mujeres especialistas para vincularse con otros puntos geográficos, instituciones y actores?

Objetivo general

Desde una mirada espacial explicar las trayectorias de las mujeres especialistas, las prácticas de cuidado y las formas de organización interna que posibilitan el trazo de trayectorias en espacios comunitarios y en otros puntos geográficos por interacción con otros actores.

Objetivos específicos

- Situar la investigación en el contexto geográfico, histórico y de organización social comunitaria en el que se desenvuelven las mujeres *tsinajperi* (curanderas).
- Describir los ciclos de vida de las mujeres, sus trayectorias como *tsinajperi* (curanderas) y su relación con los espacios domésticos y comunitarios alrededor del cuidado.
- Caracterizar los espacios relacionados por las prácticas alrededor de la medicina tradicional en tres escalas: cerro, milpa y patios.
- Describir las trayectorias que trazan las mujeres *tsinajperi* (curanderas) a partir de interacciones, desplazamientos e intercambios con otros actores.

Marco teórico

El espacio es una categoría genérica y polisémica que se ha definido y caracterizado de acuerdo con posturas teóricas de diversas disciplinas y en tiempos históricos determinados que da respuesta a problemas y planteamientos varios. Ramírez y López (2015) hacen un excelente recuento del largo camino de múltiples acepciones e

implicaciones epistemológicas que tiene el espacio como categoría analítica desde diferentes aristas. Desde la Geografía Humana el espacio es un producto social, dejó de ser sólo una referencia material para complejizarse en otras dimensiones como la económica, social, política y subjetiva. De tal modo que la frase “Hay tantas Geografías como Geógrafos” de Milton Santos, explica bien el sentido amplio de la Geografía Humana: la posibilidad de construir desde distintas disciplinas sin perder el ojo de las relaciones sociales como articuladoras del espacio.

En la diversidad de propuestas para el estudio del espacio, se retoma la aportación del estudio de las trayectorias de Torsten Hagerstrand. En los años sesenta la Geografía Humana tenía especial fascinación por los estudios cuantitativos de la realidad que permitían hacer modelos, generar explicaciones y establecer predicciones. En este auge de estudios cuantitativos, Hagerstrand (1969) propone un modelo de difusión a partir de la aceptación de innovaciones tecnológicas y sociales por lo que es conocido como precursor de la Geografía del Tiempo.

Heurísticamente servirse de la propuesta de Hagerstrand ayuda a mirar el problema estudiado desde una mirada relacional. No es objeto de esta investigación hacer una Geografía del Tiempo, más bien, se toma la trayectoria como categoría de análisis con aportaciones resultado del trabajo de campo. El argumento principal de Hagerstrand señala que toda difusión comienza en un punto y que se propaga espacialmente por medio de dos aspectos: por proximidad o por jerarquía. Era de su interés el análisis de aquellas prácticas que resultaban innovadoras, y consideraba que esta innovación se transmitía de una persona a otra en distintas maneras - aunque no estaba exenta de enfrentarse a resistencia en su adopción- por lo que era necesario conocer a las personas, sus características y las del grupo o colectivo del que formaban parte. Estas aproximaciones fueron novedosas para su tiempo puesto que resaltaban los aspectos sociales y de organización de los individuos como elementos de influencia en la movilidad por el espacio y el tiempo.

Los estudios que Hagerstrand realizó se basaron en el movimiento de población, las transformaciones regionales y la difusión de innovaciones. En cada uno de ellos el autor incorporó la dimensión temporal en sus análisis espaciales, buscaba examinar las interacciones humanas en el espacio-tiempo. Incluso realizó estudios individuales como

una posibilidad de realizarlos en la menor escala indivisible localizada pero estableciendo relaciones con otros, sean estos individuos, objetos o instrucciones. La aplicación de esta perspectiva se centró en la vida haciendo uso de las biografías y trayectorias vitales de los individuos (Díaz, 1991).

En estudios posteriores Hagerstrand y Buttimer (1985) estudiaron el trayecto o trayectoria de un individuo -o el trayecto de agregados de individuos- con el objetivo de identificar el significado de la continuidad espacio-temporal en la sucesión de situaciones y acontecimientos. En términos generales, las aportaciones que hizo Hagerstrand sobre la movilidad geográfica de prácticas a las que él llama innovaciones, son: su localización⁸, innovaciones como punto central de partida⁹ desde donde se distribuyen espacialmente a lo largo del tiempo, es decir, toman una trayectoria.

En este estudio, la trayectoria es un concepto tanto espacial como analítico. En el primer caso, la trayectoria opera parte de un lugar y toma un rumbo hasta otros puntos geográficos a partir de relaciones entre actores. En el segundo caso la trayectoria es el conjunto de experiencias acumuladas de forma individual o colectiva que dan cuenta del dominio en algún campo y que se caracterizan por tener movilidad en el espacio; esa movilidad puede ser en el marco comunitario, intercomunitario o hacia lugares de concentración de servicios y comerciales, incluso religiosos. . Esta propuesta ayuda a pensar que las actividades realizadas por una persona o un grupo de individuos pueden desenvolverse localmente y cumplir unos objetivos, pero también por interacción con otros factores –o promoción- se desplazan a otros espacios geográficos, generando cambios en la práctica misma y en las experiencias de quienes las practican.

En un primer momento, se describen las trayectorias individuales de mujeres especialistas en alguna labor particular de la medicina tradicional a partir de sus historias de vida con las que en su conjunto se ha forma un ciclo, entendiendo éste como una serie de etapas a lo largo de la vida con aspectos propios apegados a los valores y

⁸Entendiendo la localización como aquella que sitúa al lugar, introduciendo la idea de diferencia, de relatividad dado que un lugar no es necesariamente igual a otro. La localización en estos términos es un acto social inscrito en un lugar (Mazurek, 2020).

⁹No desde la idea de “lugares centrales” de Christaller, sino desde la centralidad que toma el lugar de partida desde donde se explica el fenómeno estudiado, la localización como estrategia de definir la particularidad de los espacios.

representaciones culturales esperados de cada integrante de la comunidad. Es relevante para el estudio aquellos cambios a estas estructuras generados individualmente, registrados en la trayectoria de vida –y vinculados al ser *tsinajperi* (curandera)- puesto que son elementos de agencia (González, 2018) que modifican la estructura de valores.

Las actividades cotidianas funcionan como los puntos de anclaje porque permiten la continuidad (Miller, 2005) de las prácticas de medicina tradicional en la vida cotidiana de las mujeres y sus familias que se articulan con un conjunto de otros saberes de duraciones heterogéneas cuya principal vena es la herencia indígena. Estos puntos de anclaje se re-elaboran a partir de las narraciones de vida y experiencia de las mujeres *tsinajpericha* (curanderas) y en su conjunto ayudan a construir las trayectorias de la medicina tradicional que se practica en Angahuan.

La intersección de varias trayectorias individuales confluye en un proyecto común, que posee su propia trayectoria con actividades y rutas para lograr sus objetivos. La identificación de rutas ha servido a estudios actuales (Miller, 2005; Wilson, 2008) para hablar de la movilidad de personas en espacios –sobre todo urbanos-, los cuales han favorecido a la realización de análisis sobre distancias con relación al tiempo (Wilson, 2008). Para este caso, más que el predominio del tiempo por el espacio, es de interés la conjunción de condiciones y tiempos individuales en un proyecto común de trayectoria propia.

Como punto de partida de las trayectorias se consideran las actividades en torno a la curación que las mujeres realizan en los espacios domésticos y comunitarios, éstas involucran a otras personas y espacios imprescindibles en la labor como *tsinajperi* (curandera). Luego, las mujeres salen de lo cotidiano para desplazarse por el territorio comunal siguiendo los movimientos y desplazamiento que hacen las mujeres por cerros, milpa y los patios de otras mujeres; pero también por otros puntos geográficos regionales y nacionales.

Al seguir estos desplazamientos por el territorio, se ubican puntos de cruce y puntos de cambio, que en la literatura se denominan como puntos de control –en los estudios clásicos sobre trayectorias-los cuales denotan modificaciones en la ruta,

redireccionamientos que tienen efecto en la forma de entender los fenómenos, para el caso particular de la práctica de la medicina tradicional en Angahuan.

Lo novedoso en este planteamiento resulta de mirar a la medicina tradicional como un proceso socio-espacial e histórico representado por las trayectorias, reconstruidas a través de las narraciones de las mujeres entrevistadas y sus trayectorias de vida pero también a partir de las relaciones con los espacios y otros actores. Para lograr explicar las trayectorias se consideran tres elementos propuestos por Cerda (2010): a) trayecto espacio-temporal, generalmente es el espacio cotidiano y las influencias que otras actividades tienen como puntos de anclaje de la movilidad cotidiana; b) una extensión del trayecto espacio-temporal que surge de cuantificar la capacidad de llegar a lugares en el espacio y el tiempo, dada la ubicación y la duración de las actividades fijas; y c) la estación, que corresponde a una localización en el espacio donde los trayectos se pueden acoplar o agrupar el espacio y el tiempo.

En el análisis espacial, además de la trayectoria, la categoría de *lugar* es de suma importancia puesto que tiene en su concepción un elemento subjetivo y simbólico importante. En contraste con la propuesta de Hagerstrand quien consideraría al lugar desde su aspecto material y como centro de partida de la difusión de ideas, objeto o influencias; para este estudio el lugar adviene al adquirir un significado, por la apropiación de los seres humanos que le dotan de sentido.

En términos escalares el *lugar* es un espacio acotado de menores dimensiones que la categoría de región. Lo particular del *lugar* radica en la apropiación simbólica hecha por un individuo o una comunidad, de tal manera que la identidad es la expresión de las relaciones sociales que lo configuran (Ramírez y López, 2015). Desde esta perspectiva, los seres humanos son agentes del espacio y es posible analizar la construcción de los espacios a partir de los destinos individuales: se exploran las biografías de las personas a las que se quiere comprender, e intenta percibir en cada etapa los horizontes que tienen en frente (Mendizábal, 2013).

El *lugar* también es definido por las relaciones de poder y de exclusiones marcadas por las normas y reglas, en particular aquellas que configuran las representaciones con las que funciona una sociedad, esto incluye la construcción y

significado de la diferencia de género (McDowell, 2000). Los estudios desde la geografía humana con la perspectiva de género buscan visibilizar los mecanismos por los que se ve con naturalidad la relación entre las divisiones de género y las divisiones espaciales de una forma jerárquica así como cuestionar las perspectivas positivistas de la geografía (Ulloa, 2019) que refuerzan las ideologías inherentes a las ciencias y la forma en que las personas estructuran su subjetividad (Parker, 2010).

Esta jerarquización basada en las relaciones de poder establecenormas que determinan los límites –espaciales y sociales- y por tanto genera exclusiones (MacDowell, 2000). El *lugar* no está exento, más bien materializa estas diferencias a escala cotidiana puesto que es la vida social de las personas expresándose en hábitos, actividades y percepciones (Sabaté, Rodríguez y Díaz, 1995).

En términos espaciales la estructura patriarcal configura una división jerárquica dualista de género que atribuye como esfera de ejercicio masculino el espacio público y al ejercicio femenino el espacio privado (MacDowell, 2000; Sábate, Rodríguez y Díaz, 1995). Estas estructuras rígidas están normalizadas e interiorizadas en una sociedad general predominantemente occidental, pero también se reconoce en sociedades de vena indígena la existencia de un patriarcado pre-colonial o “patriarcado originario ancestral¹⁰” (Cabnal, 2010) como una versión de la opresión de género ejercida por relaciones de poder en donde las mujeres se han visto desfavorecidas históricamente (Paredes, 2013; Cabnal, 2010).

En términos profundos, el patriarcado estructura el campo simbólico de forma fija y disciplinaria, organiza por categorías las interacciones sociales y sexuales (Segato, 2003). Por eso es posible leer desde el campo simbólico esta división jerárquica. En la cultura p’urhépecha hay elementos simbólicos que estructuran subjetivamente las diferencias sexuales y se expresan como parte de la *pindekua* (costumbre) y que se irán presentando a lo largo del texto.

¹⁰“El patriarcado originario ancestral es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas. Este sistema establece su base de opresión desde su filosofía que norma la heterorealidad cosmogónica como mandato, tanto para la vida de las mujeres y hombres y de estos en su relación con el cosmos.” (Cabnal, 2010, p. 14).

Las divisiones espaciales de lo público y lo privado también reproducen la división del trabajo según el género: el privado de la reproducción y el público de la producción (Sabaté, Rodríguez y Díaz, 1995), sobre la cual ha advenido el capitalismo que toma el espacio público como esfera de la producción de valor y explotación y relega la esfera de la reproducción al espacio privado naturalizándolo y subordinándolo a las mujeres (Federici, 2010, 2013) cuando en realidad es en éste donde se producen y reproducen las personas, el medio imprescindible al capitalismo.

En el estudio, se mantiene una sensibilidad a los movimientos que las mujeres *tsinajperi* (curanderas) hacen entre lo privado y lo público, así como las dinámicas de poder presentes en estas dos esferas, a veces cobijadas por elementos culturales como la *pindekua* (costumbre) que resultan en desigualdades ellas. Se toma como un ejercicio ético visibilizar estas prácticas de desigualdad pero principalmente, como corazón de la investigación, se pone la mirada en las trayectorias que las *tsinajperi* siguen para lograr el cuidado de la vida en su amplio sentido: el cuidado propio, el cuidado de los otros y el cuidado comunitario y medio ambiental.

Silvia Federici (2010; 2013) aporta una herramienta crítica para poner en otra perspectiva el trabajo reproductivo y la sujeción de las mujeres a él, sobre todo en la colocación del sistema capitalista como base de la economía mundial. Sostenerlo ha implicado la destrucción de la vida en todas sus formas, destrucción de bosques, ríos, especies animales y vegetales, océanos; pero también en términos sociales y organizativos, la destrucción de la economía de subsistencia llevando a la personas a empleos asalariados y pauperizados.

Económicamente el trabajo reproductivo se volvió invisible al punto de confundirse con una vocación natural de las mujeres (Federici, 2010) sin considerar la larga historias de condiciones de desigualdad que agregaron una condición de dependencia económica, pobreza e invisibilidad como trabajadoras. Sobre todo en el medio rural las mujeres tuvieron que crear estrategias para el sostenimiento de la vida de ellas y sus familias (RedPAR, s/a) al que además se le han agregado actividades productivas que se traducen en jornadas exhaustivas (entre la casa y el trabajo) que traen como consecuencias efectos en el bienestar general de las mujeres provocando malestares emocionales y físicos.

En esta “apropiación universal de la naturaleza” reducida a su utilidad, la postura desde la vida toma fuerza porque tanto los espacios como los cuerpos de las mujeres han sido territorio de despojos (Cruz, 2020) a pesar de ser nosotras las principales “generadoras y regeneradoras de lugares donde se reproduce la vida”¹¹, cuerpo-territorio que se habita, que se vive (Cabnal, 2010).

La mirada desde la vida también cobra relevancia cuando se toma como elemento importante el lenguaje, primero como universo de interpretación y de visión del mundo (Galiner, 2018) que permite aventurarse a postular elementos de interpretación y de construcción de conocimiento, en nuestra propia versión y particularidad (Pavón-Cuéllar, 2013) –el p’urhépecha- que pueda dialogar con otros focos de pensamiento pero sobre todo que expresen los sentidos propios (Rivera, 2010) y que funcionen como herramientas para leer críticamente la aplicación de conceptos inspirados en modelos europeos o estadounidenses distantes de las realidades estudiadas.

La utilización de etnoconceptos como base analítica y de explicación espacio-temporal es un aporte a la singularidad y la expresión de significados propios culturales buscando tener efecto crítico en las ideas hegemónicas occidentales (Rivera, 2010) principalmente en las formas de entender la salud y enfermedad y las terapéuticas. El uso académico de etnoconceptos también apoya a tratar de mirar la otredad, incluso con el uso de metáforas para tratar de dar sentido a aquello que se nos escapa (Lenkersdorf, 2012) por lo que hay que considerar el contexto, el idioma, los significados y las creencias culturales que conforman un entramado socio-espacial del ser p’urhépecha.

El etnoconcepto *tsinajpekua* como sustantivo de “hacer crecer la vida” y las categorías asociadas a ello son el punto de partida para entender la práctica de medicina tradicional en la cosmovisión p’urhépecha como un ejercicio de procuración de la vida. Para hacer crecer una planta es necesario proveer de múltiples factores que holísticamente generan las condiciones para su desenvolvimiento. En esta analogía, “hacer crecer” tiene implicaciones importantes en la forma en que se ve la salud y la

¹¹Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017.

enfermedad en la cultura p'urhépecha pues no parte de la noción de enfermedad o patología, sino de su contrario, la vida y su procuración.

De la misma manera, en contraste a las violencias, el cuidado de la vida es una trinchera que las mujeres batallan en su quehacer cotidiano – a veces sin percibirlo- con implicaciones en diferentes aristas. Por un lado en la reproducción de los saberes heredados por generaciones y como una síntesis compleja de diversos sistemas médicos culturalmente diferentes (González, 2017) que mantienen una fuerte vena indígena, reproduciendo a la par formas de entender a los seres humanos, sus relaciones y el mundo. Por otro, como formas genuinas de organización entre mujeres que modifican las estructuras tradicionales producto de las interacciones con otros actores y por agencia, *agencia femenina*, es decir, como una forma de actuar de las mujeres que va más allá de las prácticas cotidianas y conducen a la transformación de sus condiciones (González, 2018).

Reunidas estas perspectivas, las trayectorias de las mujeres *tsinajperi* (curanderas) no parten de un lugar como centro -como lo sostenía Hagerstrand-, aunque el lugar sí es importante como esferas de construcción mutua; sino de sus narraciones de vida relacionadas con las prácticas de cuidado heredadas a una herencia sanguínea de abuelas, tías y madres, los espacios de transmisión de saberes y las experiencias en el ámbito comunitario; pero también revelan la continuidad de opresiones, desigualdades, e infravaloración del trabajo reproductivo y de cuidado que ha apuntalado con mirada aguda Silvia Federici (2010;2013) en contextos urbanos.

En conjunto conforman trayectorias singulares: cada lugar está conectado con otros lugares, integrándose y tomando una organización. Así, las trayectorias se forman a partir de configuraciones-concatenaciones de espacios hilvanados por los movimientos, las atribuciones simbólicas de los espacios, las condiciones de acceso y la presencia de determinados elementos (especies de plantas y animales) que las mujeres *tsinajperi* (curanderas) por la experiencia y las relaciones con otras mujeres han establecido como rutas. Lograr esta reconstrucción ha implicado la toma de conciencia de los caminos recorridos por cada una de ellas, y a su vez trayendo a la memoria las trayectorias de ancestros y ancestros.

La mirada espacial de la etnoagroforestería nos ayuda a entender las formas de manejo de los espacios al integraren sus análisis la diversidad, agrícola, forestal y cultural (Moreno-Calles, 2016). Así, no perdemos el foco, las mujeres como sujetos que producen espacios sobre todo aquellos cercanos a especies vegetales y animales. Algunos estudios que resaltan los conocimientos etnobotánicos de las mujeres y su vinculación con huertos familiares (Ramírez, 2016; Cabrera, 2006; Cruz, 2016; Cano, 2015) como una estrategia alimentaria familiar doméstica, pero también como un recurso que puede generar capital económico a partir de la venta de ciertas especies y ornamentales comestibles (Cabrera, 2006) o capital social, sobre todo con especies ornamentales.

También se han considerado las unidades familiares, indígenas y tradicionales a pequeña escala por su capacidad de conservación y manejo de especies silvestres, endémicas que tienen importancia biocultural y por tener una larga relación con la naturaleza transmitida por generaciones (Toledo y Bassols, 2014; Alarcón-Cháires, 2009; Moreno-Calles, 2016).

De esta forma, inmersas en un contexto comunitario que por motivos diversos - personales, familiares, voluntarios o involuntarios, conscientes e inconscientes- transitan, se estacionan y permanecen por un período de tiempo (extensión) por lugares les atribuyen significados y los hacen únicos (Mazurek, 2018) en el marco de la procuración de cuidados para la vida reproduciendo a la par la cultura y cosmovisión propias.

Tejer las trayectorias de la medicina tradicional desde cada uno de los hilos e hilanderas implica seguir 1) la trayectoria como trayecto de vida, que se relaciona con el *deber ser* en la vida de las mujeres en su contexto comunitario y con los espacios que han hecho posible la adquisición y desarrollo de conocimientos, saberes y técnicas que conforman las prácticas de cuidado y que en algunos casos decantan en una especialidad; 2) la trayectoria como cúmulo de experiencias y la movilidad que han tenido las mujeres partiendo de la comunidad- vista como unidad- hacia otras direcciones.

El ciclo de vida es considerado como la concatenación de etapas bien definidas en la vida de las personas que se caracterizan por determinados elementos matizados culturalmente y enmarcados en una lectura del tiempo cíclica. En este estudio se han construido cuatro etapas principales por las que comunitariamente transita una mujer y a lo largo de varios mecanismos, se transmite un *corpus* de saberes alrededor del cuidado. En el recorrido por cada etapa también se van hilvanando espacios y lugares donde se desenvuelven actividades cotidianas pero también acontecimientos comunitarios y rituales.

El uso conceptual de la *presencia* atiende al juego dialéctico presencia –ausencia para explicar aspectos que van más allá de la esfera material del espacio y del cuerpo (Lefebvre, 1983). Al atender con este enfoque las relaciones entre las mujeres y los espacios donde se desenvuelven las prácticas de cuidado y curación, contribuye a entender cómo en la producción de espacios conjuntan la acción y práctica cultural (Barja, 2019).

El cuerpo es importante porque aparece como primer territorio, conocido y cuidado (Cabnal, 2010) desde el que se cuida a los otros y otras. La *presencia* del cuerpo material no basta, incluso la ausencia material, la representación tiene efecto en la manera en que se configuran los espacios (Lefebvre, 1983), y las relaciones entre los sujetos. El cuerpo entonces es del terreno de lo simbólico cuando hablamos de representaciones y cuando lo pensamos como punto de partida emancipatorio (Cabnal, 2010) de las luchas para la des-patriarcalización del territorio desde las posturas feministas comunitarias (Gargallo, 2014).

De esta forma, las trayectorias como trayecto de vida y como cúmulo de experiencias que se han construido al interior de la comunidad pero también en contacto con otras comunidades, centros urbanos, instituciones y actores que han generado la movilidad de las mujeres *tsinajpericha* (curanderas) hacia otros puntos geográficos. Estos desplazamientos tienen un movimiento de vuelta, de retorno. Al regresar, las mujeres traen consigo conocimientos afinados, nuevas experiencias, nuevos contactos y reflexiones producto de las interacciones con otras mujeres, hombres y demás actores, y los ponen en práctica con adecuaciones o “al pie de la letra” para experimentar o mejorar en su quehacer al cuidado de la salud al interior de la comunidad.

Estos movimientos y desplazamientos por la comunidad o cerca de ella, entre iguales, pero también en el exterior, van dando rumbo y atributo a las prácticas de cuidado realizadas en la comunidad como medicina tradicional, que no es estática ni homogénea. Más bien desde la colonia, la articulación de raíces culturales distintas – española, africana y mesoamericana- ha tenido como común denominador la síntesis compleja de diferentes sistemas médicos (González, 2017).

Con esta idea, la tradición es un esquema interpretativo, en su forma hermenéutica, es una estructura para comprender el mundo (Thompson, 1988). Además, la tradición como contenido, en este caso conocimientos, prácticas y formas de hacer; tienen un valor y sentido de representación para el grupo social a través del tiempo comúnmente como resaltado de su valor primordial –primigenio- (Herrejón, 1994). Sin embargo, este cuerpo de saberes, prácticas y formas de hacer también son producto de relaciones de transmisión que derivan en legitimación, la tradición también es producto de los cambios, adecuaciones y dinamismos derivados de la transmisión misma con un valor importante como resultado de expresiones basadas en cosmovisiones, prácticas y saberes por la experiencia acumulada (Toledo y Bassols, 2014; Toledo, 2009; Toledo, 2014).

La tradición además tiene una dimensión que mantiene la cohesión y sostén de la identidad (Herrejón, 1994). La *tsinajpekua* (hacer crecer la vida) como práctica tradicional médica en Angahuan se esboza como aquello que dejaron los *tía anapu* (los ancestros) como herencia y se expresa a través de la *surukua* (linaje). Aun cuando la herencia tradicional de las prácticas médicas se ha modificado, adaptado y conformando en un tipo de medicina viva a partir del cúmulo de experiencias, intercambios y movilidad por la inevitable interacción con otras culturas y otros sistemas médicos; mantiene una fuerte vena indígena reconocible en los elementos simbólicos que la conforman.

En esta misma lógica, los saberes tradicionales son resultado de un proceso histórico de acumulación y transmisión de conocimientos y de la experimentación de los pueblos en contextos determinados, éstos han generado una variedad de particularidades que colocan a las comunidades indígenas como reservorios de riqueza biocultural (Toledo y Bassols, 2014). A las mujeres se les vincula con el cuidado de la

salud, naturalizando esta relación e ignorando la larga acumulación de experiencias, condiciones y trabajo necesarios para ello (Zolla y Carrillo, 1998). Cuando es así, son socialmente reconocidas o se mantienen en el anonimato del ámbito doméstico.

Desde la antropología médica, el proceso salud-enfermedad-atención es un proceso social que toma matices culturales pero también se relaciona con las formas de estratificación social por factores político-económicos (Menéndez, 1994) de los cuales derivan diversos sistemas médicos. Eduardo Menéndez (1994) plantea al menos dos formas estratificadas de sistemas médicos: uno hegemónico y varios subalternos. Estos no son aislados, se relacionan de manera compleja. En esta complejidad veremos cómo las mujeres juegan un papel fundamental en el cuidado de la salud de su comunidad, ante la precariedad económica de las familias o la precariedad de la atención en los centros de salud oficiales, incluso ante la falta de sensibilidad o ausencia de personal que hable su idioma materno, estas mujeres son el primer frente de atención.

Las especialistas cubren necesidades de atención de primer nivel pero también aquellos padecimientos de filiación cultural también importantes en el tejido de relaciones sociales que involucran elementos del lugar como animales y plantas. De modo que la medicina tradicional es parte de la amplia biodiversidad creada culturalmente como producto de un proceso largo de intercambio (Boege, 2008), como práctica importante para la reproducción de la vida social y cultural p'urhépecha y como generadora de relaciones entre mujeres, sus formas de organización y la construcción de espacios que favorecen su bienestar, la de sus familias y comunidad.

Nos guían las narraciones de las mujeres por sus espacios de vida, los lugares de trabajo, de residencia, de ocio, por los lugares donde se realizan las relaciones sociales (George, 1974). Un aspecto que no dejamos pasar es la representación de estos espacios, desde el nombrar hasta su reelaboración en narraciones que remiten a la memoria. Veremos pues, las actividades cotidianas y los aconteceres comunitarios, así como en sus espacios delimitados culturalmente a veces materializados o presentes de forma inmaterial en las representaciones de una herencia antigua.

De este modo, en Angahuan el espacio y tiempo en que se practica la medicina tradicional por las mujeres no son abstractos están mediados por objetos, tradiciones,

normas y un saber-hacer, que pasan de una generación a otra a través de la *surukua*(linaje), revelando la solidaridad o interdependencia originaria como rasgo principal de su historicidad. En consecuencia espacio y tiempo dejan de ser categorías *a priori* para tornarse conceptos históricos y culturalmente conformados y susceptibles de retomarse como nociones de análisis en la trayectoria de la medicina tradicional de Angahuan.

Planteamiento metodológico

Durante el trayecto de viaje para llegar a Angahuan se puede apreciar un paisaje de abundantes huertas de aguacate, en algunos puntos, la vista se alarga para apreciar su extensión sobre lo que en algún tiempo fueron bosques de pino-encino. Acercándose al lugar los árboles y los cerros resaltan en el paisaje. Si un viajero va de Uruapan a los Reyes con poco interés, pasará desapercibido por Angahuan dado que lo que se puede apreciar desde la porción de carretera que cruza por ahí no da grandes indicios. Al adentrarse al poblado las sensaciones cambian, el camino guía hacia el centro de la comunidad, ya por esas primeras calles es posible apreciar el caminar apresurado de las mujeres envueltas en sus rebozos y el sonido de múltiples anuncios en el que a la vez forman una particular conjunción. Estar en la comunidad requiere de una sensibilidad y determinación.

Sin desconocer “las costumbres” p’urhépecha comencé mi investigación con grandes retos. Por un lado el idioma, que aunque me he dedicado y apasionado en su estudio, no es suficiente para desenvolverme con naturalidad en Angahuan, bien conocido por tener una variante que dista de otras comunidades de la sierra, además del sonido gutural marcado y velocidad con que se habla.

A pesar de mi raíz e identidad p’urhépecha, de padre p’urhépecha hablante, he crecido en contextos donde el uso del p’urhépecha es común así como sus normas y costumbres. Aunque el *p’orhé* no es mi lengua materna, mi interés de estudiarlo y entenderlo como una ventana a otra forma de estructurar y entender el mundo, es comprometida e incluso placentera. Dedicué dos años a su estudio como segunda lengua en el departamento de idiomas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de

Hidalgo, pero la labor es de toda la vida. Estos estudios e interés me han permitido tener mayor finura en el entendimiento del idioma en sus contextos de uso.

Con todo ello, para las personas de la comunidad representé una mujer *turisi*¹², calificativo que suscitó en un trato desconfiado, sobre todo en los primeros acercamientos a las personas. Poco a poco en la interacción, los retos se convirtieron en fortalezas, usar el idioma p'urhépecha en el saludo, agradecimiento, preguntas o pláticas cortas generó sorpresa en las personas y propició interés sobre mi origen. Mi respuesta originaba más semejanzas que diferencias: *Ji Paracho anapueska, joperu juchiti Tata Cherani Jatsikurhini anapuesti*¹³, mejoró sustancialmente las interacciones y la disposición para hablar de temas de un nivel de intimidad alto o con gran peso cultural.

El estudio se realiza con un fuerte trabajo etnográfico, entendiendo éste como marco interpretativo situado que articula las prácticas y significados de lo que la gente hace y dice hacer (Restrepo, 2016). La permanencia en la comunidad durante un periodo de seis meses que va de octubre de 2019 a marzo 2020 tuvo resultados fructíferos en varios ámbitos. Por un lado, mucho de lo que alimenta la investigación es producto de la interacción cercana con las interlocutoras y sus familias en ámbitos cotidianos y esto no se logra si no es por un involucramiento con la comunidad. Por otro, me permitió documentar dinámicas en diversos escenarios y también conocer los tiempos y las pautas de la vida comunitaria, incluso vivir sus temores y sus alegrías.

Los acercamientos previos al lugar de estudio permitieron establecer vínculos con algunas familias y en particular con la de Juana Bravo Lázaro, quien me recibió en su casa para alojarme durante los seis meses de trabajo de campo. La aproximación que tuve con las mujeres curanderas fue en gran medida posible por el apoyo de Juana quien, siendo *tsinajperi* (terapeuta, prácticamente de medicina tradicional, reconocida por sus prácticas de curación haciendo uso de la herbolaria), ha tejido relaciones de amistad y colaboración con otras curanderas. Por referencia a ella obtuve una apertura a visitas y entrevistas, incluso con aquellas para quienes conversar en español les resulta

¹²Ser *turisi* significa que no se comparten las normas jurídicas, morales y religiosas ligadas al territorio p'urhépecha y por tanto se espera cualquier tipo de comportamiento 'inapropiado' con previa justificación. Incluso hay 'grados' de *turisi*, mientras más extraño a las costumbres y normatividades más *turisi* se es.

¹³Yo soy originaria de Paracho, pero mi papá era originario de Cheranástico.

complicado y que aceptaron tener charlas conmigo pese a las incomodidades que ello podría generarles.

No pude tener mejor acompañamiento. De la mano de Juanita¹⁴(como le llaman sus cercanos) comencé las interacciones con el círculo de mujeres alrededor ella. Seguí sus recomendaciones de visitar a tal o cual *Naná* (señora) de quien ella tenía conocimiento de “saber curar” de tal forma que “la mano” de Juanita tuvo efecto acompañante a lo largo de la investigación. De forma metafórica, Juanita fue la llave que posibilitó la confianza de otras mujeres hacia mí. Con su referencia personal y espacial (vivir en su casa) la realización del trabajo de campo pudo realizarse con gran soltura.

Tuve interacciones con 30 mujeres en diferentes gradientes de intercambio, pero seleccioné a 10 que cumplían con los siguientes criterios: ser reconocidas por la comunidad como especialistas, poseer un saber heredado de abuelas, madres o tías y, haber agregado experiencias acumuladas en su propia trayectoria de vida. Apliqué entrevistas semiestructuradas a estas 10 mujeres utilizando una guía de entrevista dividida en cinco apartados (anexo 1), de éstas se hace un análisis más profundo solo de 4, por ser ellas quienes cumplen a cabalidad con los criterios. La entrevista incluyó: datos generales, uso de medicina tradicional, conocimiento y uso de plantas, espacios de obtención de plantas, conocimiento de especialistas en medicina tradicional, padecimientos atendidos por ese corpus de saberes. Se añadieron aspectos de capacitación e interacción con otros actores en el marco de la medicina tradicional así como el registro y seguimiento de las forma de elaboración de productos.

Las dinámicas internas de la comunidad dieron la pauta para realizar las entrevistas en varios momentos, a veces en un tiempo muy corto debido a las actividades domésticas y de trabajo que las mujeres realizan, sobre todo por las mañanas. Otras con un tiempo prolongado al punto de compartir el desayuno y la comida. Las entrevistas fueron tomadas por las mujeres como “visitas” y “pláticas”, por lo que visité en repetidas ocasiones a una misma mujer cuidando irrumpir lo menos posible en sus actividades, así que la entrevista podría desenvolverse de manera flexible

¹⁴El uso del diminutivo denota culturalmente una expresión de aprecio y/o cariño.

mientras “platicábamos” escogiendo frijoles o seleccionando quelites. Fue de gran apoyo la grabación de estas “pláticas” siempre con el consentimiento previo.

Las “visitas” incluyeron el recorrido por los patios donde cultivaban plantas medicinales, el registro de las especies con los nombres en p’urhépecha y registro fotográfico y se rastreó hasta donde fue posible el lugar dónde consiguen las plantas. Esto me llevó a realizar recorridos por el cerro y la milpa y *terrenos* en compañía de las mujeres entrevistadas. Estos también incluyeron *terrenos* y por las rutas en los cerros. Los registros de plantas se realizaron tomando el nombre conocido por las mujeres, los usos, combinaciones con otras plantas o productos y las ideas o historias relacionadas a ellas cuando las había.

En términos etnográficos fueron muy valiosas las experiencias que resultaron de la convivencia cotidiana, varias noches compartidas al lado del fogón en conversaciones acompañadas con té de *murhiteni* donde las historias y las anécdotas hacían un ir y venir en el tiempo. Excepcionalmente pude colaborar en la preparación de ungüentos, la recolección de plantas y presenciar algunos rituales en el cerro.

Pero la interacción no se limitó a las mujeres, una amplia cantidad de información importante para dar sentido e interpretación de los etnoconceptos utilizados es resultado de la convivencia con personas ancianas, autoridades civiles, niñas y niños, jóvenes y líderes e intelectuales de la comunidad. Fue de especial ayuda la orientación del Sr. Manuel Sosa Lázaro, intelectual reconocido por la comunidad que mostró gran apertura y compromiso con el trabajo de investigación, ofreció libros y material de su biblioteca personal para ser consultados. Él mismo compartió algunas reflexiones sobre el tema, experiencias personales y referencias de personas mayores reconocidas por su labor de curanderas.

La documentación de etnoconceptos no pudo ser posible sin el conocimiento del idioma, las interacciones, el tiempo común en actividades comunitarias y el previo conocimiento y estudio de valores culturales importantes como la *kaxumbekua* (honorabilidad), la *jarhoajperakua* (reciprocidad) y la *pindekua* (costumbre). El diario de campo se convirtió en un acompañante de valiosa utilidad para el registro de los eventos y las formas de vida cotidianas, también los pormenores de los recorridos por el

cerro, los *terrenos* y las milpas; y la movilidad por mercados locales y regionales; también las experiencias y las propias sensaciones y reflexiones. En una libreta de notas que me acompañaba de manera constante pude registrar abundantes palabras en p'urhépecha sobre todo de especies de plantas, su utilización y los espacios en donde son recolectadas así como dibujos a mano alzada de escenas cotidianas.

La organización de un encuentro de medicina tradicional fue motivada por un sentido de reciprocidad con la comunidad y las interlocutoras por las atenciones, y acompañamiento durante mi trabajo de campo. En un sentido etnográfico, su organización permitió poner en la escena dinámicas de organización y relaciones de poder existentes entre las 4 mujeres especialistas. El taller se realizó al final del trabajo de campo, el 17 y 18 de marzo con una invitación general a la comunidad¹⁵. Sofía Díaz Hernández, *j'ilol* (curandera) tzotzil fue la invitada especial para brindar el taller dividido en dos sesiones que incluyeron: cosmovisión en la medicina tradicional mexicana, tratamiento con plantas medicinales y sobadas tradicionales. La organización del evento se dividió –además de mi intervención directa- entre las mujeres especialistas: Juana, Gracia, Verónica y María, este trabajo conjunto también trajo un enriquecimiento y convivencia para ellas debido a los momentos compartidos previos y posteriores al taller, incluso en la organización de un recorrido por el cerro para la recolección de las plantas medicinales que serían utilizadas en el taller.

Sofía, además de ofrecer sus conocimientos y experiencias sobre el uso de plantas, sobadas y tratamientos, compartió también su posición activa en la promoción de la salud comunitaria en todo en su complejidad: el cuidado de la familia, el medio ambiente y las relaciones comunitarias. Este taller generó un movimiento de inquietudes de diferentes sectores, mujeres, algunos jóvenes e incluso personal médico de la clínica. Además, visibilizó el recelo hacia las prácticas de “charlatanería” en torno a la medicina tradicional que se practican en la comunidad y la importancia de la valoración y remuneración del trabajo de las especialistas reconocidas.

Entre las dificultades que se presentaron durante el trabajo destacó una situación de violencia compartida con los habitantes de la comunidad. El martes 7 de enero de

¹⁵Ver cartel de invitación en Anexo 2.

2010, un día después de vivir un ambiente festivo debido a la celebración del encuentro de *kurpitiecha*¹⁶ en la plaza de la comunidad; a través de la campana los pobladores se reunieron en la plaza con motivo de alerta debido a un enfrentamiento armado que arrebató la tranquilidad de los habitantes aquel día. Se organizó una asamblea que resolvió con prontitud amedrentar a las personas de la comunidad vinculadas al grupo criminal, quienes ya habían tenido llamadas de atención constantes para su intervención con estos grupos y exhortarlos a abandonar la comunidad. La amenaza de linchamiento fue interrumpida por la intervención del ejército, quien mitigó la situación deteniendo a las personas culpabilizadas y encarcelándolas, garantizando la salida de dichas personas de la comunidad.

Esta situación generó restricciones de acceso a determinados puntos de los cerros, sobre todo aquellos que implicaban un riesgo por la presencia de estos grupos armados. Para las mujeres curanderas los riesgos de recorrer el cerro por tales amenazas se tradujo en nulas visitas al cerro durante un periodo al menos de dos meses. Alrededor de la primera semana de febrero, por motivo de la realización de un ritual, la comunidad comenzó a recobrar la tranquilidad paulatinamente.

En términos éticos, la información personal que se muestra de las mujeres es utilizada con la autorización de ellas y para fines académicos. Este aspecto queda respaldado por una carta de presentación y solicitud de permiso para realizar la investigación emitida por el Centro de Estudios en Geografía Humana de El Colegio de Michoacán, misma que fue firmada y sellada por el representante de bienes comunales de Angahuan; y que presenté con las autoridades civiles, eclesiásticas y comunitarias para realizar la investigación.

Estructura de la Tesis

El trabajo se estructura en cuatro capítulos. El capítulo 1 nos aproxima al lugar de estudio, un breve recorrido histórico resaltando algunos aspectos prehispánicos presentes en la historia oral los habitantes de la comunidad como elementos que dotan de identidad ligada a un pasado remoto. Se describe la base estructural que sustenta la

¹⁶Es una danza de gran vistosidad representada exclusivamente por hombres en que se enfrentan las “dualidades” (Topete, 2011) en donde se pone en juego el honor y el reconocimiento comunitario.

organización social y festiva de la comunidad y cómo las mujeres están presentes o ausentes en ellas, resaltando su participación en el ámbito festivo y ligadas a espacios religiosos más que a cargos civiles. Además se dedican unas cuartillas a las relaciones de parentesco y la espacialidad para describir las interacciones entre generaciones en un tipo de asentamiento y su relación con la transmisión de conocimientos de medicina tradicional.

En el capítulo 2 se describen los ciclos de vida de las mujeres como una forma de aproximación cultural a sus trayectorias como *tsinajperi* (curanderas). En cada etapa se entretajan espacios indispensables en la transmisión de conocimientos, son principalmente los espacios domésticos donde se procura el cuidado de las mujeres y donde las especialistas desempeñan su labor. Se describen las particularidades de la medicina tradicional p'urhépecha vista como *tsinajpekua* (hacer crecer la vida), los elementos que la componen, el proceso salud-enfermedad-atención p'urhépecha y su relación y distanciamiento con otros sistemas de salud. Por último se caracterizan y describen a las especialistas de la mano de sus historias y trayectorias.

El capítulo 3 nos adentra al espacio p'urhépecha como marco referencial cultural y lingüístico acercándonos a su cosmovisión. Principalmente se describen y caracterizan los espacios relacionados con la medicina tradicional, utilizando los etnoconceptos *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini* que refieren a los patios de la unidad doméstica; la *juata* y la *tarheta*, como universos de transmisión de la medicina tradicional. Resalta la relación entre plantas, mujeres y espacios a partir de movimientos y trayectorias.

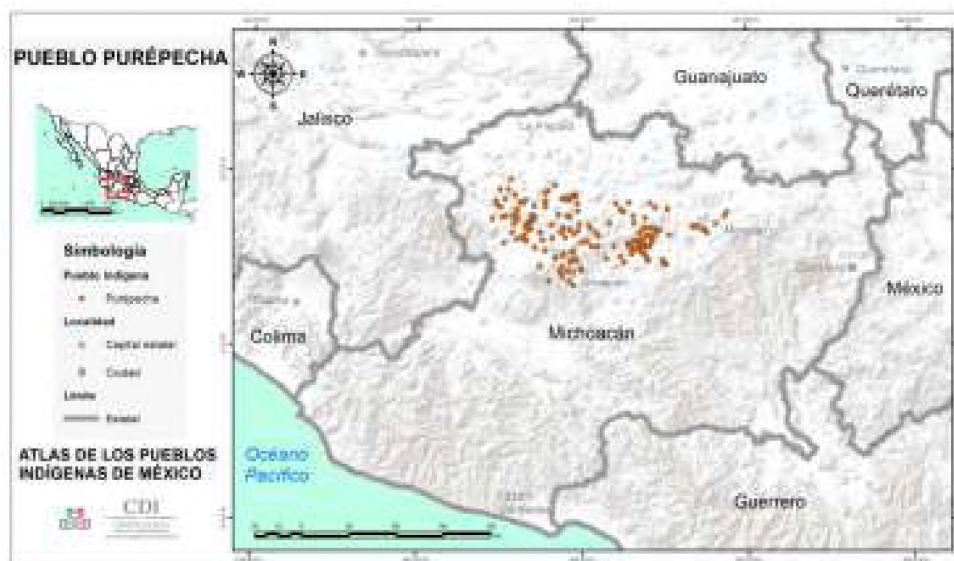
En el capítulo 4 veremos las trayectorias en diferentes niveles. Primero a nivel comunitario las mujeres se mueven por la *juata* (cerro), la *tarheta* (milpa) y los patios: *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini* a partir de la colecta de plantas formando sus propias trayectorias. Luego con relación a otros puntos geográficos, donde las mujeres extienden la trayectoria para proveerse de plantas o productos utilizados en las prácticas curativas. Para finalizar, el grupo “Cardo Santo” une las trayectorias personales de cuatro mujeres *tsinajpericha* (curanderas) y traza su propia trayectoria favoreciendo con la mejora de servicios a la comunidad y funcionando como un grupo de soporte y apoyo entre las integrantes.

CAPÍTULO 1

ANGAHUAN, UNA COMUNIDAD P'URHÉPECHA: HISTORIA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL

Lugar de estudio

La localización de Angahuan es importante en términos geográficos puesto que no solo marca el contexto material y contextual, sino determina la sucesión de eventos sociales y su coexistencia en el que se desenvuelve el tema de investigación. El territorio p'urhépecha, después de la conquista y de las concentraciones y movilizaciones poblacionales, se concentra en la parte noro-central del estado de Michoacán (ver mapa 1), con un aproximado de 60, 000 km² que llaman *P'urhepecherio*¹⁷(Argueta y Castilleja, 2018).



Mapa 1. Distribución de la población p'urhépecha en el Estado de Michoacán. Fuente: Atlas de los pueblos indígenas de México, disponible en: http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=5201

Se divide en regiones apegándose a las características geográficas que va de los 1600 m.s.n.m. y los 2600 m.s.n.m. y que comienza con una cañada, parte de ciénega,

¹⁷Denominación hecha por el grupo de intelectuales que se autodenominan “Grupo p'urhépecha de Etnolingüistas” como forma pertinente para llamar al territorio habitado por los purépechas.

lago y montaña. Es precisamente siguiendo estas características geográficas que se denomina en el idioma p'urhépecha como: *Japundarhu isi* (por el lago), *Juatarhu isi* (por la montaña), *Eraxamani* (en la parte plana, donde se alcanza a ver) y *Tsakapurhu* (en las piedras). La llamada sierra p'urhépecha o *Juatarhu isi* (por la montaña) comprende municipios como Cherán, Paracho, Nahuatzen y Uruapan que funcionan como centros administrativos que concentran los bienes y servicios, pero sobre todo son puntos de intercambio comercial y cultural.

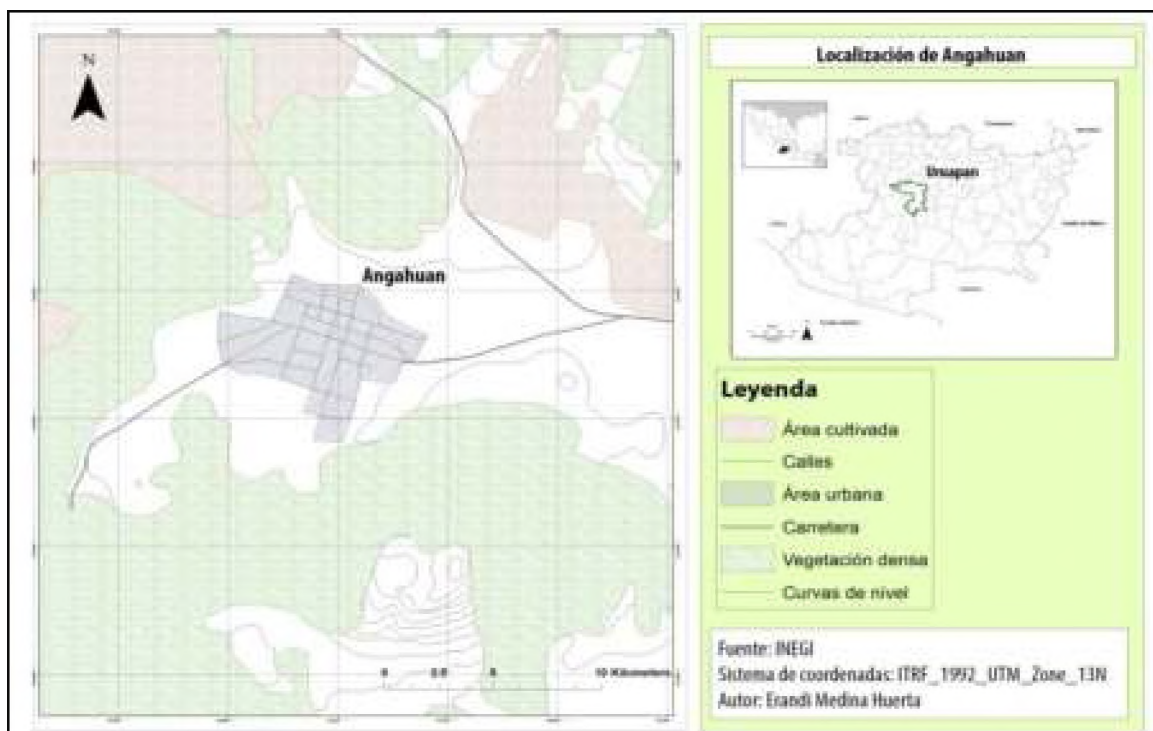
Las pequeñas comunidades dispersas entre las montañas de la sierra resaltan por mantener con fervor la realización de fiestas y prácticas basadas en creencias particulares, perseverando el uso del p'urhépecha como primera lengua. Mantienen intercambios con los centros administrativos pero también procuran una cierta distancia de ellos principalmente en el cuidado de sus propias formas de organización y gobierno, en especial con la procuración de autonomía de los pueblos por la libre determinación apelando al pluralismo jurídico y político (Aragón, 2019). Este conjunto de elementos marca una unidad social y cultural expresadas en frases como *juchari uinapikua* que representa “nuestra fortaleza”, como recordatorio a la familiaridad de los pueblos p'urhépecha de la sierra con una identidad ligada al territorio ya sea al interior de la comunidad frente a otra – en caso de conflictos¹⁸- o cuando hay amenazas de otros grupos culturales, políticos y organizaciones.

Las comunidades serranas, por la cercanía a los cerros generaron como principal vocación el aprovechamiento forestal (West, 2013) para la satisfacción de necesidades internas pero también para la explotación para la comercialización de los derivados forestales. Desde los años de conquista, las comunidades serranas atraían a los visitantes (Martínez, 1824) como centros importantes de riqueza forestal que debía ser registrada y explotada.

Angahuan es una de esas comunidades serranas que destaca por el vínculo con el cerro y los árboles. El topónimo de Angahuan tiene una diversidad de posibles

¹⁸ Que son recurrentes y de larga data.

significados y posturas que dificultan el consenso¹⁹, aquí se adopta la raíz *anhari-* que refiere a un “lugar después de la pendiente” puesto que coincide con las denominaciones que relatan personas mayores de la comunidad entrevistadas durante el trabajo de campo. Además, esta referencia resalta la posición geográfica del asentamiento “después de la pendiente” quizá por las observaciones de los habitantes.



Mapa 2. Ubicación de la comunidad de Angahuan, Michoacán. Elaboración propia.

Angahuan se adhiere administrativamente al municipio de Uruapan, a 32 kilómetros de ella. Se encuentra a 2450 m.s.n.m. en un terreno accidentado por ser parte del eje volcánico transversal, de ahí su intensa actividad sísmica. Está rodeada de cerros que son parte de un sistema montañoso cubierto por especies arbóreas como oyamel, pino y encino. El tipo de suelo andosol es conocido en la comunidad como *charanda*, en

¹⁹En el estatuto comunal (2013) elaborado por integrantes de la propia comunidad se reconocen cuatro versiones que son consideradas como aproximaciones: 1) *anhari*: lugar después de la pendiente. 2) *anhanheran*: lugar bajo en relación a su alrededor. 3) *antankuani*: lugar donde lo alcanzaron. 3) *anhahuani*: refiriéndose a “no son muchos”. En una aproximación propia a la descomposición en morfemas de la palabra tenemos el vocable *a-* que refiere Foster (p. 183) al centro de cualquier objeto, y el vocable *anha-* como referencia a algo que está erguido, parado (Monzón, 2004, p. 429). En conjunto hacen referencia a su posición espacial “erguido en el centro”. Las referencias orales enuncian *anharinchini* “cuesta arriba” como otra acepción en la variante local del p’urhêpecha. Siguiendo las referencias orales, algunas persona de la comunidad refieren que más bien el vocable está relacionado con *arhagani*, comer, alusión reforzada por la costumbre de compartir abundante comida en fiestas y convivencias.

dos vertientes: amarillenta y negra. Además por la erupción del volcán *parhikutini* es abundante la cantidad de arena y grava en terrenos cercanos a la comunidad.

Por la amplitud latitudinal de Angahuan que va de 2000 a 3280 m.s.n.m y se divide en dos condiciones climáticas: 1) mayor a 2700 m.s.n.m. tiene un clima C (E) (w2) (w), que corresponde al semifrío subhúmedo con lluvias en verano y con precipitación invernal menor a 5%. Tiene una temperatura media anual de 14 y 16 ° C con frecuentes granizadas entre 4 a 6 días anuales y heladas de 60 a 80 días con precipitación media anual de 1500 mm; 2) menor a 2700 m.s.n.m. tiene un clima C(w2) (w) correspondiente al templado subhúmedo con precipitación invernal menor a 5%. La temperatura media anual de esta zona es de 12 a 14° C, de 2 a 4 días al año con granizadas, precipitación media anual de 12000 mm y frecuencia de heladas de 40 a 60 días al año (Arias *et al*, 2004).

Con un total de población para el 2010 de 5,773 habitantes que hablan el idioma p'urhépecha en un 90 %, esto es 5, 302 personas. De acuerdo con los datos del INEGI, Angahuan tiene un índice alto de marginación, el 26 % de la población de 15 años y más es analfabeta, cuenta con servicios de educación básica, y una clínica de salud rural que cubre atenciones básicas. De la población total, 3,058 son mujeres y 2,715 son hombres. El índice de masculinidad del 88.78 %, es decir, por cada 100 mujeres hay 88 hombres. Esto quizá se deba al alto porcentaje de migración de hombres hacia Estados Unidos o a ciudades donde la remuneración y la oferta de empleo son mayores. Hasta el censo de 2010 son 1666 mujeres, 1593 entre 15 y 49 años y 180 mujeres mayores de 60 años.

Angahuan tiene una tasa de crecimiento promedio anual²⁰ del 0.02 %, es decir, pasó de 4, 739 habitantes en el año 2000 a 5, 773 habitantes en 2010, de los cuales 3,058 son mujeres y 2,715 son hombres. La proyección para 2030 de seguir esta tendencia sería de 8,480 habitantes.

²⁰Elaboración propia de acuerdo a datos del INEGI de 2010.

Antecedentes históricos del lugar de estudio

La existencia prehispánica de Angahuan se sustenta en argumentaciones culturales y arqueológicas evocadas por las personas ancianas de la propia comunidad. En la tradición oral se relata un origen mitológico relacionado con los los *kutsikua jarhákucha*²¹, “orejas partidas o perforadas” a quienes se les atribuye la construcción de *iakatas*²² y que abandonaron el poblado frente a la *jaka'kukua* (evangelización) (Soto, 1982). Los testimonios materiales de la presencia prehispánica de población en el lugar son avalados por el trabajo arqueológico realizado por Olmos (2004; 2017), sobre todo su estudio especializado del *k'uilichi ch'anakua* (juego de los ‘palitos que suenan’) juego prehispánico practicado en la comunidad principalmente el 14 de agosto o ‘Día de la Asunción’ entre cargueros.

En los alrededores de la comunidad se han encontrado tres piedras con grabados del tablero del juego²³ y se han resguardado piezas arqueológicas que están en evaluación por el INAH y formarán parte del museo comunitario²⁴, además del resguardo de figuras monolíticas o *taresi* que forman parte de los rituales anuales comunitarios. Estas piezas tienen funciones sociales y rituales vivas en la actualidad, resguardadas en sus hogares por sus cuidadores quienes las usan para “pedir por la lluvia” en la transición de época de secas y las lluvias (entre mayo y junio). Los *taresi* tienen una relevancia en la mitología p'urhé como lo señala Corona (1986) a quienes incluso los denomina como dioses principales de los antiguos pobladores de Michoacán.

Antonio de Carvajal siguiendo las órdenes de Hernán Cortés realizó una serie de visitas a Michoacán para recopilar información para avizorar el reparto de encomiendas. Se tiene registro de una visita el 23 de diciembre de 1523 a un pueblo llamado *Anguagua* que por aproximación lingüística se deduce que es el actual Angahuan (Espejel, 2011). Para entonces *Anguagua* estaba sujeto a Uruapan y se reconoce como

²¹Eran gigantes fuertes con capacidad de recorrer grandes distancias y con particular atributo de tener un fino oído para reconocer ruidos lejanos (Soto, 1982).

²²Montículos de piedra que formaban pirámides. *Iakata*, significa “algo que está colocado, encimado, de forma erguida”.

²³Comunicación personal con Manuel Sosa Lázaro.

²⁴Museo que lleva el nombre: “*kutsikua jarhákucha*” y que ha recibido apoyo del programa PACMyC, de la Secretaría de Cultura para su consolidación.

pueblo en el que se registran 55 españoles y 10 *calpixque*²⁵ (Monzón y Roth-Seneff, 2016).

La fundación de Angahuan se atribuye a Jacobo Daciano, de la orden Franciscana encomendado al Hospital de Tarecuato (González, 2006). Robert Ricard (2002) argumenta que la construcción de hospitales e iglesias fue una de las creaciones más originales e ingeniosas para la inserción del cristianismo en la vida cotidiana de los nativos puesto que hombres y mujeres tomaban roles de forma obligatoria para dedicarlas al trabajo en su interior como forma de “sacrificios por el bien de la comunidad”. Es bien sabido que los hospitales también servían como alberges de viajeros y sobre todo puntos de recaudación de diezmo. Económicamente los hospitales tuvieron una gran importancia porque lograron mantener una serie de actividades sociales y estructurales españolas y sobre todo fueron centros de tributación (Viqueira, 2002).

La fundación de la iglesia hospital de Angahuan se enmarca en las acciones que tuvo la orden franciscana que llegó en 1533 a Uruapan (Sigaut, 2011). La construcción de la capilla del hospital llamada *Iurhixo*²⁶ tiene una inscripción al interior que la fecha a 1570, posterior a la edificación de la *uatapera* de Uruapan en 1564 por Fray Juan de San Miguel. Ambas edificaciones tuvieron una función importante, no solo administrativa, sino como espacios de atención para los viajeros brindando hospedaje, alimentación y también atención de salud.

La división en cabeceras y curatos dispuesta por Vasco de Quiroga para una mejor administración estableció una relación jerárquica entre los lugares principales que en aquel momento eran Tzirosto, Tarecuato y Uruapan. Así, por la distribución territorial de los centros principales de la encomienda de aquel tiempo la iglesia hospital de Angahuan fue construida como ‘iglesia visita’ por estar ubicada en un punto medio entre los centros urbanos importantes de la época (Rhode, 1946).

La iglesia de la *uatapera*, la iglesia de Zacán y la iglesia de Angahuan mantienen una relación arquitectónica. Su inspiración obedece a las influencias árabes en la

²⁵Hace referencia a los caciques locales.

²⁶La casa de la virgen, en idioma p’urhépecha se refiere a “la casa de la que sangra”.

arquitectura española y que adquirió elementos en manos de los habitantes del antiguo Michoacán por “el vicio indígena de llenar los espacios vacíos con elementos a veces caprichosos” como declara Rhode (1946, p. 16). El alfiz de estilo mudéjar de iglesia de Santiago en Angahuan ha representado gran interés de historiadores del arte y arquitectos (Sigaut, 2011; Bedolla et al., 2014, Ortiz, 2010) resaltando la expresión material de influencias árabes en el “nuevo mundo”.

Angahuan aparece en documentos del siglo XVI como perteneciente a la jurisprudencia de Zirosto que en aquel momento era cabecera también de Zacán, Parangaricutiro, Tingambato, Apo, Nurío, Charapan, Taretan, entre otros. Para el periodo de 1505-1508 la cabecera de Zirosto se disolvió, y Angahuan formó parte de la administración de San Juan Parangaricutiro (Sigaut, 2011).

La implementación del gobierno español a través de las congregaciones significó asegurar una unidad política, territorial, económica y administrativa. El patrón de asentamiento nucleado característico de las congregaciones puede observarse hasta hoy en Angahuan donde la iglesia hospital fue “el corazón” de la nueva organización (Castro, 2004). En la actualidad se observa la iglesia hospital (3) y la capilla conocida como *iurhixo* (4), la cruz del “calvario” (6), la escuela (5) y la jefatura de tenencia (1) marcando centralidad desde donde parten las calles principales y también referentes para la división en barrios.

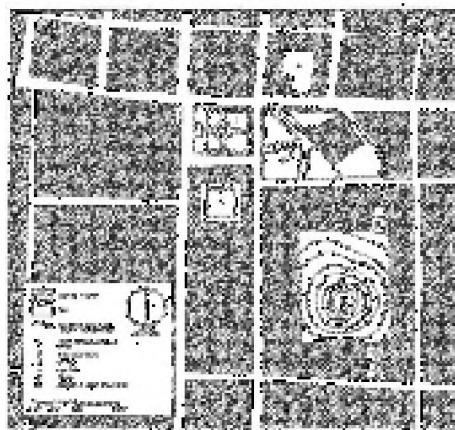


Imagen 1. Plano del patrón de asentamiento de Angahuan. Muestra la distribución del poblado Fuente: Box-Wagner Collection por Brian Land, Universidad de Texas, en Wagner, L., Box, H., Kline, S. (2013). Ancient origins of the Mexican plaza. Austin, Texas: Universidad de Texas.

Para finales del siglo XVIII hay registro de una visita a Angahuan descrito como un caserío de “chozas de madera o de piedra y lodo, colocados sin simetría en solares donde hay manzanos y duraznos” (Bravo, 1960, p. 90). Las construcciones de madera con techos de tejamanil llamadas trojes es una característica que resaltó en Angahuan, las personas no tenían otra labor más que aquella que les daba el cerro con abundancia de pinos y encinos. En 1822 se registran 217 personas en el documento histórico “Análisis Estadístico de la Provincia de Michoacán” donde adicionalmente se relata como una labor importante el labrado de tejamanil en ausencia de otro tipo de actividad comercial. Se dice “Pueblo de indios del Partido de Uruapan, del que dista ocho leguas hacia el oeste, en lo más profundo de la sierra. Por lo mismo es un temperamento frio y produce manzana, capulín y tejocote” (Martínez, 1824, p. 205).

Damos un salto a la Revolución; movimiento social y político que afecto la vida de las comunidades p’urhépecha en gradientes particulares. Valente Soto (1982) relata cómo la gente se dispersó entre las montañas debido a las constantes presiones para unirse a las fuerzas rebeldes seguidoras de Madero, mientras que quienes contaban con la posibilidad de emigrar lo hacían a los poblados cercanos o a Uruapan. Las personas que se quedaron en la comunidad debían enfrentar un panorama difícil, en un clima social y político que poco favorecía a las comunidades alejadas, que tuvieron que buscar estrategias para sobrevivir. Al respecto José María Soto, en comunicación personal con Valente Soto:

Sufrieron mucho por la escasez de alimentos, pues ya no podían cultivar sus tierras, pero gracias al conocimiento de la naturaleza, lograron sobrevivir alimentándose de frutas, raíces, quelites, hongos, animales silvestres, etc. Solo algunos se atrevían a volver al pueblo a ver sus casas, algunos vivían en el pueblo a escondidas (Soto, 1982, p. 49).

Por la ausencia aparente de población en la época revolucionaria las comunidades vecinas pretendieron adueñarse de terrenos aprovechando la situación por lo que los conflictos por la tierra no faltaron (Soto, 1982). La clave para la sobrevivencia en esta época fue el conocimiento y la habilidad para vivir de los recursos que genera el cerro, y estos debieron ser muy ricos y diversos para sostener la alimentación de los pobladores.

El hecho natural e histórico que marcó profundamente a Angahuan es sin duda la explosión del Parícutín el 20 de Febrero de 1943, el volcán que el mundo vio nacer. De 1943 a 1949 hubo cuatro etapas de explosión del volcán en las que terrenos de cultivo, bosque y vivienda quedaron sepultados por los flujos de lava que cubrieron un área de 18.5 km² (Corona, 2018).

Además de los drásticos cambios que hubo en el paisaje, el desastre y el infortunio vivido por los pobladores de las comunidades aledañas al valle de *Parikutini* marcaron sus vidas pues los poblados comenzaron un éxodo, sin tierra y sin saber otra actividad más que la labranza y la agricultura. El gobierno proporcionó poca asistencia ofreciendo el Programa Bracero que generó más bien tensiones entre las familias por el distanciamiento en condiciones tan críticas (Nolan, 1974). En Angahuan “las familias dejaron sus casas y se fueron al cerro, de vez en cuando bajaban para barrer el techo porque si no se caía por la ceniza, era un tiempo muy feo decía mi abuela”²⁷. El regreso al cerro representó la única manera de subsistir en esta etapa crítica, sobre todo para las familias que no tenían la posibilidad de desplazarse a otros pueblos. El cerro y sus medios fueron imprescindibles.

Para 1945 las comunidades de la sierra tenían un vínculo con los centros urbanos, principalmente Uruapan, donde el municipio expedía recibos de compra de madera para construcción, además de brea y aguarrás. Al paso del tiempo Angahuan se fue perfilando en la construcción de cajas de embalaje centralizadas en la tierra caliente para el transporte de limón (Espín, 1987).

Para los años ochenta del siglo XX el poder estatal dirigía sus esfuerzos en un proyecto concreto de desarrollo basado en núcleos ecológicos aprovechando su potencial económico. Los tres nichos ecológicos definidos en el estado de Michoacán son: el de temperatura fría, templada y caliente. El aprovechamiento de la madera que se producía en la sierra era uno de los ejes principales, a la par, una nueva racionalidad mercantil comenzaba a tomar fuerza, la producción de aguacate (Espín, 1987).

²⁷Elvia Bravo en comunicación personal.

En una época contemporánea, el conflicto relatado por Roth y Sosa (2003) sobre la astilladora comunal de Angahuan es producto de las políticas implementadas por Salinas de Gortari (1988-1994) en la promoción de proyectos para el desarrollo comunal como un mecanismo para preparar el terreno al Tratado de Libre Comercio. A la par era necesario garantizar un flujo de intercambio con los centros de control comercial importantes, en este caso Los Reyes y Uruapan por lo que la apertura de la carretera Reyes-Uruapan en 1989 provocó la modificación de las trayectorias comunitarias, en lo relativo a cuestiones de comercio, asistencia a servicios de salud, de transporte, bancarias y de educación.

Organización social

La comunidad se entiende desde una perspectiva dinámica, es decir, se considera que aquella se reestructura continuamente pero a la vez mantiene una constante, un orden social que pone en el centro la unidad cultural por encima de la individual, aunque este último sea, incluso, estimado como elemento ideológico o como modelo que posibilita la acción colectiva y que no es ajena a los cambios de una sociedad mayor (Zárate, 2009), desde una perspectiva clásica pero considerando los aspectos cambiantes propios del devenir histórico.

Para Maya Pérez (2009), los principios que han permitido la continuidad de elementos indígenas en los pueblos son lo que ella considera como *pilares de la comunidad* y que son cuatro: 1) la tierra comunal, 2) el poder comunal, 3) el trabajo comunal y 4) el espacio de la fiesta. Incluso estos *pilares* han servido para recientes reivindicaciones que ponen a la comunidad como sujeto colectivo con derechos propios (Aragón, 2019; Castellanos, 2017; Santillán, 2018).

Algunos de los *pilares* que propone Pérez (2009) tienen su correspondencia en la propia identidad p'urhépecha a partir de las denominaciones *P'urhepecherio* (lugar donde viven los p'urhépecha) (Argueta y Castilleja, 2018), *jurámukua* (gobierno comunal), y *ánchikuarhikua* (trabajo comunitario) (Felipe, 2017). De forma no menos importante están los valores de *jakajkukua* y *kaxumbekua* como valoraciones de las comunidades purépecha modernas. En este sentido, la recuperación del pasado sea en el nivel real o imaginario a través de historias o mitos de fundación; lo importante es

recuperar elementos para proyectar hacia el futuro la existencia de la comunidad (Zárate, 2009). El logo de la comunidad representa en símbolos los elementos que dan identidad.

Las reglas que sostienen la forma de vida comunal, en términos normativos y morales no están escritas, pero son firmes, transmitidas de forma oral a través de las generaciones a partir de consejos, historias, dichos y creencias compartidas. Entendemos la organización social como “la objetivación de los modelos organizativos culturales significativos que el grupo ha ido haciendo como suyos a través de un largo proceso histórico” (Zárate, 2001, p. 109). Como herederas de la colonia, las comunidades p’urhépecha mantienen una organización por barrios, una forma de distribución en el espacio a través del cual se tiene vínculo pero también acceso al poder y a la vida social.

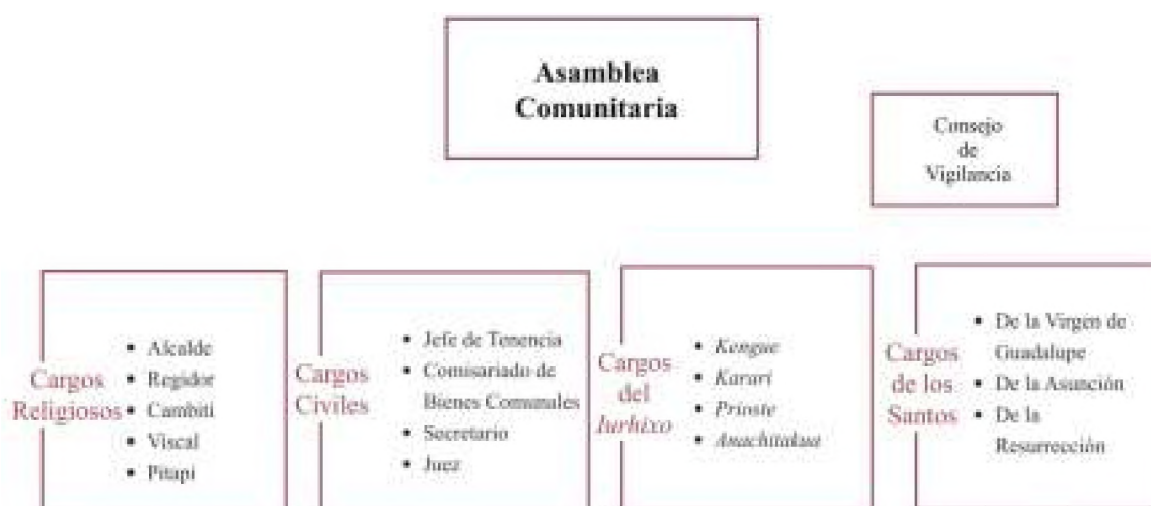
En Angahuan hay dos sistemas de clasificación barrial, uno obedece a una organización comunitaria donde hay dos barrios: de arriba y de abajo. La organización religiosa divide a la comunidad en siete barrios dedicados a los santos: San Miguel, San Juan, La Capilla, Santiaguito, el Calvario, San José y Guadalupe. La primera división barrial se organiza para la celebración de la danza de los *kurpites* (los que se encuentran) en el mes de enero, y se convierte en un verdadero campo de batalla de baile para conseguir el primer lugar, es al parecer un momento importante en el que se pone en juego el honor de las familias que por herencia destacan como danzantes, y se esfuerzan por mantener el linaje y el honor del barrio. La segunda división barrial se organiza para la celebración de la fiesta patronal de Santo Santiago el 25 de Julio, y otras fiestas religiosas a lo largo del año a las que se da mucha importancia a los preparativos en donde se pone en juego diversos roles.

El sistema de cargos se divide en cuatro grupos: los cargos civiles, los cargos religiosos, cargos del *iurhixó* y cargos de los Santos (Imagen 2). En su mayoría, los cargos civiles son exclusivos para hombres. La participación de las mujeres en cargos civiles es restringida, sin embargo, en el estatuto comunal actualizado al 2013 se establece una “Unidad Agrícola Industrial para la mujer” con figura física en la “Casa de las artesanías”. Su administración estipula que debe ser a cargo de un comité conformado por mujeres y en efecto, esta organización funciona de esta manera.

En el ámbito religioso el matrimonio es la base de la representatividad de los cargos. El matrimonio católico brinda la posibilidad de aspirar a ser *cargueros* de Santos, organizar una fiesta patronal o recibir una imagen en casa. El matrimonio condiciona la posibilidad de obtener prestigio social en la comunidad e impacta en todas las relaciones sociales por lo que *el casamiento* (Márquez, 1986) es un ritual de alta expresión de la *pindekua* (*el* *costumbre*) consolidando alianzas entre familias y requicito indispensable para aspirar a cargos civiles. La participación de las mujeres en los cargos se restringe a los cargos de los Santos, y como se ha visto lo hace en pareja.

Al parecer las mujeres alrededor de los preparativos para el *Corpus Christi* las mujeres tenían un cargo importante en el *Iurhixo*. La encargada y sus familias vivían en el lugar durante una semana, al llegar la fecha del Corpus, salían las mujeres y sus esposos a bailar la danza del *Toru*. Dicha danza es de amplia estima e incluso parte de las representaciones identitarias del lugar, se representa en motivos artesanales hechas por mujeres a partir de muñecos de trapo, en bordados de delantales y en la celebración de un ritual de agua en el cerro de *Turutsikua*. Sin embargo, en este contexto de celebración la danza está en desuso. Un motivo posible de ello fue la apertura de un colegio en las instalaciones del *Iurhixo* atendido por Misioneras Marianas, que también se hospedan en el lugar, el espacio tomó una dinámica distinta, desplazando las celebraciones comunitarias realizadas ahí.

Imagen 2. Sistema de cargos en Angahuan, Michoacán.



Basado en Martínez-Rivera (2014), elaboración propia.

La elección de los cargos civiles está sujeta a la asamblea comunitaria conformada por los comuneros activos. La organización está a cargo de las autoridades civiles en curso. Cada barrio postula a una persona, y se vota durante la asamblea. El prestigio de los cargos es el motor de la vida social comunitaria, la toma de decisiones está sujeta a la asamblea tanto en convocatorias planeadas como en contingencias que afectan a la comunidad. En los últimos años, ha habido modificaciones por una serie de eventos violentos en los que la representación del jefe de tenencia y las presiones por alianzas con los grupos criminales han generado situaciones de lucha de poder al interior de la comunidad a tal punto que asumir un cargo civil se ha perfilado como una situación de vulnerabilidad y riesgo.

Otra forma de organización comunitaria es el nombramiento de “Cabos” que consiste en una selección por zonas de la comunidad de 80 a 90 “jefes de familia” que serán encargados de la organización de las personas que asistirán a los trabajos de “faena” o lo que se conoce como *anchikuarhikua* o trabajo comunitario (Soto, 1982). Esta forma de organización muestra una hibridación entre la estructura colonial y las consideraciones p'urhépecha del trabajo. El cabo tiene relación con las autoridades, jefe de tenencia o jefe de bienes comunales para organizar las labores.

Los trabajos comunitarios van desde arreglar los caminos, vigilancia de la comunidad, arreglar desperfectos de la iglesia, cortar un árbol para la construcción de bancas para la iglesia o la escuela. Mientras los hombres realizan estos trabajos, las mujeres con su propia organización también trabajan en el ámbito doméstico para proveer alimentos cuando las labores están terminadas. Son parte de las costumbres que así se haga. En la actualidad esta forma de organización persiste aunque con algunas modificaciones. La formación de grupos, cooperativas, comuneros, comités en el ámbito turístico toman fuerza como líderes con amplia participación en las decisiones de la comunidad. Además, el éxodo de personas para el trabajo jornalero en huertas de aguacate en las poblaciones circundantes va modificando y desgastando la participación de las nuevas generaciones en los cargos civiles o religiosos, el apego al territorio y al trabajo comunitario.

La participación en la organización de las fiestas es un mecanismo que permite la movilidad social (Jacinto, 1980) a través del reconocimiento y el prestigio. Los

cargos los toma una persona que cumple con ciertos requisitos, éstos implícitos en las relaciones sociales y la transmisión de generación en generación. El sistema de cargos no está alejado del hilo que se entreteje en las relaciones sociales en las comunidades p'urhépecha, la *pindekua* o mejor conocido por *el costumbre*.

Cumplir con *el costumbre* a veces se vincula con el cumplimiento de la voluntad divina (Zárate, 2001) tanto mujeres como hombres en algún momento de su vida son partícipes de algún ritual, cargo o ayudanzas que contribuya al cumplimiento de la *pindekua* (*el costumbre*). El matrimonio es el requicito imprescindible para la toma de cargos religiosos y civiles de mayor responsabilidad, la acumulación y buen desempeño en los cargos otorga prestigio y autoridad comunitaria. Al paso de los años en simultáneo al ciclo de vida y en el cumplimiento de todos los cargos religiosos el matrimonio adquieren un estatus de respeto y llegan a ser *Naná Kutsimincha* y *Tatá T'arhepencha*, en conjunto con todas y todos con esta misma posición, son consultados año con año en la elección de las personas que tomaran los cargos religiosos.

Durante un ciclo anual hay un abanico de festividades que movilizan a toda la comunidad, las personas asumen y realizan las actividades que corresponden según parentesco, vecindad, amistad o por ser parte de la comunidad. Una serie de preparativos se orquestan donde mujeres y hombres, jóvenes, niñas y niños realizan actividades poniendo en juego una serie de responsabilidades y *ayudanzas* para el cabal cumplimiento de los *compromisos*.

Durante el periodo de octubre a marzo de 2019, se registraron 12 festividades, las más representativas son la *K'ejsitakua* (ofrenda / día de muertos), los *levantamientos* junto a la danza de los *kurpites* (los que se encuentran) y el ritual llamado *ambonantskua* (la limpieza) realizado en el cerro de *Turutsikua* alrededor de un ojo de agua.

La vida ritual en Angahuan es diversa con una conjunción de creencias cotólicas-religiosas y una vena fuerte de espiritualidad vinculada a la naturaleza, entretejida por la historia de sincretismo. Aquellas que se expresa en ceremonias asociadas al cerro por lo que la espiritualidad y lo sagrado se vinculan con la naturaleza (Escobar, 2007) aunque en un sincretismo con las creencias católicas. Las fiestas están acompañadas de música,

danza, comida y ornamentos representativos que se asocian a la estación del año y la presencia de flora local.

Cuadro 1. Festividades de registradas en Angahuan de Octubre a Marzo

Número	Fecha	Festividad o práctica religiosa
1	26 de octubre	Boda
2	2 de Noviembre	<i>K'ejsitakua</i> (ofrenda /día de muertos)
3	8 de noviembre	Peregrinación: Virgen del Rosario
4	12 de diciembre	Día de la virgen de Guadalupe
5	25 de diciembre	Navidad
6	6 de enero	Nacimientos del Niño Dios Levantamientos <i>Danza de los K'urpites</i> (los que se encuentran)
7	2 de febrero	Día de la Candelaria Bendición de las semillas
8	9 de febrero	<i>Ambonantskua</i> (Limpieza, limpia) Ritual de limpieza del ojo de agua
9	25 de febrero	<i>Ch'anaskua</i> ("El juego", carnaval) Carnaval
10	22 de febrero	Misa en la ermita de la virgen de la Esperanza
11	6 de marzo	<i>Uanopikua Kuaresima</i> (recorrido de cuaresma) Primera Procesión de Semana Santa a cargo de la cuaresma.
12	19 de marzo	Día de San José

La organización para cada una de ellas obedece a las relaciones familiares para el caso de las bodas, la *ketsitakua* (la ofrenda de día de muertos), los levantamientos y la *ambonantskua* (ritual de limpieza de ojo de agua) debido a los roles que por *pindekua* (*el costumbre*) se atribuyen a cada ocasión. Las fiestas colectivas más destacadas son el día de la virgen de Guadalupe, las peregrinaciones, la danza de los *kurpites* (los que se encuentran), el día de la Candelaria y el Carnaval, para entonces la comunidad se moviliza y participa de la elaboración de alimentos en casa de los cargueros, lleva botellas de alcohol o aguardiente como presentes y echa a andar la *jarhoajperakua* (reciprocidad) a través de ayudas en especie, dinero en efectivo o trabajo.

Parentesco y espacialidad

El origen mítico está presente en las etnias indígenas en una diversidad de expresiones vinculadas en su mayoría a la naturaleza, elemento imprescindible en las presentaciones sobre la fundación del mundo (Galinier, 2018) a veces también vinculando a los seres humano con parientes comunes de tiempos remotos a quienes con frecuencia se les ve como deidades.

Los pobladores actuales de Angahuan se vinculan a ancestros antiguos de origen mítico asociados a los cerros, espacio heterogéneo y simbólico por excelencia. Esta vinculación de parentesco sustenta la legitimidad de habitar el territorio actual. Las personas más longevas en narraciones coinciden en que los *tua anapu* (los ancestros de un pasado remoto) eran los antiguos *kutsikua jarhákucha*, “orejas partidas o perforadas”, seres de gran altura y con una agudeza sensorial para los sonidos.

Los “orejas partidas” también contribuyen a la construcción de una identidad colectiva reforzada por la idea de un origen común formando así una red amplia de parentesco, que en términos sociales, establece fronteras entre el nosotros y los demás, aunque al interior de estas también se forme una diversidad de identidades particulares (Warman, 2003). La organización social de la sociedad p'urhépecha se basa en un conjunto de valoraciones normativas y morales²⁸ que forman una matriz cultural, la *surukua* (linaje) es una de ellas. Esta es entendida como linaje o “prolongación” haciendo alusión a una planta que ramifica y con ello logra una larga extensión –del tipo enredadera– es decir, “que tiene guías cuyas ramas se extienden prolongadamente” (Franco, 1994, p. 213).

La *surukua* (linaje) opera como una “identidad étnica primaria” (Warman, 2003) pero también como principio de organización socio-espacial, principalmente en el siglo XVI y quizá más profundamente en la época prehispánica en la búsqueda de alianzas (Castro, 2004).

²⁸ Entre ellas está la *kaxumbekua* (honorabilidad), la *jakajkukua* (la creencia) y la *ánchikuarhikua* (el trabajo colectivo).

De lo que se sabe, durante la colonización, las reducciones y congregaciones representaron un nuevo orden y un naciente sistema político. Castro (2004) le llama “territorialización de las relaciones sociales” puesto que la posesión de tierra se configura como una corporación territorial donde sus habitantes establecen una dependencia mutua. En esta organización fue importante marcar la centralidad espacial con la edificación de iglesias como “corazón” de los pueblos a partir del cual se trazaron las calles y se nombraron los barrios. De esta forma la organización social ya no partía de la pertenecía a una familia o linaje en primer lugar, sino de la división barrial a la que se asumían las familias. Esta división por barrios facilitó la organización trabajo, la entrega de tributos ofreciendo servicio por cargos; prefigurando así una identidad corporativa (Castro, 2004) que ahora se exalta de las comunidades p’urhépecha.

Hay que resaltar el estudio realizado por Monzón y Roth (2016) sobre la unidad espacial llamada *quahta* (casa) que comprende la agrupación por “familias” o “descendencia” en un espacio delimitado de acuerdo al linaje o *sirukua* (*surukua*). Esta es quizá la mejor propuesta hasta entonces planteada sobre la existencia de una unidad de asentamiento en los primeros momentos de la colonia. Para la investigación el argumento es sugerente dado que vincula a los seres humanos con una línea de linaje asociada a deidades y animales; pero también los ubica espacialmente.

En el caso de la relación seres humanos-animales, los linajes fueron tomados como nombres propios y marcaba la posición en la sociedad. Por ejemplo, los *uakucecha* (águilas) representaba un linaje cercano a los Dioses (Alcalá, 2008) en escala jerárquica socialmente eran los que lideraban y tomaban puestos de poder. En esta sociedad estratificada, aquellas familias que “emparentaban” con estos, recibían por extensión sus provechos incluidos el prestigio y riquezas. Estas prácticas perduran en las comunidades p’urhépecha en la actualidad a partir del arreglo matrimonial. Las familias preservan los linajes y la acumular riquezas (herencia de tierras) promoviendo la endogamia para mantener el prestigio; o buscando emparentarse con familias prestigiosas para acceder – como extensión, ramificación- a sus provechos, en esta empresa los hijos son imprescindibles (Lemus, 2016).

Como se ha mencionado, el linaje o *surukua* asociado a denotación *quahta*, unidad básica organizativa, tiene dos acepciones: una ligada al linaje, de la cual hemos

hablado; y otra, ligada al asentamiento humano (Monzón y Roth, 2016). Reunidos ambos sentidos para hacer una lectura de la relación entre parentesco y espacialidad Angahuan, se encuentran coincidencias en la estructuración espacial de las familias extensa que habitaban en una porción de tierra considerable a una manzana apreciable al menos hasta la década de los ochenta.²⁹

Además, etnográficamente me encontré la referencia espacial al linaje en algunos relatos de las mujeres entrevistadas: “venimos de donde mismo, éramos todos en toda la cuadra” como nos refirió Naná Beatriz (†). La distribución de trojes y cocinas entre amplios patios hacia de la convivencia entre generaciones algo cotidiano sobre todo por la inexistencia de bardas o divisiones parciales del terreno, de esta manera la circulación por los patios y las unidades habitacionales era fluida.

Esta disposición del espacio permitía además el cultivo de maíz, frijol, calabaza y plantas medicinales en los patios en trabajos que involucraban a la familia y en mayor medida a las mujeres y niños (West, 2013). La cercanía y convivencia generaba lazos más fuertes entre generaciones, y suscitaba un terreno para la transmisión de saberes en los quehaceres cotidianos. Las mujeres en las labores domésticas cotidianas también reproducían y transmitían conocimientos en torno a la curación, haciéndose cargo del bienestar de sus familias.

Particularmente de estas interacciones y condiciones de vida nos interesan aquellas entre mujeres, ligadas a la *suruku* (linaje) que también son producto de procesos de larga duración. El linaje opera como primera identidad en la cultura p'urhépecha en su denominación *surukua*, y que de acuerdo a Franco (1994) refiere a la idea de prolongación tomada metafóricamente de la extensión que puede tener una planta –del tipo enredadera– “que tiene guías cuyas ramas se extienden prolongadamente” (p. 213). Tal prolongación pretende expandir los lazos en forma de ramificaciones pero también reconocer “las raíces” y el arraigo a las costumbres de la comunidad, pero también un aspecto de diferenciación frente a otros grupos –internos o externos a la comunidad–.

²⁹Se puede apreciar en la imagen 4 del capítulo 3.

En la *Relación de Michoacán* aparece la categoría de *xurimecha* con oficio de servicio a la casa del Cazonci cuando lo requiriera para curar o para “descubrir la verdad en el agua”. Corona (1999) por su parte, en su reconstrucción de las deidades prehispánicas *tarascas*, asocia a las deidades *Xarhatanga* (diosa lunar) están las mujeres parteras quienes procuraban sus favores. El linaje en la labor de curación se relaciona comúnmente con las prácticas adivinatorias e interpretadas como “hechicería” desde los preceptos religiosos católicos cargándola de superstición (García, 2015). En Angahuan, las mujeres *tsinajperi* (curanderas) reconocidas por la comunidad tienen en común tener una herencia en la labor específica que desempeñan: partería, herbolaria, sobadora; por lo que la *surukua* (linaje) sigue permeando y manteniendo los oficios antiguos de curar que han acompañado la existencia humana.

Por otro lado, la prolongación vista desde las relaciones sociales se identifica a partir de la *herencia*, predominantemente de línea patriarcal. La herencia como manera de preservar, extender “las ramas” tomó naturalidad y formó parte del modelo comunitario basado en un sistema de dominación colonial. Incluso, estas relaciones de poder están presentes en sociedades indígenas como *patriarcado originario ancestral* (Cabnal, 2004), como forma de dominación del Otro pero también como sostén de los despojos de una vida pública y de derecho para las mujeres.

Entretejido con la costumbre y la tradición, la preservación de la sangre o el linaje es de suma importancia en Angahuan, y en las comunidades p’urhépecha en general, está vinculado al territorio considerando que en las comunidades los jefes de familia tienen derecho a tierra y bosque por herencia (Lemus, 2008), por tanto, la procuración del trabajo de la tierra por mujeres y hombres de la misma comunidad era parte importante de ser *kaxumbeti*³⁰.

La familia y el cuidado del linaje o *surukua* representan un núcleo en la organización comunitaria. La familia extensa en las últimas décadas ha sufrido cambios debido a la redistribución del espacio. A diferencia de otros grupos étnicos como los otomí, la existencia de antropónimias para los apellidos aseguran un linaje (Galinier, 2018) en Angahuan hay pocos o nulos apellidos que conservan apellidos en

³⁰Honorable, respetuoso.

p'urhépecha. Los apellidos más comunes son Bravo, Soto, Rita; las familias además se caracterizan por ser extensas y aunque no hay registros de la permanencia de apellidos p'urhépecha como en otras comunidades³¹, sin embargo la vinculación consanguínea se estrecha a partir de la costumbre de nombrar al primogénito con el nombre de los abuelos, mujer u hombre, según sea el caso.

Esta costumbre no sólo refuerza los lazos de sangre sino las relaciones sociales y de merecimientos a partir de la herencia, quien lleva el nombre de los abuelos destacan entre los hijos de una familia aunque se procura también el cuidado de los nietos hacia los abuelos. A partir de la herencia los terrenos para habitación se han ido dividiendo cada vez más, de tal manera que la presión sobre la tierra también deviene en riñas familiares. Se modifica la unidad doméstica tradicional dando paso a nuevas construcciones. Relatos de algunas mujeres entrevistadas dan cuenta de la nostalgia del futuro, como lo expresaría Barthelemy y Meyer (1987), no solo por la modificación de las construcciones vernáculas de trojes y *ekuarhoecha* que favorecen la vista de la unidad tradicional de vivienda que había caracterizado los asentamientos p'urhépecha, sino los sentimientos y la pérdida del espacio donde están anclados los recuerdos y las experiencias de aprendizaje con abuelas y abuelos.

Las familias hasta finales de los años ochenta tenían en común la unidad doméstica tradicional conformada por la troje, el patio, la cocina de ahumar, el solar donde era común encontrar árboles frutales, algunas plantas medicinales y en ocasiones hortalizas (Azevedo, 2008). Predominaban las construcciones de trojes de grandes tirantes de troncos *a un hilo*, es decir, que mantenían el tamaño vertical del árbol para su uso horizontal del frente de la troje (Barthelemy y Meyer, 1987). En la actualidad quedan algunas casas con este tipo de traza, aunque cada vez se sustituyen más por construcciones modernas de estilos “gringos” predominando la construcción de todo el espacio sin patios o *ekuarhoecha*.

El patio, el *ekuarho*, el troje, la *parangua* (el fogón), las plantas y los árboles son elementos que aparecen en las reminiscencias de las mujeres que han heredado el

³¹Comunidades como Nurío y Cherán mantienen apellidos como *Pahuamba*, *Ketsekua*, *Karakua*.

conocimiento de medicina tradicional de sus ancestras. Es el caso de Inés, quien lamenta ser extraña en los espacios donde creció con su abuela

Me acostumbré a convivir con mi abuelita y crecí con ella. Cuando tumbaron ese árbol de tejocote, yo ahí compartí mucho con mi abuela, mucho, mucho, era nuestro lugar favorito, íbamos a comer ahí, o ahí nos poníamos a platicar ahí, me platicaba cosas, o mi abuelo se enojaba y ahí nos íbamos a sentar ahí. Entonces era un lugar especial para mí. Pues llegó el día que iban a hacer la casa y pues llegó el suegro de mi hermano y pues tumbó el árbol. (Inés en entrevista el día 10/02/2020).

La *surukua* (linaje) representado por la herencia de conocimientos a veces trasciende también a la herencia material, a los espacios de alto aprecio para las mujeres, los espacios de curación. Las mujeres abuelas designan como herederas a sus nietas o hijas de los espacios que ellas aprecian, sin embargo, la línea patriarcal termina superponiéndose a las decisiones de las mujeres. El caso de Inés, a quien su abuela había designado entregarle como herencia la casa donde ellas vivieron y compartieron la cotidianidad juntas, quedó relegada por la decisión del abuelo, de heredar al hermano de Inés, que lleva su nombre y por tal razón le “toca” dicho merecimiento.

Además del cambio en los espacios de la unidad de vivienda tradicional, las familias se han distanciado por la presión sobre el espacio. La herencia como se ha visto, parte de una línea patriarcal que desplaza a las mujeres. Los espacios de los que ellas se apropian son aquellos que construyen en una vida conjunta con su pareja, y si no tienen la posibilidad de hacerlo, se limitan a habitar los espacios de la casa de los suegros donde tiene pocos derechos.

Particularmente, la titularidad de la tierra otorgada a los hombres es una cuestión que coloca a las mujeres en una situación de dependencia y vulnerabilidad. Han coartado el derecho a que las mujeres hereden la tierra, sea esta habitacional o de trabajo, aunque de facto sean ellas quienes las trabajan y habitan. Esta desigualdad es considerada como una forma de violencia patrimonial de género, entendida como un “conjunto de medidas de control sobre el patrimonio –tierra-, instituidas y sostenidas por una combinación de pautas socioculturales y normas reguladas por el Estado (Flores y Espejel, 2012).

De acuerdo a datos oficiales, sólo el 25.9 % de las personas que poseen un certificado parcelario que les acredita como comuneras –o ejidatarias- son mujeres (RAN, 2019). Como poseionarias de la tierra, las mujeres está relegadas, pero como habitantes, trabajadoras y cuidadoras de ella, las mujeres enfrentan luchas día a día en la producción de subsistencia (Federici, 2013) sea por cultivos en patios de sus hogares – cada vez más reducidos-, en coordinación con sus esposos al cuidado de la milpa, en el cuidado de plantas medicinales, o el cuidado de animales; incluso quedándose al frente de toda responsabilidad del hogar en ausencia de esposos migrantes.

El papel pasivo con el que la sociedad occidental mira a las mujeres rurales, indígenas, no es tal en la realidad palpable de la vida comunitaria. Las mujeres están *presentes* con su trabajo productivo y reproductivo manteniendo el curso estable de la vida. Como si éstas no importaran, las actividades de cuidado han sido menospreciadas hasta el punto de la invisibilidad, como una negación del trabajo y la *presencia* femenina en los espacios.

Ireteri ka sési irekani: del pueblo y el buen vivir

Las congregaciones en la época colonial reconfiguraron la estructura espacial y social de la vida prehispánica. La *quahta* (casa) es un esfuerzo de reconstrucción histórica de una unidad espacial asociada a un tipo de asentamiento, pero también a una unidad social ligada al linaje. El mantenimiento de ciertos valores como la *kaxumbekua* (honorabilidad) y costumbres (*pindekua*) también traen consigo la reproducción de relaciones de poder que ponen en desventaja a las mujeres que se mantienen activas y *presentes* en la vida comunitaria aunque no siempre reconocidas.

En la estructuración organizativa comunitaria, las mujeres no representan sujetos de derecho a cargos civiles, en la vida pública en general si no es a partir de cargos religiosos, siempre apegados a la normatividad que dicta la *pindekua* (*el costumbre*), única manera de obtener prestigio en la vida pública para las mujeres. En los espacios domésticos realizan el trabajo de reproducción imprescindible para el trabajo productivo (Federici, 2010; 2013). En estos espacios, las mujeres se abren paso como artesanas – trabajo productivo y artístico- que soporta también la economía familiar del día a día.

Por un lado, el linaje ha permitido que en las dinámicas comunitarias, la disposición de los espacios y las relaciones entre generaciones posibiliten la transmisión de conocimientos por herencia en las interacciones cotidianas. Por otro, la estructura patriarcal de la sociedad p'urhépecha sigue reproduciendo formas de desigualdad para las mujeres en el derecho de posesión de la tierra, dando prioridad a los hombres sobre las mujeres como una forma de preservar prestigio asociado a las familias inspirado en la posesión y enriquecimiento material. Entonces, en las tierras y los espacios que las mujeres habitan, procuran y de los que atesoran recuerdos asociados a los saberes de curación aprendidos de sus abuelas, madres y tías no les pertenecen, se han segmentado y repartido como herencia, fragmentando también el vínculo entre ellas y el espacio vivido al que en ocasiones no vuelven a tener acceso.

La eliminación de la desigualdad por la herencia de la tierra en la sociedad p'urhépecha necesariamente nos conduce a una comprometida reflexión sobre las bases que sustentan también la identidad como es el caso del linaje por su profundo arraigo.

CAPÍTULO 2

MUJERES P'URHÉPECHA Y MEDICINA TRADICIONAL

Varios aspectos contribuyen al mantenimiento de condiciones de desigualdad para las mujeres indígenas en México, caracterizadas por la inequidad, pobreza y violencia (Moctezuma, Narro y Orozco, 2013) asumidas, además, como parte de la escala de valores de una sociedad general que normaliza estas condiciones, ocultando así el racismo de etnia, clase y género (Olivera, 2019) reproducidos a través de prejuicios y valoraciones. Estas expresiones se manifiestan en códigos de conducta estructurados históricamente en una lógica de división del trabajo por género que atribuye a las mujeres el trabajo doméstico como una atribución inherente a su identidad.

La violencia de género hacia las mujeres no está ausente en las comunidades indígenas, más bien se entretreje en las dinámicas tradicionales caracterizadas por la división del trabajo y los limitados espacios de ejercicio de poder para ellas en lo que se conoce como *el costumbre*. Según datos oficiales, las cifras de violencia en la región p'urhépecha tienen mayor índice de incidencia en los municipios de Uruapan y Morelia y de acuerdo con las estadísticas del Banco Estatal de Datos e Información de Casos de Violencia contra las Mujeres (BANESVIM) de 2016, el 91 % de los casos de violencia se dan en el hogar y el 61 % de los casos el agresor es el cónyuge.

Además, la naturalización de la violencia de género está arraigada en un largo proceso histórico de colonización que agrega un componente racista y de exclusión social hacia las mujeres (Bonfil et al, 2017; Segato) que mantienen una amplia brecha para que las mujeres tengan una vida sin violencia. Al respecto, las mujeres enfrentan las situaciones violentas con sus propios mecanismos y recursos relacionados con la vida comunitaria.

Los códigos de conducta de una sociedad general se combinan con los locales o comunitarios, expresados en distintos aspecto de la vida de las personas. En estas dos esferas, difícilmente se reconoce el trabajo reproductivo (mantenimiento biológico y social de la familia) que las mujeres desempeñan, siendo éste fundamental en el sostén

de la vida productiva de sus esposos, hijos, hermanos y padres; y pilar fundamental en la vida comunitaria.

Con pocas opciones de desenvolvimiento personal, las mujeres al interior de las comunidades toman el matrimonio como parte imprescindible de sus vidas. Con éste, las mujeres adquieren más responsabilidades enmarcadas en códigos comunitarios particulares que, cuando se transgreden, deviene una serie de problemáticas que recaen en la relación de pareja. Al verse alterada la relación de pareja, con frecuencia se torna violenta, agravando la condición de vulnerabilidad de las mujeres por la situación de dependencia económica o patrimonial acrecentando también la posibilidad a ser violentadas³². Aun cuando las mujeres logran realizar estudios técnicos o universitarios y tienen un empleo remunerado, el trabajo doméstico no se elimina de sus actividades y se convierte en una carga adicional que pone en situaciones desfavorables su situación de bienestar general (Pedrero, 2005).

En su mayoría, las mujeres en Angahuan usan el español como un idioma recurrente, se usa de limitada debido a que es el p'urhépecha el idioma cotidiano en los espacios públicos y cotidianos. Aunque en la educación formal el español sea el idioma predominante, para muchas de ellas el contacto con la educación básica³³ implica también el uso del español. Las mujeres más longevas se mantienen monolingües en su mayoría y las mujeres adultas utilizan el español para comunicarse con personas foráneas o sólo en momentos necesarios, sobre todo fuera de la comunidad, lo que hace que conserven una rica matriz de conocimientos locales transmitidos en p'urhépecha.

En contraste, las mujeres jóvenes tienen hoy en día mayores condiciones de acceso a la educación media superior por lo que posibilita que cada vez más tengan estudios universitarios. Sin embargo, en su mayoría, el nivel educativo que no supera la primaria (Bárcena, 2013). Aquellas que logran estudios técnicos y de bachillerato se

³²De acuerdo a datos oficiales, las cifras de violencia en la región p'urhépecha tienen mayor índice de incidencia en los municipios de Uruapan y Morelia y de acuerdo con las estadísticas del Banco Estatal de Datos e Información de Casos de Violencia contra las Mujeres (BANESVIM) de 2016, el 91 % de los casos de violencia se dan en el hogar y el 61 % de los casos el agresor es el cónyuge.

³³ Esto depende también de la relación de las familias con los contextos urbanos o a actividades de turismo o que impliquen relación con la población general.

desempeñan en labores temporales como asistentes en la sacristía, locutoras de radio o asistentes en la jefatura de tenencia. Con todo ello, el trabajo reproductivo tiene un peso fundamental en la forma de vida comunitaria.

La comunidad se vive y se construye de forma cotidiana en la división del trabajo por género. La *presencia* de las mujeres al interior de una comunidad p'urhépecha es fundamental en el sostenimiento de la forma de vida comunitaria pues asumen desde edades tempranas la responsabilidad del trabajo artesanal, doméstico y cuidado de la familia que posibilitan las condiciones para la producción.

Las mujeres en Angahuan representan el 53 % de la población total de acuerdo al censo de población de 2010. De un total de 5,773 habitantes, 2,715 son hombres y 3,058 son mujeres. La población de tres años y más que habla el idioma p'urhépecha es de 5,302 personas, es decir 2,810 mujeres y 2,492 hombres. Las mujeres mayores de 15 años y más representan el 33 % de la población total (1,914 mujeres). La *presencia* femenina es representativa no sólo por los datos estadísticos, al llegar a Angahuan de las primeras experiencias que se viven es escuchar las voces femeninas en el perifoneo, las mujeres caminan al ritmo de movimiento de sus faldas con paso apresurado. La radio local tiene voz femenina, las principales oficinas son atendidas por mujeres, la biblioteca, la jefatura de tenencia, la oficina de la iglesia, hay mujeres cuidando la iglesia. El caminar de las mujeres va dando ritmo a la comunidad.

El carácter reservado de las mujeres es distintivo en interacciones públicas, al interior de sus hogares, las mujeres son alegres, activas, y orquestadoras de la vida cotidiana. En espacios públicos las mujeres se mantienen al margen de conversaciones, la proximidad física les resulta incómoda y mantienen siempre una distancia personal. La interacción constante con personas *turisi* no ha cambiado el perfil reservado de las mujeres, se les mira siempre activas, ya sea tejiendo, bordando o caminando por las calles, atendiendo algún negocio familiar, una mesita con dulces y fruta, cargando a los niños en la espalda con el rebozo, yendo a la iglesia o haciendo fila en la jefatura de tenencia.

Las mujeres en Angahuan realizan actividades diversas, dentro y fuera de casa, resalta el recato, la sobriedad y la discreción en sus ocupaciones. Las hay artesanas,

profesionistas, comerciantes, estudiantes, dedicadas a las labores domésticas, jóvenes locutoras de la radio local, empleadas. Son diversas también en carácter y en personalidad pero un rasgo común que las une es la identidad p'urhépecha. Como unidad étnica, el *ser p'urhépecha* marca pautas de comportamiento introyectadas a través de la convivencia y las relaciones sociales desde la infancia. Su máxima expresión es quizá la *pindekua* o mejor conocida en español como *el costumbre*.

La *pindekua* funciona como matriz del devenir histórico-social del p'urhépecha y se expresa en el deber y las formas de hacer social que marcan la tradición comunitaria “ser gente de costumbre” (Jacinto, 1995 p. 39). Se hace visible en las fiestas, los ritos de paso, sobre todo en: el nacimiento, el matrimonio y la muerte (Jacinto, 1998). Así, en términos de *el costumbre* las mujeres y los hombres asumen papeles diferenciados: las mujeres en el espacio privado y los hombres en el espacio público.

Nuestra mirada desde las mujeres nos lleva a poner en el centro el camino que siguen durante su vida, es decir, su trayectoria. Al respecto se contemplan dos tipos de trayectorias, 1) la trayectoria formativa, las etapas de la vida, es decir cómo se cría a una mujer en el marco cultural y comunitario; y 2) la trayectoria de la experiencia, es decir, los lugares que visita, las personas con quien interactúa, los momentos de la vida, las experiencias que van dando forma a una mujer que se convierte en portadora de los saberes y las técnicas de la medicina tradicional.

Para el primer caso, la trayectoria formativa de una mujer p'urhépecha en Angahuan puede apegarse o alejarse de *el costumbre* en diferentes gradientes. Si se apega, la mujer pasa tiempo con la madre y las mujeres cercanas para que la instruyan en los cuidados personales que debe tener desde temprana edad, el aprendizaje de alguna actividad artesanal como el tejido en telar de cintura o bordado de punto de cruz, las labores domésticas, y los conocimientos y saberes que le ayuden a tener un buen desempeño en la vida social comunitaria.

Las normas de conducta se apegan a un sistema más complejo en donde la *kaxumbekua* (honorabilidad, respeto) aparece como talante moral. Esta carga moral direcciona el comportamiento con el otro, lo que está permitido y lo que no. Esto es en

todas las esferas, la personal, familiar y comunitaria. El talante moral al menos dos generaciones atrás cuidaba a lo sumo las alianzas matrimoniales por mantener el linaje y la “sangre” como propensa a ser alterada, al conflicto o a la incapacidad de tener hijos, como lo dice Naná Carmen de 66 años:

Somos p`urhépecha pero un poco somos distintos, cada quien, no somos iguales, tienen otro acento, otros pueblos, otras costumbres, tradiciones. Antes no queríamos que se casara la mujer para ir a otra comunidad, “vamos a juntar sangre de otro y de otro y vamos a ser muy malcriados” así decía el *Tarépindi*, el abuelo, el patriarca. Hasta eso ya se acabó, ya no hay respeto, ya nos pisan por ahí.

Tal protección a la “sangre” quizá viene a su relación la creencia de que de la sangre devienen cualidades de personalidad por ejemplo, las personas de “sangre caliente” tienden a ser impulsivos y las personas de sangre fría de temperamento susceptible. De manera que “vamos a ser muy malcriados” supone la combinación de la sangre como nociva. Actualmente estos preceptos se han flexibilizado aún cuando resquicios de ellas se mantienen en algunos casos, el acontecer mismo de las comunidades ha modificado estos patrones morales adaptándolos a los contextos contemporáneos.

Lo que al parecer no ha sufrido grandes modificaciones y por eso resulta distintivo, es el mantenimiento de la indumentaria en la mujer de Angahuan. Consiste en seis piezas fundamentales: la *tanhekua* (nahua blanca), la *jongorekua* (faja), la *xirhijtakua*³⁴(falda plisada), el *uanengo* (la blusa), el *saquito*³⁵, la *kuinindikua* (rebozo). Excepcionalmente se utiliza el *xekemu*³⁶ debido a que es una pieza especial reservada en la antigüedad para mujeres de alto rango y que en la actualidad se teje para su comercialización (Martínez, 2019). Los diseños de las prendas en su mayoría son intercambiados a través de muestras³⁷, con calidad y complejidad que obedecen a modas

³⁴Resalta por las formas que resultan del plisado en telas con estampados complejos que después de vuelven tendencias

³⁵ Característico de Angahuan, San Lorenzo, Turícuaro y Capacuaro, comunidades también serranas.

³⁶O quechaquémitl en idioma náhuatl.

³⁷ Son dibujos de los bordados de diversos motivos y temas que se venden en mercados, tiendas locales o se intercambian directamente con las prendas terminadas.

internas³⁸. También es parte de la demarcación tradicional que las mujeres dejen crecer su cabello y lo usen trenzado sobre todo utilizando cordones de lana o de hilo.

Por su parte, dada la diversidad de actividades que realizan las mujeres el rebozo es un elemento fundamental no solo como parte de la indumentaria sino por su funcionalidad. El rebozo es más que un accesorio, se usa para cargar cosas en la espalda y aligerar el peso, se enrosca en la cabeza al salir de la cocina cuando se están cerca del fogón por un tiempo prolongado, esto evita un ‘aire’ posible causante de parálisis facial o gripes por el cambio de temperatura en los espacios. El rebozo resulta fundamental para el autocuidado femenino es la prenda que las acompaña en las labores cotidianas.

Además de los aspectos de vestimenta se espera que la mujer crezca apegada a la madre quien le enseña a comportarse en la comunidad, la instruyen en su participación en danzas y rituales cuando es joven y para el matrimonio. Al casarse la mujer se va a vivir a casa de su pareja, por lo regular a casa de los padres de éste. Se espera que tenga hijos en un tiempo corto y dedique su vida a la atención de éstos y su esposo. Si esto no pasa, la mujer sufre de mucha presión social y emocional derivado de los reproches hacia la mujer por “no encargar”, su madre o suegra principalmente son las responsables de llevarla a recibir atención de la partera quien comienza un proceso de preparación que consiste en sobadas, tomas y oraciones para que la mujer “se caliente”³⁹ y se prepare para tener hijos.

Por su parte, la vida social y comunitaria es ejecutada en pareja, se obtiene reconocimiento al asumir cargos religiosos, al ser invitados como padrinos sobre todo cuando se trata de padrinos de “velación”, es decir, de boda, ya que éstos se convierten en guías morales de la nueva pareja y se asumen compromisos futuros ante cualquier dificultad. Sólo en ausencia del esposo por ser migrante o por haber fallecido, la mujer puede asumir cargos, aunque siempre con el respaldo de un hijo mayor.

³⁸El tipo de “gancho”, el tema del bordado, el uso de lentejuela o cristal *swarovski* sustituye a los puntos en cruz que forman las figuras o temas de los *uanengos*.

³⁹Se refiere a calentar el vientre y la matriz, “sacar el frío”.

En los momentos de fiesta las mujeres asumen roles de hijas, hermanas, primas, cuñadas, tías, abuelas, comadres, madrinas; según corresponda y ejecutan la *p'orhembini* (el acompañamiento) codificada de acuerdo al respectivo rol. Incluso en la fiesta se rompe con la referencia de la mujer reservada, en atención de *el costumbre* “toca acompañar” bailando y bebiendo. En la fiesta las mujeres son alegres, entre ellas se abrazan y bailan, beben *Tancitaro*⁴⁰ y gritan con lamento. El exceso de alcohol en las festividades es tal que incluso se ha adoptado como recomendación entre mujeres adultas tomar una que otra copita para “sacar todo”, es decir, una especie de catarsis, de desahogo emocional admitido socialmente. Esta medida de desahogo emocional se aconseja entre amigas o parientes de confianza cuando la personalidad de la mujer es aprensiva o ha caído en crisis nerviosas que ponen en riesgo su salud.

Las modificaciones de la forma de vida en las comunidades debido a los cambios sociales y económicos de la sociedad mayor, la migración de hombres y mujeres hacia Estados Unidos, la mayor integración de la población a la educación básica y media superior, el amplio uso de medios electrónicos ha generado cambios en el seguimiento de la *pindekua* (*el costumbre*). Debido a que la trayectoria es vista como conjunto de experiencias acumuladas, en este caso de forma colectiva, que da cuenta de la permanencia o cambios derivados de la movilidad en el espacio los cambios en la *pindekua* (*el costumbre*) se ven reflejados en varias esferas. Partiendo de lo material, las nuevas contrucciones habitacionales son inspiradas en residencias estadounidenses: fachadas, disposición del espacio, diseño; relegando la unidad habitacional tradicional y con ello el desplazamiento de los patios –sobre todo el *ekuarho*- con alto valor social en la vida *p'urhépecha* además de quedar en segundo plano el valor cultivo y cuidado de plantas, árboles y maíz en estos espacios, que obdecen a una función de autoconsumo.

En aspectos culturales, se han adecuado las formas de participación de los migrantes a los cargos religiosos y festivos debido a la fuerte participación económica o en especie –comida, música, atuendos para los Santos, arreglos florales- con lo que reciben prestigio social lejos de la comunidad, por el contrario las mujeres esposas de estos batallan en una constante espera de su regreso, asumiendo cargas dobles de trabajo

⁴⁰Licor a base de caña fabricado en Uruapan, de gran popularidad en la región.

sin reconocimiento social como jefas de familia y se mantienen en un constante cuidado de sus comportamientos morales ante la mirada vigilante de parientes, vecinos o la comunidad entera que lleve a oídos del esposo malas referencias de ella (Torres, 2008).

Llama la atención como Soto (1892) refiere a la acumulación económica y de bienes como un elemento que genera división social por estratos lo que no considera que sea parte de la *pindekua (el costumbre)* porque resuelve económicamente lo que es del orden de la *jarhoajperakua* (reciprocidad) desgastando las relaciones sociales, sobre todo cuanto de trabajo comunitario se trata, o cuando las familias optan por pagar la preparación de alimentos y dejar de lado las *ayudanzas*.

Otro elemento de cambio en la actualidad es la posibilidad de que las mujeres jóvenes estudien con mayor regularidad y vivan fuera de la comunidad, por lo que la adaptación a los contextos urbanos deviene en el cambio de vestimenta, reservándola sólo para las fiestas donde se atavían de gala con los *estrenos*, prendas que las mujeres confeccionan con esmero y creatividad. Las jóvenes tienen parejas de otras comunidades o de entornos urbanos y se van a vivir con ellos, migran, son jefas de familia en ausencia de la pareja, participan en grupos comunitarios promovidos por instituciones, gestionan proyectos o se postulan para un cargo político. Estos elementos son indicios en el cambio de trayectorias que las mujeres pueden tomar en la actualidad.

Para entender el devenir de las mujeres en el marco de la cultura P'urhépecha atenderemos al ciclo de vida considerando los aspectos culturales y sociales relevantes que configuran su papel en la comunidad y las relaciones que establecen para entender la trayectoria de formación de las mujeres al interior de la comunidad. Es importante aclarar que se muestra el ciclo de vida apegado a la *pindekua (el costumbre)* haciendo intervenciones para matizar la situación actual del mantenimiento, modificación y abandono de la trayectoria tradicional de las mujeres.

Ciclo de vida de las mujeres

El ciclo de vida es visto como la concatenación de etapas por las que transita una persona desde que nace hasta que muere, considera los cambios fisiológicos pero no se reduce a ellos, más bien se reconoce el peso cultural que las enmarcan culturalmente

sobre todo en la visión cíclica del tiempo. En su conjunto esta concatenación de etapas configuran las trayectorias de las mujeres, incluso con los cambios sociales y culturales provenientes del devenir mismo, estas etapas tienen cierto margen de posibilidades que hacen diversas las trayectorias de las mujeres en la actualidad. Sin embargo, para nuestro caso, se toman en primer momento las coincidencias y permanencias, después se enriquecen con los cambios. Partiendo de esto, veremos cómo se conjugan las experiencias de cuidado con las formas cotidianas de relación, las experiencias rituales y comunitarias, los recuerdos personales, las convivencias con otros actores y en conjunto marcan el camino de las mujeres para convertirse en *tsinajpericha* (curanderas). Las cuatro etapas que se presentan como parte de un ciclo de vida tratan de reflejar el entramado comunitario en el que se transmite el *corpus* de saberes alrededor del cuidado.

Andapenuni / Nacimiento

El alumbramiento, nacimiento o “asomarse a la vida” es un momento de suma importancia para la madre, la familia y la comunidad entera. Tradicionalmente el espacio íntimo para el parto era la vivienda, la troje. La habitación procuraba el calor, si el parto se esperaba en época de frío, con antelación se introducía un anafre. Sobre un petate la partera guiaba a la madre en las labores de parto, ésta, ayudada de un lazo amarrado de la viga más grande de la construcción, se apoyaba para jalar y “hacer fuerza” generalmente en cuclillas de tal manera que el bebé seguía un movimiento natural hacia abajo. En otras ocasiones con tiempo de anticipación se construía una cama improvisada en la cocina llamada “canrí”, por lo que la cocina se convertía en habitación provisional procurando el calor de *parangua*⁴¹(fogón) sobre todo si se preveía que el parto ocurriera en época de lluvias o en invierno. Además, como centro del hogar la *parangua* (fogón) es un lugar de alto sentido simbólico y social para las familias, se comparte la comida y la palabra sobre los acontecimientos cotidianos pero también del “ser, vivir, existir, transitar, vivir bien y morir” p’urhépecha (Velásquez y Lepe, 2013, p. 65). No es azaroso que sea este el lugar más seguro para nacer.

⁴¹El lugar donde se hace el fuego, fogón doméstico. De forma antigua, el fogón está formado por tres piedras. Es considerado como el corazón de la casa, una forma de microcosmos.

Esta forma de dar a luz es narrada en las historias de las mujeres *tsinajperi* (curanderas), ellas nacieron de esta manera, algunos de sus hijos también, o han asistido partos así. El nacimiento es parte de las representaciones simbólicas de la génesis de la vida en las culturas indígenas (Galinier, 2018), trae consigo una serie de cuidados, creencias, atenciones y representaciones.

Las parteras tienen un papel fundamental en el bienestar de las mujeres y de su bebé. Son las manos cálidas que alivian los malestares durante el embarazo, soban y recién al bebé. El acompañamiento entre mujeres es fundamental en el momento del parto, se necesita de las otras. En la comunidad el apoyo entre mujeres ha quedado implícito como parte del *sési irekani* (buen vivir) y se expresa como una forma de *jarhoajperakua* (reciprocidad). En el primer círculo, madres, hermanas, primas, vecinas asumen diferentes: como partera, la que prepara un atole, la que apoya, la que avisa a los familiares. En el presente, madres y suegras procuran la atención de sus hijas y nueras con las parteras a pesar de que los partos se realizan en una clínica u hospital. Las mujeres que son atendidas en una clínica del centro urbano más cercano –Paracho o Uruapan- regresan a la comunidad para continuar con los cuidados necesarios hasta lograr su restablecimiento y el de su bebé.

La medicina tradicional no es un recurso complementario, es parte importante del bienestar de las personas en la comunidad, un pilar imprescindible para las mujeres porque reciben un trato con el que se sienten cómodas, entablan confianza, las creencias son compartidas y se respetan sus cuerpos. Hay un reconocimiento de la comunidad hacia las parteras por su trayectoria, en la acumulación de experiencia y por la confianza que transmiten a las mujeres embarazadas y sus familias. Culturalmente el reconocimiento de una “larga trayectoria” se expresa con la denominación *k’eri* (mayor, abuela, grande) o *kutsimiti* (sabia, abuela, alude a la luna y su avanzada edad) porque con los años acumulan experiencia y en la comunidad se vuelven indispensables desde la gestación hasta el alumbramiento. Las trayectorias de estas mujeres son valiosas en la vida comunitaria porque han representado la seguridad y cuidado en momentos críticos, cuando los servicios de salud no eran suficientes, y ahora, siéndolo, porque sus atenciones van más allá de cuidado, son sanadoras elegidas para acompañar los procesos de la nueva madre.

La vida simbólica al nacer se expresa de diferentes maneras. El *tupu*⁴²(ombligo) es el vínculo material, corpóreo y simbólico con la tierra. El entierro del *tupu* (ombligo) en la cultura p'urhépecha es quizá el primer ritual de pertenencia, se en-tierra pero no en cualquier tierra, en aquella de cual se quiere que transfieran atributos al recién nacido, como si la tierra fuese capaz de otorgar aptitudes a los seres humanos. Esta primera *vinculación* es determinante porque guía las cualidades futuras esperadas del recién nacido. Hay dos grandes divisiones, una de cualidad cálida y reconfortante, otra de cualidad fría e impetuosa. Las mujeres se asocian a la *parangua* (fogón) y ahí se entierra su ombligo, los hombres a la *juata* (cerro) y se espera vigorosidad y predisposición al trabajo en él. Con esto se marca un vínculo al territorio, sea cual sea el lugar designado, las personas expresan un arraigo de “origen” y pertenencia.

Esta designación tiene efectos en los roles de género que son bien marcados, a saber, la mujer es la cuidadora del fuego y vinculada a la tierra, al centro del hogar p'urhépecha, la *parangua* (fogón). Ahí se entierra también la placenta después del parto. Esta relación simbólica se traslada al ámbito social cuando se atribuye a la mujer la preparación de alimentos, incluso se cree que las manos del hombre estropean el sabor de la comida, por lo que se le tiene prohibido participar en su elaboración.

En el caso de hombres, el entierro del *tupu* (ombligo) se reserva para un lugar del cerro, preferentemente al lado de un árbol grande para que comparta sus características con él, “crezca con fuerza para el trabajo, eche raíz y dure mucho”⁴³. De forma tal que algunas personas coloquialmente digan que “son del cerro” porque su *tupu* (ombligo) está enterrado ahí.

Como hemos visto los atributos de la feminidad y la masculinidad se expresan en la asociación del hombre al cerro y al trabajo en él, y la mujer al espacio íntimo, el de la cotidianidad del hogar que lo hace suyo (Hernández, 2004) y ella se hace en él. Estos atributos se entretajan con la *pindekua* (*el costumbre*) y reproducen dicotomías de género que asocian lo masculino con lo público, la independencia, la producción, el poder; y lo femenino con lo privado, la dependencia y la falta de poder.

⁴²Al momento del parto se refiere al cordón umbilical, como parte del cuerpo humano se refiere al ombligo.

⁴³En comunicación personal con Juana B.

La dicotomías de género se expresan en las relaciones sociales y generan también una producción diferencial del espacio (Federici, 2010). A nivel local la división de género en las labores y espacios produce también un conocimiento diferenciado (Pérez, 2007). Tanto mujeres como hombres crecen hablando p'urhépecha como primera lengua, y puesto que es el idioma de uso cotidiano en la comunidad, hasta aproximadamente los 3 o 4 años se utiliza la denominación genérica de *charaku* (bebé), por lo que no se marcan severas diferencias de género. Pasando esta edad, los roles se asumen de forma clara.

Las mujeres desde temprana edad van asumiendo roles de cuidado, con actividades de menor complejidad y a veces dando un salto a actividades de alta responsabilidad como el cuidado de sus hermanos menores. Con pequeños utensilios se les adentra a los quehaceres del hogar y a la elaboración de artesanías, con trozos de tela, hilos y una aguja comienzan a hacer tramas en punto de cruz. Trastecitos o *tepalcates* son el ensayo para preparar la comida cortando plantas que tiene a su alrededor, las niñas visten muñecas con las prendas de su indumentaria. Desde pequeñas portan un rebozo a su medida.

Iurhistkiri/ La que sangra

La menstruación representa un momento de suma importancia para las mujeres en la cultura p'urhépecha, es un rito de paso para ser *iurhitskiri*. Esta denominación tiene un trasfondo simbólico pues es la sangre la expresión de fertilidad, *la que sangra* es la traducción más acercada al sentido p'urhépecha de *iurhitskiri*⁴⁴. Es un momento de sumo cuidado para las mujeres con la intervención directa de la madre que acompaña con té de tres plantas principales: *akuitsi uarhiakua* o ruda (*Ruta graveolens L.*), *nurhiteni* o té de monte (*Satureja macrostema*) y el orégano (*Origanum vulgare L.*) que con frecuencia cultivan en los patios de la casa o la adquieren con vecinas o familiares.

Cuando la menstruación resulta dolorosa o irregular las madres de las jóvenes procuran visitas a la partera en busca de sus consejos, para ser sobadas y restaurar

⁴⁴Del sustantivo *iuriri*, sangre, el morfema *-tsik*, que brota por la vagina, la partícula *-i-* radical de agua o algo líquido, y el clítico *-ri*, el qué, la qué (Garibay, 2011); *la que sangra*.

irregularidades con la matriz, principal causante de los desequilibrios menstruales. La partera interviene a través de sobadas para corregir alteraciones, cuando se trata de un daño mayor se acompaña de mujeres con mayor experiencia de la misma comunidad o de otras comunidades. La partera o *pitajchupiti* acompaña a la joven con recomendaciones sobre la alimentación y hábitos a seguir durante los días previos, durante y después de la menstruación. Las recomendaciones procuran mantener el calor corporal evitando en la ingesta de alimentos como fríos y frescos como cítricos y frutas; y el contacto con superficies frías como caminar descalza. Estos cuidados y los que procura la madre en el hogar sostienen el conocimiento de las jóvenes sobre el propio cuerpo preparándolo para la etapa siguiente y previniendo alteraciones futuras. De manera sutil, la medicina tradicional se va incorporando como una práctica de la vida cotidiana, en los cuidados preventivos.

En la parte social, en esta etapa las relaciones de compromiso van delineándose. En la actualidad las relaciones endogámicas se esbozan en los rituales o fiestas, en las danzas y el mantenimiento de *el costumbre* en todas sus expresiones desde rituales de cortejo hasta asumir los primeros cargos religiosos como las *uanachecha* en el caso de las mujeres, quienes son encargadas del cuidado de la virgen o de lavar sus atavíos en el ojo de agua llamado *nurheto* ubicado a unos kilómetros de la comunidad.

El ritual de cortejo realizado durante el invierno implica una caminata grupal de los jóvenes hacia cerro de la *patsakata*⁴⁵ con el fin de recolectar dos plantas en particular: *nurhiteni* o té de monte (*Satureja macrostema*) y *melonesi tsitsiki* o flor de melones (*Rumfordia floribunda* var. *floribunda*) (Fotografía 1) que además por sus características aromáticas, estas plantas son de uso ritual, para ornamentar a los Santos o aromatizar la casa de la novia en un pedimento. Los jóvenes las cortan por grandes manojos que después regalan a las jóvenes que pretenden como refrendo a su aprecio, incluso los jóvenes pueden repartir varios manojos a diferentes jóvenes (Fotografía 2). Con estas plantas la familia elabora arreglos de ornato para los *nacimientos* que son representaciones cristino-católicas del nacimiento del niño Dios – como es llamado- y que en la región p'urhépecha tiene gran relevancia como

⁴⁵Literalmente significa “lo guardado”, es el cerro que se ha designado como reserva por la propia comunidad.

celebración de la infancia (Zárate, 2017) pero también agregando sus particularidades la representación de el troje como casa que alberga, o la presencia de la figura de los *k'urpitecha*. Estas plantas también tienen un uso medicinal sobre todo después de ser parte de los altares de los Santos por considerar que han adquirido una cualidad adicional para sanar. Ambas plantas se consideran calientes, su uso común es en té para contrarrestar dolores menstruales y dolor de estómago, malestares en la garganta o tos comunes en invierno cuando abundan estas plantas.



a



b

Fotografía 1 Plantas colectadas por jóvenes en el cerro: a) Nurhiteni (*Satureja macrostema*), b) Melonesi tsitsiki (*Rumfordia floribunda* var. *floribunda*). Archivo personal.



a



b

Fotografía 2 Joven cargando manojito de melonesi tsitsiki (*Rumfordia floribunda* var. *floribunda*), b) Melonesi tsitsiki ornamental en nacimiento del niño Dios. Archivo personal.

Otras festividades que refuerzan la identidad y las alianzas matrimoniales endogámicas en esta etapa se realiza en época de *kuaresima* (cuaresma) es la realización de la *uarhota*⁴⁶(la palma) que es una conjunto de hojas de palma adornadas de frutas – particularmente sandía y piña- , flores y palmas de chuspata tejidas. Un joven prepara la palma en su casa con ayuda de sus familiares y la entrega en casa de su novia. Ésta con ayuda de sus hermanas, primas o amigas cargan la *uarhota* (palma) para llevarla a la iglesia (Fotografía 3). Que una joven reciba la *uarhota* representa que ha formalizado su noviazgo y está próximo el matrimonio.

Estas costumbres se mantienen hoy en día como parte del calendario ritual y de festividades durante el año. Son también espacios de presencia en la vida ritual para las jóvenes, rituales de paso que las lleva a otras posiciones.

⁴⁶Ritual de compromiso representativo para las jóvenes por su colorido y simbolismo.



Fotografía 3. *Iurhitskiricha* (muchachas) llevando la *uarhota* (palma) hacia el templo durante la Semana Santa. Fotografía: Florence Leyret.

Van haciendo de las trayectorias el cumplimiento de *el costumbre* y arraigando la vida en comunidad en independencia de que en el presente para las jóvenes la posibilidad de realizar sus estudios de educación media superior sea mayor, con la posibilidad creativa de nuevas trayectorias de vida. Incluso el contacto con servicios y formas de vida urbanas las pone en un lugar importante en sus familias debido a que adoptan el papel de traductoras y mediadoras culturales cuando se tiene que interactuar con instituciones y servicios -considerando que hay miembros de edad avanzada que aún se mantienen bilingües-. El acercamiento a otras formas de vida suscita la posibilidad de dirigir sus trayectorias hacia otros puntos a veces distantes de la *pindekua* o *el costumbre* y en otros manteniéndola.

***Uarhiti* la que muere**

La palabra *uarhiti* significa “la que muere”, en términos simbólicos una aproximación posible a la interpretación es el momento del parto, dado que algunas mujeres refieren morir por un instante frente al dolor y de manera simbólica como un rito de paso hacia

otra vida. Ser *uarhiti* tiene una importancia fundamental en la cultura p'urhé y difícilmente se desliga del ser madre. De tal modo y de manera adyacente, el matrimonio es uno de los momentos de la vida de las mujeres que la llevan a adquirir mayor responsabilidad y es parte de la trayectoria esperada en vista de que sobre el matrimonio se fundamentan las relaciones sociales en la comunidad, sobre todo para la ganancia de prestigio.

Las mujeres se forman con la templanza del trabajo que implica estar al cuidado de las labores del hogar y el cuidado de los hijos, atender un negocio en el mismo hogar o destinar tiempo al trabajo artesanal de bordado o tejido en telar de cintura. La gestión de la frustración y las presiones por articular tan diversas actividades no son consideradas como aspectos importantes para recibir algún tipo de atención profesional o comunitaria. Las tensiones se canalizan con las herramientas que cada mujer tiene a su alcance y las redes que construyen, con pláticas con amigas, vecinas o familiares, siempre mujeres y en intimidad.

La mujer como madre asume la responsabilidad de transmitir las normas, las conductas y las formas de la *pindekua* (*el costumbre*) en manos de su emotividad y escucha de las mujeres. Para las abuelas más perspicaces un aspecto a considerar para el cuidado y bienestar de las mujeres de su familia es el cuidado en la combinación de la “sangre” caliente o fría de la pareja que elija la mujer próxima a casarse. Esto es una forma predictiva de reproducción y perpetuación de la familia pero también de procuración de la salud física y emocional.

Las mujeres en esta etapa socializan con otras mujeres en las *ayudanzas*, preparando alimentos en los preparativos de una festividad. En la cocina se reúnen parientes con tareas orquestadas por la mujer de la casa anfitriona. Estos espacios son importantes en la liberación de tensiones, de pláticas y risas, de trabajo conjunto y coordinado, de preservación de la *pindekua* (costumbre), y sobre todo de convivencia.

Así, la mujer va ganando experiencias y conocimientos de las mujeres mayores que tiene en su círculo, de las vicisitudes que le acontecen, en su edad más productiva aporta su trabajo para el bienestar de su familia nuclear y extensa.

Naná K'eri / Abuela

El cierre del ciclo de vida para una mujer p'urhépecha es llegar a ser *k'eri* (anciana, grande, abuela). Se utiliza la expresión *Naná kutsi* (abuela luna) para referirse a las mujeres longevas de la comunidad. La representación de la feminidad y la sabiduría es la luna. En términos simbólicos, aunque el acompañamiento de la luna comienza en el nacimiento, se acentúa cuando se *irhitskiri* (la que sangra) y en el embarazo; para la *naná k'eri* la luna representa un símil a la sabiduría adquirida por el camino recorrido durante la vida, esta valoración p'urhé a la longevidad.

Las abuelas son el pasado en el presente, tienen la jerarquía más alta entre las mujeres. Han “crecido a sus hijos”⁴⁷ a su vez familias propias, han trabajado como artesanas o en algún otro oficio siendo parte importante de la educación de sus hijas e hijos, han asumido cargos religiosos, y han sido invitadas como madrinas. Todo este recorrido representa que la mujer ha guiado su vida conforme a la *pindekua* (*el costumbre*) por lo que representan autoridad y consejeras primeras.

La carga de trabajo se aligera pero difícilmente cesa para algunas mujeres, otras quedan al cuidado de sus hijas e hijos si presentan alguna enfermedad. Las abuelas no dejan de realizar labores, algunas tienen molinos que atienden con la ayuda de nietas o nietos, otras bordan en punto de cruz, otras continúan con la elaboración de rebozos en telar de cintura. Las abuelas en esta etapa son transmisoras, consejeras, son los resquicios del pasado en el presente, las poseedoras de las prácticas, conocimientos que si no son transmitidos, mueren con ellas.

Son las guardianas de la tradición por los conocimientos de generaciones detrás de ellas y la acumulación de experiencias. Muchas de ellas se empeñan en mantener la cocina tradicional con la *parangua* como elemento constitutivo y central de la cocina, además de mantener la costumbre de cocinar en ollas de barro, a consumir los alimentos de la milpa y aquellos que se encuentran en el cerro por distintas temporadas como quelites, hongos y desde luego el maíz. Es una forma de vida que parece ser de otros

⁴⁷Si no los tuvieron, era costumbre alguna hermana o familiar cercana dejara ir a vivir a una de sus hijas para que acompañase y ayudase en las labores.

tiempos cuando se contrasta con los estilos de vida actuales que contratan en un mismo hogar entre los abuelos y los nietos, los abuelos se aferran al estilo de vida que han llevado, como han crecido y como hicieron crecer a sus hijos cuando no había tanta “comida del norte” y el contraste con los nietos, que tienden a desvalorizar los estilos alimenticios de los abuelos.

Se aferran de la misma manera a su medicina, con la que “han crecido” a su familia: corta hierbas de su patio, pone el agua a hervir en una olla de barro dedicada especialmente para uso, dan tomas, masajes en la cabeza, en la espalda, en los pies, levantan la mollera y hacen oraciones para procurar la salud. Conservan saberes en p’urhépecha, nombres de plantas, de lugares, de padecimientos, de técnicas que están en desuso o que las mujeres de generaciones más jóvenes no toman en serio para el autocuidado, o para el cuidado de las personas a su alrededor.

La mujer cierra su ciclo en vida transmitiendo sus saberes a otra generación de manera cotidiana. Tradicionalmente una hija de la familia llevaba el nombre de la abuela y era quien recibía predilección, incluso podía heredar bienes. De las abuelas, las mujeres heredan formas de curación, creencias y formas de entender el mundo durante la convivencia cotidiana, al respecto Juana B. dice:

Yo aprendí mucho con mi abuela así me contaba cosas cuando estábamos cocinando, porque yo me la pasaba con ella, como mi mamá se la pasaba haciendo rebozos, yo cocinaba y aprendía con ella. Ahí estábamos en el fogón, ella me platicaba y yo veía que cocía, cómo cocía y cuándo tomaba. (Juana B. en comunicación personal, 18 de noviembre de 2019)

Aunque llegar a una edad avanzada es una premisa importante en la idea del *sési irekani* (buen vivir) p’urhépecha, la vida de las abuelas no está siendo valorada por las nuevas generaciones, en la vida comunitaria y en la sociedad mayor. Su papel como consejeros y guías queda cada vez más en el desdén. Una mujer entrevistada ha referido la insistencia de su abuela para que le enseñara la curación del *karasi* y “por las apuraciones” nunca atendió su llamado. El arrepentimiento es quizá una de las emociones más lacerantes al entablar conversaciones con estas mujeres que en términos culturales, cortan la línea de la *surukua* (linaje).

En la actualidad es triste ver como algunas abuelas se quedan solas, al morir su compañero de vida, viven en casas que les han construido sus hijos que van al “norte” almacenando recuerdos de sus nietos que quizá nunca conozcan en persona. La migración de los hijos, que en principio representa bienestar económico y prestigio en la comunidad, a la larga se convierte en ausencia y soledad para las abuelas que pasan tiempo cuidado sus plantas y tomando el sol, alegrándose de recibir visitas para platicar. Esto resulta del cambio de trayectorias también de los hombres, que redireccionan sus actividades principalmente entracomunitarias hacia otros puntos geográficos, con efectos en las relaciones de la familia nuclear.

Medicina tradicional P’urhépecha

A casi 500 años del término del *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis* (Tratado sobre hierbas medicinales indígenas) mejor conocido como Códice de la Cruz Badiano el texto más antiguo escrito en América, sabemos poco de los sujetos poseedores de ese conocimiento, a lo sumo sabemos de la participación de Martín de la Cruz, un anciano indígena que describía diversas plantas y sus usos; y los *tlacuilos* para la elaboración del documento y responsables de la calidad estética de las 185 ilustraciones coloreadas con pigmentos vegetales. En su conjunto el documento da cuenta de la cantidad de conocimientos herbolarios de los indígenas hasta la primera mitad del siglo XVI (Bye y Linares, 2013).

En Michoacán se tiene el referente espacial por excelencia de la práctica médica en el siglo XVI en el llamado Nuevo Mundo: los hospitales. En Uruapan la *uatápera* o mejor dicho la *uandajperakua* (el lugar de la palabra, donde las personas hablan), es el referente cultural más reconocido en la región, sin embargo, a 32 km de camino sierra dentro encontramos el *iurhixo* y la iglesia de Santiago Apóstol, una joya del arte mudéjar. La función hospitalaria de estas construcciones ha sido referida por varios autores (Castro, 2004; Ricard, 2002; Rhode, 1946) que mantienen evidencia material de esta forma de organización propia de la conquista. En la actualidad hay pocas referencias de ancianos sobre las prácticas curativas en estos espacios, quizá sea motivo para un estudio profundo que aquí no agotaremos. Lo que sí nos interesa es resaltar la relación que podemos suponer entre la medicina indígena en los hospitales que servían

también de posada y reunión para los miembros de las ordenes mendicantes que se movían por esta región.

Al hablar de medicina tradicional se considera a un *corpus* de saberes, , técnicas, creencias y procedimientos producto del sincretismo iniciado en el siglo XVI entre los saberes en torno a la curación de los pueblos precolombinos y las corrientes médicas provenientes de occidente. Además, se consideran las influencias de los cambios económicos, sociales, políticos y hasta geográficos que ha tenido en su devenir histórico.

Las fuentes referidas por Martínez (1985) hablan de las pocas obras escritas sobre el tema pero señala la importancia de las fuentes orales, en este estudio se toma en serio esta referencia en vista que las personas son reservorios de conocimiento, ejecución y transmisión de la medicina tradicional en la actualidad. Para ello la etnografía como herramienta nos ha ayudado también a comprender el contexto en el que se desenvuelven las personas, los espacios en los que realizan sus vidas y realizan la práctica de medicina tradicional y los problemas a los que se enfrentan.

Referentes clásicas en la materia (Seggiaro, 1969; Sepulveda, 1982; Anzures, 1983) enaltecen las prácticas curativas prehispánicas, la importancia de la cosmovisión y del uso herbolario para la terapéutica. Sin embargo, desde una mirada contemporánea la continuación de los elementos sólo será puesta a prueba con estudios que consideren las múltiples influencias que han hecho de la medicina tradicional cosas distintas dependiendo el grupo social que lo refiera.

Desde una perspectiva geográfica, el estudio de la medicina tradicional comienza en reafirmar la frase “el espacio importa”⁴⁸ asumiendo la relevancia de estudios localizados en los contextos culturales desde una mirada de género que parte de la mirada femenina: desde la cultura p’urhépecha en la mirada de las mujeres. Remitiendo también a la importancia de la procedencia de plantas, conocimientos, interacciones, creencias y experiencias que van formando un *corpus*, así como la

⁴⁸*Space matters*, (Massey, 2005).

movilidad de las mujeres como actoras principales y posibilitadoras de la continuidad de la medicina tradicional hasta nuestros días.

Tsinajpekua: la surukua (linaje) de hacer crecer la vida

Gallardo (2002; 2008, 2016; 2017) ha trabajado en caracterizar la medicina tradicional p'urhépecha en Cherán, comunidad reconocida en la región por mantener saberes, creencias, técnicas en torno a la curación y la hechicería. El ejercicio de la medicina tradicional está sustentado en la cosmovisión entendiendo ésta como el conjunto estructurado de sistemas ideológicos de un grupo social en un momento histórico con el cual pretende aprehender el universo (López, 2004). La *p'urhépecha* como le llama Gallardo, a la medicina tradicional, es una amalgama de prácticas curativas nativas con medicina europea, herbolaria americana y magia africana ensamblada por años de mestizaje (2017). A estos elementos se le agregan los conocimientos y aportaciones de la moderna medicina occidental que hemos llamado hegemónica, pero también la medicina china.

En este estudio la medicina tradicional p'urhépecha es entendida como *tsinajpekua* y está conformada por las prácticas terapéuticas y sanadoras diversas, (Dimas, 2018). Estas prácticas terapéuticas se componen de diversas especialidades que hablan también de la estrecha vinculación cultural de los padecimientos y sus atenciones. Las especialidades atienden padecimientos que van de los físicos, fisiológicos o de filiación cultural por ejemplo: sobadoras, parteras, herbolaria, levantadoras de mollera, especialistas en susto, mal de ojo, especialistas en padecimientos relacionados con “*las malas*” como le llaman en Angahuan, es decir, padecimientos que tiene que ver con aspectos espirituales.

Las especialidades en su conjunto tienen un objetivo común, hacer crecer la vida que es el sentido simbólico desde el que partimos. Lingüísticamente *tsinajpekua* se articula por la raíz verbal *tsi-* “vida, alegría” (Gilberti, 1983; Garibay, 2011) el morfema *-jpe* que denota reciprocidad; y la partícula *-kua* que forma un sustantivo. El grupo de palabras alrededor del *tsi-* hacen referencia a distintas expresiones de la vida o alegría:

Tsipekua- vida, alegría

Tsipeni– Alegría

Tsintani –Revivir

Tsipeti –Estar vivo

Tsinajperi- la/el que hace crecer la vida

La cosmovisión y la costumbre son elementos que dan sustento a la práctica actual de la medicina tradicional en las comunidades p'urhépecha como *tsinajpekua* (hacer crecer la vida). La *presencia* de las *tsinajperi* como denominación genérica de curadores y curadoras (Gallardo, 2017) está íntimamente ligada a un linaje relacionado con los antiguos oficios. Por su parte en la Relación de Michocán la categoría de *xurimecha* hace referencia a aquellas persona que tenían como función principal el curar y ver en el futuro, “ver la verdad en el agua” (p. 297). Desde la mirada colonial, las prácticas médicas y hechicería se asocian de forma negativa incluso hasta la actualidad y es posible apreciarlas a partir de las expresiones de desdén e incluso por el trato cauteloso que reciben. Según relata García Mora (2015), las mujeres consideradas como *sikwáme*⁴⁹ en Charapan tenían consideraciones especiales de parte de los habitantes por temor a recibir perjuicios, y se mantenía un temor hacia ellas, principalmente de los hombres por considerar que éstas podían ocasionar en ellos pernicias y control.

Las distintas especialidades cada una por su parte se desenvuelven con su propia dimensión y simbolismo, no se aprehenden de la noche a la mañana –en el sentido más próximo a asimilarse con lo aprehendido. Son extensión de la *surukua* (linaje), de una línea que remite al menos tres generaciones –hasta donde se ha podido rastrear- pero que seguramente remite a un pasado remoto. Para poder hablar de esta línea en sus diversas expresiones se ha recurrido a la reconstrucción lingüística de *tsinajpekua*, “hacer crecer la vida” como idea que une a las distintas especialidades.

En este sentido, “hacer crecer la vida” nos lleva al ámbito de la procuración y el cuidado como se hace con una planta, un árbol, un animal pequeño; el ser humano también “se crece”, la vida “se crece”. El recurso metafórico resulta fecundo porque nos atrevemos a pensar que la práctica está en un campo de significaciones alrededor de la

⁴⁹ Escrito en el alfabeto utilizado por el INALI.

vida, la alegría y todo aquello que se relaciona con ella. Aquí se marca una discrepancia profunda con los principios de la medicina alopática que por gran parte de su historia colocó a la enfermedad como centro de su práctica de la cual nació una clínica que predomina la mirada médica basada en el escrutinio y el síntoma, escindida de la palabra del sujeto y la sociedad a la que pertenece, una medicina que patologiza y cataloga en el discurso médico (Foucault, 2001).

Entender la salud enmarcada en la idea de lo que denota el morfema *tsipa-* crecer, brotar, alegrarse, es aventurarse a utilizar la metáfora como brújula en el camino. Si esto es así, entonces consideramos de la misma cualidad que una planta brote como una persona sonría, están en el plano de la vida, en el universo simbólico de la cultura p'urhépecha que como unidad comparten una forma de entender el mundo, incluso suponiendo que nos acercamos apenas a la sombra de ella (Galinier, 2018).

En términos más específicos la *tsinajpekua* (hacer crecer la vida) proviene de un oficio derivado de un linaje que se extiende a lo largo de las generaciones por la herencia de saberes entorno a la diversidad de plantas, animales y minerales, nombres, usos, dosis, combinaciones, tiempos (corte, preparación, efecto); saber sobre el cuerpo y sus puntos importantes, saber sobre los astros y su relación con la vida, saber sobre la vida onírica, sobre los entes del cerro, de las barrancas, de los ojos de agua, saber sobre los *taresi* y las creencias de los *tua anapu* (ancestros). Vista de esta manera el complejo *corpus* de saberes se cristalizan en una persona en el presente pero son la prolongación del pasado, como rama que se extiende. En la actualidad, varias traducciones (Garibay, 2011; Gómez, Pérez y Rojas, 2001) definen *tsinajperi* como médico, es decir, la persona que ejerce la medicina científica aprendida en las universidades. El uso cotidiano del término hacia los médicos alopáticos se ha extendido por lo que aquí marcamos distinción de ello puesto que hay implicaciones culturales en su uso como se ha visto con antelación.

Reconstruir su sentido más genuino, cercano a la particularidad p'urhépecha, también nos permite integrar la cosmovisión propia de las prácticas médicas indígenas. En este sentido resulta relevante reconstruir académicamente el *corpus* de prácticas que pragmática y cotidianamente han resuelto la salud al interior de las comunidades a lo largo del tiempo y se han complementado de la diversidad de prácticas médicas.

En Angahuan medicina tradicional es p'urhépecha y particularmente la practicada por las mujeres - por la perspectiva -lo que no excluye que los hombres también la ejerzan. Además, en la medicina tradicional p'urhépecha de Angahuan tampoco se anula la interacción que tiene con los servicios de salud ofertados por el Estado, los servicios privados, la influencia de la religión católica predominante y la protestante en incremento. Incluso estos elementos pueden considerarse parte de la de su trayectoria, por lo que no se esencializa, más bien se presenta como un proceso, que se va enriqueciendo de las trayectorias individuales y de los intercambios entre las practicantes. Aún con estos intercambios *la p'urhépecha* como le llama Gallardo (2017) mantienen un núcleo duro que se extiende, lo que respecto nos lleva a pensar que las ideas difusionistas de Hagerstrand (1969) tendrían vigencia y validez.

Los elementos principales que se presentan en lo posterior, a manera urdimbre, conforma un tejido asentado en el pensamiento p'urhépecha. Con ellos se pretende marcar particularidad respecto a los otros sistemas médicos existentes tanto en la comunidad como en el país – más allá del la hegemonía del sistema médico científico eurocéntrico- y se presentan en un caleidoscopio de prácticas médicas indígenas. Encontraremos elementos compartidos con otras culturas indígenas, sobre todo aquel que tiene que ver con el calor y el frío (López, 2004) y la centralidad del corazón con atribuciones de personalidad (Martínez, 2013) pero en lo posible se apuntalan las particularidades *p'urhé* a fin de acercarnos al entendimiento de la *tsinajpekua* (hacer crecer la vida).

Principales elementos

El calor y el frío

Las cualidades de calor y el frío en la actualidad son elementos centrales en la comprensión de la cosmovisión p'urhépecha. Sin embargo, de acuerdo a Martínez (2016) estos elementos al parecer fueron incorporados con el contacto Europeo, argumento que también sostiene Foster (1994). López Austin (2004) por el contrario argumenta una postura más abarcativa y toma el equilibrio-desequilibrio como principio de análisis donde se inserta la dualidad frío-calor del pensamiento prehispánico que no se limita a la comprensión de la enfermedad y su terapéutica –como la hipocrática

defendida por Foster- sino en un sentido amplio, a todo el cosmos (López, 2004, p. 306-307).

Prolongadas hasta nuestros días, las nociones sobre el frío-calor no son exclusivas del pensamiento p'urhépecha, ni de las culturas prehispánicas de México (López, 2004) aunque esforcemos en remarcar los matices. López-Austin elabora una caracterización de la representación dual del frío-calor en la concepción nahua, separando incluso aspectos enteramente femeninos y masculinos como el calor asociado al hombre y la frialdad o acuosidad a la mujer así como la fuerza y debilidad, cielo y tierra, día y noche, hoguera y agua, respectivamente (López, 2004, p. 59); destacando que la polaridad “no se reduce al campo de la salud, la enfermedad o la medicina” sino al ámbito amplio de la cosmovisión (p. 306, 2004).

En la cultura p'urhépecha la dicotomía frío-calor no se restringe a separaciones de género, se presenta también en alimentos, animales, plantas e incluso seres sobrenaturales. En el caso de los seres humanos la idea de equilibrio entre estas dos entidades no obedece a del todo a una nivelación o igualdad, entre el calor y el frío, el calor es preferente sobre el frío, tiene un atributo vital por sobre el frío. Mantener el cuerpo en este estado, con un calor vital que permite las actividades cotidianas se expresa como *sési p'ikuarherani* (sentirse bien) e incluso de manera común se reconoce en el semblante de una persona cuando muestra como indicios un rojamiento en las mejillas (*charonhari*) y una sonrisa en el rostro (*tsipenhari*).

Podemos decir que en la concepción p'urhépecha el estado ideal del ser humano considera un ligero predominio de calor sobre el frío. Este rasgo cualitativo no deja de ser importante en el diagnóstico con el tacto, al mirar el semblante, los ojos, al tocar el vientre, la frente y el pulso; y en la terapéutica efectuada con todo el saber puesto en marcha de las especialistas que buscan el restablecimiento en una conjugación, combinación de elementos distintos en la lógica del frío-calor de las plantas, animales, minerales, procedimientos y rezos que busquen el restablecimiento del cuerpo.

Desde el nacimiento las personas están dotadas de cierto calor para la vida que aumenta en la madurez y luego desciende en la vejez hasta llegar a la muerte (Martínez, 2013) como un proceso en ascenso-descenso de la vitalidad. Durante el desarrollo de

una persona, su salud está determinada por un equilibrio entre el calor y el frío pero también por las cualidades de la sangre que posea y el estado emocional, es decir las personas de sangre fría son menos proclives a enfermedades calientes como calientes como *mal de ojo*, y las personas de sangre *caliente* tienen son resistentes a enfermedades frías como el *susto* o el *aire* (Gallardo, 2017).

En términos míticos *Jurhiata*, el sol, es el representante por excelencia de *Curicaheri* (*kurhi ka k'eri*, el gran fuego) el dios principal (Corona, 1999). La asociación del dios al astro solar permite la veneración del sol como dador de vida que emana de su cualidad calórica. Esta expresión de la vitalidad del sol incluso se extiende al ser humano a través de la *jurhita* o mejor conocida como *la mollera*, localizada en el extremo superior del lóbulo frontal de la cabeza. No es extraño entonces que en la medicina tradicional p'urhépecha el cuidado de la mollera sea tal que exista una especialista en la materia.

Cuando hay una alteración de la *mollera* se dice que a la persona *jurhita uakopani* (se le cayó el sol) y las principales evidencias físicas se observan en los ojos hundidos, la falta de apetito, somnolencia, vómito y frialdad en el cuerpo. El restablecimiento de la mollera es de vital importancia ya que en casos extremos puede llegar a la muerte. La restauración de la vitalidad de la *jurhita* (mollera) está a cargo de la *Pojtsichaku*⁵⁰ quien *levanta* la *mollera* usando sus manos y aplicando preparados especiales.

Por otro lado, las variaciones climáticas también son susceptibles de consideración en la práctica de la medicina tradicional p'urhépecha. Las temperaturas frías o calientes procuran determinadas enfermedades que se mitigan consumiendo alimentos de cualidad opuesta (Motte-Florac, 2008). En Angahuan por ejemplo en época de frío *iauakua* se consumen abundantes atoles calientes para mitigar las bajas temperaturas, se comparten diferentes platillos dulces y se procura tomar té de *murhiteni* (té de monte) por las mañanas. Mientras que en época de calor o *aparikua* que va de marzo a mayo las personas temen a los malestares estomacales comunes por el consumo

⁵⁰La raíz verbal *P'o-* refiere a introducir la mano en un orificio, en este caso en la cabeza expresado por *-jtsi*, morfema que denota además la parte superior de cualquier objeto o lugar (Guilberti, 1983)

de alimentos poco ingeridos en la comunidad el resto del año, principalmente pescados, mariscos, frutas frescas, aunque lo tradicional para esta época es la *atapakua xakuari* es decir preparado de col, que se cultiva en los patios de casi todas las casas de forma regular.

Particularmente en el cuidado de la salud de las mujeres, la parte del cuerpo de mayor cuidado es el vientre, recordemos la conexión simbólica entre la placenta que nutre y mantiene la vida en el vientre materno y su entierro en la *parangua* (fogón), lugar de fuego por excelencia en el hogar. El rebozo se usa como faja para lesiones por el peso o generar afectaciones en la matriz, se enrolla alrededor de la cintura a manera de falda sobrepuesta para evitar tener contacto con la frialdad en el vientre al lavar o estar en contacto con el agua.

De este modo, mantener el calor corporal es de vital importancia para *sési p'ikuarherani* (sentirse bien), las alteraciones derivadas del frío-calor generan padecimientos de diversa índole la mayoría necesitan de la intervención de especialistas para su restablecimiento y obedece a interacciones sociales en el marco de la cosmovisión p'urhépecha de emanación de calor como principio vital y su presencia a lo largo de la vida de una persona, animal y planta; su agotamiento lleva a la enfermedad y en última instancia a la muerte.

La p'ukuarakua / el aura

La traducción más apegada al idioma p'urhépecha sugiere la raíz *p'u-* haciendo referencia a algo que brota, el morfema reflexivo-*kuarha* es decir que recae en la persona y la partícula que denota un sustantivo *-kua*, de modo que la traducción supone “la cosa que brota de uno mismo”. Las *tsinajpericha* (curanderas) la refieren que la *p'ukuarakua* o aura tiene un lugar. Su posición es alrededor de cuerpo, se expande hasta donde llegan las manos extendidas. La *p'ukuarakua* debe estar bien cerrada lo que supone el bienestar de la persona. Es susceptible a alteraciones, principalmente por *las malas vibras*, se va abriendo hasta que no está en su lugar, está desnivelada o cuando

está abierta, incluso “por miedo se va abriendo y así cruzado con nuestro espíritu y es cuando dicen que tanto nos enfermamos”⁵¹.

Es así que se presentan alteraciones cuando la *p'ukuarakua* (aura), puede presentarse de múltiples maneras según sea la afectación, pero principalmente hay pérdida de apetito, ojos sin brillo, dolor de cabeza, y problemas para dormir. Pero los síntomas son variados y depende mucho de la afectación que se esté induciendo. Para restablecer la *p'ukuarakua* (aura) se efectúan una serie de procedimientos principalmente limpias a cargo de una persona experta, si se trata de una especialista que se ha afectado por curar a alguien y ha sido tan fuerte que le ha afectado a ella, debe buscar a alguien con más experiencia, incluso a un grupo que le ayude a restablecerse.

Es por eso que, para las *tsinajpericha* (curanderas) el cuidado de su *p'ukuarhakua* (aura) es de suma importancia sobre todo para las *sikuame* puesto que son ellas quienes tienen mayor contacto con *las malas* a tal grado que incluso pueden morir si no tiene un buen manejo, aplican los procedimientos adecuados u omiten su auto cuidado, al respecto una mujer *tsinajperi* refiere:

Me decía mi tía abuela que a veces de tanto que absorbemos *las malas*, por estar curando, el que cura se enferma peor que él estaba enfermo, y que a veces hay pues personas, más las *sikuame* a veces se mueren de eso, de curan a alguien y ya pues al poco tiempo se mueren. (En entrevista el 12 de marzo de 2019)

El cuidado es sutil, reservado y va desde el uso de amuletos de semillas especiales, limpias con chiles y otras plantas como el *toksini* o jara (*Seneciosalignus DC*) o el romero (*Salvia rosmarius.*), preparados de plantas para regar la casa o *sprays*; hasta métodos más antiguos y poco comunicados por las personas por cierto temor al expresarlo como el *matsiperani* (torcimiento) un procedimiento que consiste en torcer el cuerpo con ayuda de listones de tal forma que protege a las personas y quedan inmunes a enfermedades e incluso la muerte. Este procedimiento al parecer era común entre las personas de generaciones más antiguas y casi toda la región p'urhépecha pero era realizado por las *sikuame* experta en el procedimiento (García, 2015).

⁵¹En comunicación personal con Juana B.

La *p'amenchakua*/ el padecimiento

La *p'amenchakua* en su significado se acerca más a la acepción de padecimiento, al *pathos* griego, padecer, sufrir; que a la enfermedad como significado. El punto central está en el carácter pasivo de la persona, lo que nos lleva al siguiente paso, pensar en las causas del padecimiento. La etiología en la medicina tradicional indígena en su mayoría está relacionada con lo mágico-religioso, a través de diferentes concepciones que van desde emanaciones como el *aire*, la pérdida de la vitalidad a causa de agentes extraños o por *susto*, incluso como castigo de los dioses (católicos o no). Y los padecimientos de corte “natural” se refieren así como aquellos que aparecen a lo largo de las distintas etapas de la vida y se apegan a marcos fisiológicos.

Martínez (2013) hace un análisis de la imagen de la persona y el cuerpo entre los *p'urhépecha* que él llama *antiguos*, a partir del análisis de fuentes documentales históricas. Uno de sus resultados apunta a que el uso de fluidos corporales, además de tener un sentido simbólico en el sacrificio y las relaciones sociales, también eran utilizados para enfermar o curar. Por ejemplo, la sangre podía ser utilizada para enfermar, mientras que la saliva y la leche materna eran usadas para curar (Martínez, 2013). Además, resalta entre sus aproximaciones la importancia que los antiguos *p'urhépecha* tenían sobre ciertos órganos, en particular sobre el corazón. De la *mintsita* (corazón) emana la fuerza, el ánimo, el valor, la confianza e incluso la arrogancia (Martínez, 2003) pero también es fuente primera de vida (Gallardo, 2008). El latir del corazón toma su vitalidad de la *tsipekua* que es a la vez vida, alegría, hace crecer plantas, animales como seres humanos (Medina, 2018).

Acercamientos de este tipo ayudan a pensar que el plano fisiológico no es suficiente para explicar los padecimientos desde el punto de vista de la medicina tradicional, hay implicaciones simbólicas en la etiología de los padecimientos debido a su filiación cultural. Esto también se extiende a la taxonomía de los padecimientos y desde luego a la terapéutica. Con esta mirada, la taxonomía de padecimientos que atiende la medicina tradicional registrados en Angahuan, escapan de las clasificaciones biomédicas que entienden la enfermedad como una alteración fisiológica con una evolución más o menos predecible (OMS, 2006) que no deja de tener un sentido normativo en términos sociales de “lo normal” y lo “patológico” (Canguilhem, 2009) y

que en última instancia demeritan las variaciones culturales complejas implicadas en la etiología de los padecimientos referidos por la diversidad de grupos étnicos, patologizando aquello que sale de su comprensión en el ámbito de lo esquizoide.

Muy por el contrario, la taxonomía de padecimientos es como una ventana desde la cual es posible explorar las continuidades sobre la relación entre la dualidad frío-calor presentes en la denominaciones y la terapéutica también en lo que García (2015) llama “reminiscencias” de una cosmovisión antigua que dan sentido a los padecimientos, sobre todo los de filiación cultural. El cuadro 2 muestra los padecimientos de forma que el ciclo de vida, escenario social, y cultura p’urhépecha. Se clasifican en tres grandes grupos retomados de las categorías que las personas entrevistadas refirieron y por saturación, tomaron relevancia. Las tres categorías: naturales, de sobar y originadas por un *mal puesto*, se han respetado en denominación notando una combinación de términos, algunos en influencia y común uso de terminologías biomédicas.

Cuadro 2. Principales padecimientos referidos en Angahuan

Principales padecimientos		
<i>Naturales</i>	1. Comunes en la infancia	Chincual, fiebre, calor subido
	2. Generales	Tos, vómito y diarrea, calentura, infecciones, de vías urinarias, presión alta, granos
	3. De animales	Picadura de víbora, rabia.
<i>De sobar</i>	Acomodar el latido, levantar la mollera, torceduras.	
<i>Mal puesto</i>	Mal de ojo, escupir, aventar arena con sal.	

El primer grupo a su vez se subdivide en tres: las comunes en la infancia donde encontramos el “chincual”, la fiebre, el calor subido. Estos padecimientos sufridos principalmente en la infancia por lo general no son atendidos por especialistas, sino por las mujeres que rodean al bebé o infante. Los procedimientos que utilizan se heredan y se aprenden en la práctica cuando son requeridos, es decir, cuando una mujer es madre primeriza su propia madre, abuela, suegra o tía se encargan de orientar en los remedios y los recursos que debe utilizar, incluso, los insumos para el remedio que contrarresta los padecimientos los da el cuerpo de la madre. Por ejemplo, el chincual es común en los primeros meses del bebé, sobre todo cuando el bebé está lactando y comienza a

consumir alimentos. Para aliviar el malestar del chincual se prepara un supositorio con las puntas “tiernas” del *toksini* o jara (*Seneciosalignus DC*) por lo que la madre encarga a un familiar o al padre del bebé para que sea cortado del campo o del cerro, cuando las tiene, las mezcla con un poco de jabón “lirio” y leche materna directo de su ceno formando un pequeño emplasto que se aplica en el área afectada.

Los padecimientos naturales generales referidos son tos, vómito, diarrea, calentura, infecciones de vía urinarias, presión alta y granos. Éstos sí pueden ser atendidos por especialistas cuando los remedios y atenciones que se han dado en casa o en el núcleo familiar extenso no han mitigado el padecimiento. Un tratamiento común efectuado en este primer nivel de atención (el núcleo familiar) es la combinación de fármacos con plantas medicinales, por ejemplo, la combinación de una capsula de *terramicina* en combinación con un té de hierba buena para mitigar el vómito y la diarrea. La *tsinajperi* (herbolaria) es la especialista que atiende con mayor regularidad este grupo de padecimientos en diferentes formas como *cocimientos*, emplastos, pomadas, jabones y baños.

Particularmente, los padecimientos naturales de animales han sido referidos como parte de la taxonomía. Los afectados son animales, principalmente cerdos y caballos, los primeros comunes para la engorda en muchos hogares de la comunidad como un “ahorro” o para consumo familiar; los segundos porque son utilizados para realizar viajes turísticos a los sitios del volcán, por tanto, en ambos casos representan un ingreso económico razón por la cual procuran su bienestar. También reciben atención perros con rabia, sobre todo en la *aparikua* (calores). La curación y atención de animales la realizan especialistas de la comunidad. La picadura de víbora se contrarresta con una flor particular que se da en las rejoyas aprovechando la humedad, es llamada localmente como *jutapali* (no hay traducción) y se colecta en la milpa. De esa planta se aprovecha el camote, machacándolo y formando un emplasto que se coloca en el área afectada. De esta manera se contrarresta el veneno por picadura de víbora siempre y cuando se haga en minutos próximos a la afectación.

El segundo grupo que corresponde a los padecimientos “de sobar” se refiere principalmente a tres: el acomodo del latido, levantar la mollera y las torceduras. En el primer caso, el acomodo del latido es de suma importancia para las cultura indígenas, el

latido no es una particularidad de la cultura p'urhépecha, se comparte con otras culturas como la Tzotzil. Se conoce comúnmente como pulso, es un punto de equilibrio o centro rector del cuerpo que tiene repercusiones en el estado anímico de las personas. Cuando éste se mueve sobrevienen malestares, al respecto refiere Naná Beatriz (†) de 48 años:

Tenemos una bolita que aquí le decimos *latio*, aquí tenemos en el ombligo, cuando se mueve también uno se siente mal, te vomitas, te mareas y también se mueve por una risa o por un coraje y eso tiene que buscarle para acomodarle en donde debe de estar, en el ombligo debe de estar.

La dispersión del latido se contrarresta con sobadas para regresarlo al centro tomando como referencia el ombligo, por lo regular las especialistas realizan tres sobadas, una cada tres días hasta que se restablece el latido en la posición central y la persona que es atendida refiere mejora sustantiva.

La mollera como se ha visto en el apartado anterior, tiene una conexión importante con la cosmovisión p'urhépecha. Acontece a niños y adultos, cuando a una persona se le ha caído el sol (*jurhita uakopani*) presenta malestares como falta de apetito, ojos hundidos e incluso vómito. Las madres al frente de sus hogares y a quienes se les responsabiliza por la salud y bienestar de los hijos con frecuencia aprenden a “levantar la mollera” por necesidad, quienes no lo hacen visitan a sus abuelas o madres quienes dominan la técnica. Sin embargo, el trato de este padecimiento es delicado, cualquier movimiento exagerado puede tener repercusiones, por eso, la visita a la *Pojtsichaku* (levantadora de mollera) es recomendable.

Las torceduras son una afectación que acontece de forma regular, generalmente se busca a la *Jiarhpiti*, la especialista en sobar y acomodar huesos. Dada la naturalidad de las afectaciones, generalmente la intervención de la *Jirahpiti* es repentina por lo que la mujer debe dejar las ocupaciones que esté realizando para atender a la persona afectada. Para la especialista esto tiene varias implicaciones, sobre todo para su auto cuidado ya que después de sobar le es imposible realizar otra actividad especialmente si implica el contacto con agua o con objetos fríos. La atención en el caso de sobadas o torceduras depende de la gravedad del caso, la especialista examina la situación de la torcedura y

determina por el tacto si es viable su atención o es mejor canalizarlo a un hospital en caso de fractura.

El tercer grupo de padecimientos tiene que ver con *el mal puesto*. Se refiere a una maldad provocada por un tercero. Está en el terreno de lo mágico-religioso e involucra una serie de procedimientos variados, de afectación y de curación. Las especialistas por excelencia que atienden este padecimiento son las *sikuame* (la que teje y desteje). Una característica de estos padecimientos es que las personas comienzan una serie de visitas a doctores, especialistas sin resultado favorable, sin mejora “pues no es enfermedad buena”. Las intervenciones se abren en un abanico de posibilidades y dependen de la afectación misma. Esencialmente en su conjunto de procedimientos están la *ambongaskua* (limpia) utilizando plantas como el *toksini* o jara (*Seneciosalignus DC*), romero (*Salvia rosmarius*), hojas de sauco y la *sipiuti* “que huele mal” (*Cestrum thyrsoideum*), además de chiles rojos, copal y *sprays* especiales para ahuyentar las “malas vibras”.

La terapéutica

La terapéutica de la medicina tradicional p’urhépecha teje una trama de distintos planos de la realidad cultural, social y religiosa encaminados a la cura. Concentra un *corpus* de prácticas, creencias y rituales puestas en práctica por la *tsinajperi* (curandera) y desde su especialidad, particulariza las combinaciones y tratamientos. Desde luego, la terapéutica se relacionada con los motivos de consulta, es el padecimiento el que lleva a la persona a visitar la casa de la *tsinajperi* (curandera).

La casa funciona como “matriz de soporte de las representaciones simbólicas” (Galinier, 2018), en particular, la cocina donde se encuentra la *parangua* el lugar del fuego-asociado al calor- como principio de vitalidad en la cultura p’urhépecha. Desde un punto de vista práctico, la cocina es el lugar donde se procura tener siempre encendido el fuego y la una olla con agua caliente lista para cualquier imprevisto. Ahí se prepara el té, se usa la ceniza, se asan cortezas de plantas y se hacen los preparados utilizados en la terapéutica. El carácter heterogéneo de la cocina se aprecia en el contraste que hace Velázquez (2000) respecto a Charapan pues narra como en la cocina

también se realiza prácticas de “hechicería” que incluyen el entierro de huesos, partes de prendas o muñecos para ocasionar males en la persona expresados en padecimientos.

La cocina se presenta como un centro simbólico en primacía, donde se puede enfermar o curar a una persona. Además de la cocina, se destina un espacio de la casa que funciona como recibidor, una habitación o una troje. La presencia de altares a Santos e imágenes religiosas es imprescindible, le acompañan veladoras encendidas, flores y un sahumerio. En algunos de estos espacios hay una cama, sobre todo en el caso de las parteras y las sobadoras.

En Angahuan las mujeres *tsinajperi* (curanderas) atienden padecimientos de etiologías diversas pero enmarcadas en tres grupos: naturales, de sobar y “mal puesto”. En diferentes gradientes estos tres grupos de padecimientos pueden combinarse en un complejo cuadro que solo la intervención de las especialistas a partir de sobadas, limpias, *tomados*, juntadas del *latio* (juntar el pulso), levantar la mollera, entre otros procedimientos, logran que la persona retorne al *sési pikuarherani* (sentirse bien).

Las interpretaciones causales a los padecimientos están enmarcadas en la matriz de creencias culturales donde los discursos y las narraciones de los primeros síntomas del padecimiento son importantes y pasan a ser parte de la etiología, emitida por la terapeuta, pero también adelantada por el propio paciente dándole presencia al paciente en su propia cura como lo dice Menéndez (2005). Darle lugar al sujeto en su discurso de curación es quizá una premisa que comparte con la terapéutica psicoanalítica que apremia la palabra como lugar de la cura.

La base terapéutica p’urhépecha también se base en la utilización de plantas, animales, minerales y líquidos corporales. Ramírez (2013) ha encontrado en fuentes históricas referencias a la utilización de fluidos corporales para curar, como la leche paterna y la saliva y para enfermar como la sangre. No se encontraron referencias en Angahuan de la provocación de algún malestar o padecimiento provocado por la sangre –materia- pero sí una relación entre las personas de “sangre” caliente y fría –ampliamente desarrollado por Gallardo (2002; 2008; 2017) y su predisposición a provocar el “mal”.

En relación a las plantas medicinales, se registraron 101 plantas de uso medicinal, de las cuales 55 tiene nombre en p'urhépecha (Anexo 4). Esto nos habla de lo importante que es el recurso herbolario para la terapéutica medicinal que hay en el territorio pero también habla de ciertas especies introducidas que han sido adoptadas y ampliamente usadas. Además de sus propiedades y efectos, la cualidad caliente y fría de las plantas es una de las principales características consideradas para su utilización en el tratamiento de un padecimiento. Las dosis son del dominio de la *tsinajperi* (curandera) que por la experiencia ha integrado los tiempos y cantidades necesarias así como los métodos y combinaciones de plantas, incluso, a veces en combinación de fármacos de uso común.

El uso de animales como parte de la terapéutica es menor si se compara con el uso de plantas. La relación antropocéntrica con los animales que permite su uso medicinal, no restringe su uso religioso y su relación con la cosmología. Sin embargo, aquí se trata someramente solo el uso medicinal debido a que en la terapéutica indígena parte de sus atributos curativos se deben a su asociación a creencias mitológicas (López, 2004). La carne de tlacuache por ejemplo es utilizada para apresurar el parto y también para expulsar objetos punzantes que se hayan penetrado la piel. Por su parte el cebo de coyote así como el de borrego es apreciado por su cualidad caliente y es utilizado como base junto con resina, a la que se le agregan varias plantas para preparar ungüentos.

La *tsinajperi* (curandera) desde que mira al paciente comienza a leer su semblante, sus ojos, su postura, toca el pulso de su mano, toca su cabeza y comienza a escuchar al paciente y su padecer. Escucha también a la familia, los pormenores y las conjeturas etiológicas, las que por lo general se relacionan con la vida social, con las relaciones de pareja, familiares, de barrio o comunitarias; por riñas, diferencias o *las envidias*. En casos de padecimientos de sobar, como torceduras o esguinces, además de atender la parte afectada, también es común *levantar la mollera* para evitar complicaciones futuras si no se atiende. Un tratamiento completo incluye la *limpia*, *levantar la mollera*, *juntada de latio* (latido) y abrir el *k'engua* (timo). En esta conjunción, la *tsinajperi* (curandera) orchestra una serie de recursos vinculados al ecosistema del lugar: plantas del cerro, resina del pino, fauna; pero también utiliza elementos incorporados –ya sean plantas o productos- que tienen una efectividad en la mano y la palabra de la especialista. La

palabra p'urhépecha durante la curación tiene efectos como *actos del habla* (Searle, 1980), es decir, con una fuerza y buscanto tener tal impacto en el otro que crea la posibilidad de la cura.

El carácter preventivo de la medicina tradicional p'urhépecha

La alimentación es una parte fundamental en la procuración del *sési p'ikuarherani* (sentirse bien). El consumo de alimentos por temporadas es la base de buena salud para las generaciones mayores, era parte de *el costumbre* comer *atapakuas* de diferentes hongos que da el cerro en época de lluvias, *xakuá* (quelites) de la milpa, *kamata* (atoles) en invierno, *korundecha* (tamales) de sal en día de muertos, *atapakua xakuari* (preparado de col) en la *kuaresima* (semana Santa), compartir los primeros elotes tiernos con la familia y preparar *kamata putsimiti* (atole de anís). Es importante resaltar el sentido social del *sési p'ikuarherani* (sentirse bien) al momento de compartir los alimentos en familia o comunidad, une los lazos afectivos de sus miembros.

Adicionalmente al consumo de alimentos tradicionales por estación se realizan una serie de cuidados enfocados a dos grupos: las mujeres y los niños (cuadro 3). La medicina tradicional en Angahuan es una medicina preventiva, la acentuación en estos dos grupos quizá tenga que ver la importancia que tiene aún en la actualidad la preservación de la *surukua* (linaje) en varios aspectos de la vida familiar y comunitaria.

Cuadro 3. Cuidados preventivos en la medicina tradicional

Cuidados	
<i>Cuidados hacia las mujeres</i>	Levantar la matriz Cuidados para embarazarse (conceptivo) Cuidados para no embarazarse (anticonceptivo) Calor de la mujer (menopausia)
<i>Cuidados en la infancia</i>	Cuidado del <i>tupu</i> Comezón en los dientes Cerrar la mollera

La especial atención al cuidado de las mujeres se maneja en lo privado, entre mujeres. La red de mujeres de una familia canaliza los conocimientos desde la abuela hasta la nieta, incluyendo tías y mujeres amigas de la familia. Esta red da soporte en las etapas de la vida de una mujer incluyendo a la *Pitajchupiti* (partera) quien se encarga de

cada uno de los cuidados referidos en el cuadro 3, tiene una labor de acompañante de la mujer y del recién nacido. Los cuidados hacia las mujeres se hacen en la vida cotidiana evitando el frío en el vientre, una procuración de cuidados durante la menstruación, y con intervenciones de la partera en caso de alteraciones a partir de sobadas.

Los cuidados conceptivos y anticonceptivos a cargo de la partera involucran plantas como la gobernadora (*Larrea tridentata*), *akuitsi uarhiakuao ruda* (*Ruta graveolens*), la damiana (*Turnera diffusa*) y la carne de tlacuache, preparados en té o infusiones en cantidades y combinaciones que solo la *Pitajchupiti* (partera) domina. De la misma manera el saber y experiencia para levantar la matriz o “calentarla” cuando una mujer desea embarazarse implican procedimientos especiales que involucran varias sesiones y combinación de tratamientos. Para las mujeres más longevas, las especialistas recomiendan los baños calientes con plantas como el romero (*Salvia rosmarius*.) y la canela ayudan a “sacar” el frío del cuerpo y prepararlo para el embarazo e incluso para tratar malestares por frío como dolor de espalda o posterior al parto, son idóneos para recuperar el calor. En el caso de la menopausia o “calor de la mujer” aplicando supositorios hechos de *toskini* o jara (*Seneciosalignus DC*) para liberar a la matriz del exceso de calor y los baños con plantas como el marrubio (*Marrubium vulgare L.*) y el *tarepini tsitsiki* o mirto (*Salvia microphylla*).

Los cuidados de la infancia referidos van desde la mitigación en las encías del bebé debido al brote de dientes, el establecimiento y cuidado de la mollera causado por susto o alguna caída, hasta la procuran las condiciones para el desarrollo del recién nacido y su vínculo cultural a partir del *tupu* (ombligo /cordón umbilical). Para este propósito la madre se ayudaba de fajeros que ayudaban a fortalecer el ombligo del recién nacido y evitar lastimarlo. Hoy en día con la sustitución de pañales de plástico por los pañales de tela, el uso del fajero es cada vez menor en la comunidad. La *Pitajchupiti* (partera) aun recomienda su uso para favorecer y fortalecer la zona umbilical en vista de la importancia simbólica y cultural de esa parte del cuerpo donde se concentra parte de la vitalidad del ser humano.

Proceso salud-enfermedad –atención p’urhépecha

La perspectiva relacional planteada por Menéndez (1992; 1994) sitúa a la salud, la enfermedad y la atención como partes de un proceso social que opera estructuralmente constituyendo colectivamente al sujeto, instaurándolo. Esto significa que las relaciones sociales pueden causar la enfermedad pero también son parte del restablecimiento, lo que lleva a ampliar el campo de la cura, no sólo en la relación entre el quien padece y quien atiende, sino en el ámbito familiar y comunitario que la sustentan. También están presentes procesos biológicos, sociales y simbólicos en el proceso salud-atención-enfermedad.

Para el autor, hay una relación de dominación-subordinación entre los sistemas de salud que denomina hegemónicos / subalternos (Menéndez, 1992) por ello propone tres modelos de atención 1) modelo médico hegemónico que en su práctica se apropia y transforma los sistemas alternativos excluyendo su parte ideológica; 2) modelo alternativo subordinado, que son ajenos al anterior por lo regular al margen y se instauran en procesos históricos y culturales propios; y 3) el modelo de autoatención basado en la experiencia, generalmente desarrollado en el ámbito doméstico y en una red corta de interlocutores sin intervención de especialistas.

En Angahuan están presentes los tres modelos médicos, aunque en este estudio se pone énfasis en el segundo, el modelo alternativo subordinado al cual llamamos medicina tradicional p’urhépecha. Se explica la relación de ésta con el resto de los modelos a partir de un grupo de mujeres especialistas que condensan saberes y prácticas de los tres modelos.

Las mujeres especialistas que se agrupan para este estudio son diversas pero parten de una línea heredada en el quehacer curativo. La *surukua* (linaje) como se ha venido argumentando, las liga a un pasado remoto pero en su práctica presente incorporan elementos de la medicina biologicista incluso de la medicina china –de manera incipiente-reconfigurando la medicina tradicional. Por tanto coexisten varios sistemas médicos en un espacio geográfico en el marco de al menos tres generaciones. Las experiencias se han dividido en tres tipos: a) mujeres de conocimiento heredado basado en la *surukua* (linaje) con un desempeño circunscrito a la comunidad; b) mujeres

de conocimiento heredado basado en la *surukua* (linaje) con interacción con instituciones gubernamentales, cursos tomados con instituciones de salud, e interacción con especialistas de otras comunidades y etnias; y c) mujeres hijas de este grupo de mujeres que han recibido una educación universitaria y una formación biomédica y farmacéutica que incorporan saberes de sus madres.

A razón de que en el proceso salud-enfermedad-atención están relacionados procesos biológicos, sociales y simbólicos, consideramos la estructura social p'urhépecha sustancialmente jerárquica, basada en el prestigio y la división de trabajo por género. De este modo, en el marco de las relaciones sociales el sujeto se instaura desde la *pindekua* (el *costumbre*) posibilitando un sentido de pertenencia e identidad, arraigo al territorio y a la comunidad. El enfoque relacional no se queda aquí, plantea también la importancia de las relaciones sociales como generadoras de malestares, padecimientos y enfermedades. De tal forma, las desigualdades, diferencias y riñas al interior suscitan “las envidias”, motor principal del “mal puesto” en el marco de las creencias mágico-religiosas.

La clínica rural en la comunidad comenzó a laborar en la década de los ochenta. Según testimonios de algunos habitantes entrevistados, para tal tiempo los servicios se limitaban a atenciones esporádicas, una o dos veces a la semana, con mínimo personal de trabajo y sólo para ocuparse de problemas menores como resfriados y chequeos generales. Para entonces las personas tenían una percepción negativa de los servicios de salud que venían de la clínica, por ejemplo, durante las campañas de vacunación la mayoría de las madres escondían a sus hijos, a veces por mandato de sus esposos, otras por mutuo acuerdo, debido a la desconfianza que representaba la novedad de las vacunas.

Un factor de suma importancia es el idioma, el predominio del español en la atención médica representaba, y quizá aún ahora, un barrera. Esto cambió con la participación como enfermera Cayetana Bravo Gómez (†), mujer oriunda de Angahuan. Naná Cayetana (†) antes que enfermera fue partera, conocía diversas plantas del lugar y de otros sitios, levantaba la mollera, hacía limpias, era una *k'eri tsinajperi*⁵². Su

⁵²Gran curadora.

preparación como enfermera y su participación en la clínica, el interés de los pobladores por recibir atención médica fue incrementando, un poco porque con ella en la clínica eran recibidos en su lengua materna dando seguridad a la población de que una persona “de los suyos” estaba en la institución, otra porque ella ya era una institución en la comunidad en términos de salud.

Actualmente la clínica proporciona servicios a la población afiliada que cuenta con un expediente, aunque en casos de emergencia no limita el servicio. El equipo de trabajo está conformado por un médico titular, una pasante en medicina, una psicóloga que realiza actividades de auxiliar de enfermería, un enfermero y una auxiliar de la comunidad. La mitad del personal habla p’urhépecha lo cual favorece la atención. Cuando es requerida, las personas acuden a atención médica especializada al Hospital de Uruapan o a la Clínica de Paracho, incluso con regularidad recurren a la práctica médica privada.

Por otro lado, la infraestructura de la clínica tiene una función de intercambio en la comunidad, el amplio salón se destina para el recibimiento de instituciones, grupos, y personas con las que se intercambian esquemas de pensamiento (*turisi*). En este espacio se convocan talleres, capacitaciones, pláticas y servicios. La comunidad se ha apropiado de la clínica de salud promoviendo sus mejoras, incluso derivado de la conformación de Comités de Desarrollo Comunitario (CODECOS) durante el Gobierno Estatal de Lázaro Cárdenas Batel el grupo de mujeres autodenominado “Cardo Santo” posibilitó la construcción del aljibe con recursos otorgados a la comunidad a cambio de la capacitación, cumplimiento y responsabilidad de éstas mujeres con las designaciones del programa que incluía capacitaciones en la capital del estado, a cargo de instituciones académicas y participación en eventos para la promoción de la medicina tradicional.

Un aspecto importante que advierte Menéndez (1994) en el proceso salud-enfermedad-atención producto del devenir de las sociedad es la erosión de las formas simbólicas de las transformaciones económicas que tienden a la liberalización, la individualización y la explotación que afectan las relaciones sociales y el marco de representatividad. En la sociedad p’urhépecha los cambios en la alimentación

representan una de las principales causas del incremento *diabetes mellitus* aunado al alto nivel de enfermedades hepáticas por alto consumo de alcohol⁵³. El incremento de negocios de productos que se anuncian como “naturales” en marcas como *Herbalife* ha generado una tendencia en el consumo a tal grado que sustituye el desayuno.

Por otro lado, el abandono del campo sustituyéndolo por la plantación de aguacate ha generado beneficios económicos a consecuencia de modificaciones ambientales (Herrera, 2017) pero también sociales y culturales. El abandono de la siembra de milpa corta la continuidad de la *pindekuecha* (*el costumbre*), rompe con las ayudanzas y de trabajo compartido. A cambio, el incremento del trabajo jornalero en huertas de aguacate a expensas de contratos temporales e inestables.

Con el incremento trabajos asalariados también se acompañan aspiraciones a formas de vida urbanas. Los tiempo de convivencia familiar se modifican por la lógica misma del trabajo (todo el día y con poco autonomía) que afectan las dinámicas, sobre todo en las actividades familiares compartida (como la cosecha) o comunitarias (como rituales). En esta configuración, las nuevas generaciones de madres y padres ponen en primer lugar la atención médica biomédica para sus hijos y solo hasta que estos tratamientos no dan resultado, se visita a las médicas tradiciones, ya avanzado el padecimiento. Esto no es de ahora, sin embargo, apoya nuestro argumento de que los cambios sociales, económicos y culturales tiene efectos en la vida comunitaria y en la práctica médica de las mujeres, por su poco aprecio como sistema médico efectivo.

Aun con estas poca valoración, las mujeres especialistas siguen dinamizando su saber- aquel heredado se mantienen como núcleo duro parte de la *surukua* (linaje)- y agragando como arcilla fresca experiencias acumuladas sus por sutrayectoria, moldean formas creativas de curación incluyendo conocimientos sobre elaboración de productos, recibiendo capacitaciones provenientes de expertos universitarios en algun tema, tomado lo útil mejorando métodos, experimentando combinaciones de plantas utilizando un criterio de similitud (cualidad, propiedad o efectos) sobre las que ya conocen. Ponen a prueba los nuevos conocimientos, incluso usando el propio cuerpo para comprobar su

⁵³Datos proporcionados por el Dr. Domingo Rosales Tapia, médico encargado de la Clínica de Angahuan.

eficacia. De esta manera se apropian, re-elaboran y aplican una medicina tradicional dinámica como síntesis en sus propias experiencias, sensaciones, efectos, inferencias aplicados en sus espacios, contextos como una enorme caja de herramientas puestas en marcha para la labor de cura.

Las especialistas

Las mujeres en Angahuan son un pilar fundamental de la vida comunitaria, su andar apresurado por las calles es una metáfora del ritmo al que se mantienen en los roles que desempeñan como hijas, hermanas, madres, cuidadoras, trabajadoras, artesanas y sanadoras. Las especialistas, las *tsinajpericha* (curanderas) poseen un saber basado en la experiencia acumulada, en el conocimiento y saberes heredados por la *surukua* (linaje) de sus ancestras, aunque también han adquirido experiencia en la cotidianidad, el contacto con otras especialistas y lugares de formación.

En la actualidad las *tsinajpericha* (curanderas) de Angahuan se reconocen por sus particularidades y saberes que dominan, aunque no desconocen otros saberes, procesos y técnicas pues a diferencia de la medicina dominante, el saber para la curación desde la medicina tradicional p'urhépecha tiende a ser integrador, es decir, trata varios aspectos de la vida humana basados en las creencias, costumbres, saberes y técnicas que dista de las especializaciones desconectadas. Luego entonces, entendemos las especializaciones como una de las actividades que las mujeres han perfeccionado, en su devenir personal, sobre otras que complementan su práctica y que es reconocido por la comunidad.

La diversidad de especialistas obedece a la diversidad de padecimientos que atienden. La eficacia de su atenciones son tanto físicas como simbólicas (Gallardo, 2017). El grupo de análisis lo conforman 10 mujeres identificadas como especialistas en la medicina tradicional. Para ello es necesario conocerla desde sus contextos, sus espacios el devenir en cada una de sus especialidades. En su mayoría estas mujeres tienen una línea de herencia, su especialidad viene de la *surukua* (linaje).

Las 10 mujeres presentadas en el cuadro4 tienen un promedio de edad de 62 años, en su mayoría son parte de familias extensas con las que conviven cotidianamente.

La más joven tiene 40 años y la más longeva tiene 77 años. El 80 % de ellas están casadas por lo que cumplen con los roles establecidos en la comunidad como recibir un cargo o ser invitado junto a su pareja para ser “padrinos” lo cual representa un distinción y prestigio.

Cuadro 4. Grupo A. Mujeres especialistas en medicina tradicional.

	Nombre	Edad	Estado Civil	Especialidad	Generación
1	Gracia Bravo	60	Casada	Partera	3
2	Dionicia Rita	69	Viuda	Herbolaria	3
3	Beatriz Rivera (†)	48	Casada	Sobadora	3
4	Dolores	71	Casada	Médico de campo	3
5	María del Carmen Amado	66	Casada	Herbolaria	1
6	Regina Rico	77	Casada	Médico de campo ⁵⁴	1
7	Rosa Soto	70	Casada	Sobadora	3
8	María Nico	75	Viuda	Sobadora de mollera	3
9	Juana Bravo	40	Casada	Herbolaria	3
10	Verónica	45	Casada	Médico de campo	2

Predominan mujeres que tienen conocimientos de la tercera generación, es decir viene de abuelas y madres, incluso tías abuelas en algunos casos por lo que la acumulación de saberes y prácticas que ejecutan en la actualidad tiene al menos más de 100 años considerando la vida de sus ancestras. Los dos casos en los que las mujeres son pioneras en su línea familiar en adentrarse a una especialidad en medicina tradicional se debe a las vicisitudes de su historia persona que veremos posteriormente.

Cuadro 5. Especialidades

Especializaciones	
<i>Tsinaperi</i>	Habilidad para el manejo y conocimiento de curar con plantas
<i>Pojtsichaku</i>	Sobadora y especialista en levanta la mollera
<i>Pitajchupiti</i>	Partera
<i>Sikuame</i>	Adivinar y curar enfermedades “mal puestas”

⁵⁴La denominación “médico de campo” es referida por las *tsinajpericha* (curanderas) que han pasado por un proceso de capacitación en los centros coordinadores -CDI ahora INPI- y promovido por las instituciones. Alude a la especialización que trata los padecimientos del “mal puesto” asociados comúnmente a la hechicería.

Tsinajperi/ la que hace crecer la vida.

Se ha visto con antelación cómo la denominación de *tsinajperi* considera un amplio grupo semántico en torno a la vida, por lo que “hacer crecer la vida” implica el conocimiento de plantas y formas particulares de tratarlas, procedimientos, rezos y trato con la persona que padece. Pero también tiene que ver con mejorar el semblante de las personas, con evocar la palabra para que expresen sus sentimientos, no sólo sus malestares físicos. Hacer crecer la vida entonces implica que la *tsinajperi* (curandera) atienda varios aspectos de la vida del paciente de tal manera que pueda lograr el *sési p'ikuarherani* (sentirse bien).

La mayoría de las mujeres que son *tsinajperi* (herbolarias) tienen una línea familiar de donde se han nutrido, por *surukua* (linaje). Juana Bravo de 40 años es un ejemplo de ello. A corta edad Juana asumió responsabilidades con las labores del hogar y el cuidado de sus hermanos por ser la mayor. Cuando era niña, la forma de vida era similar, habitaban una sola cuadra familias extensas cada cual con su troje, cocina y baño pero con patios grandes o *ekuarhoecha* para plantar maíz, calabaza, frijol y árboles frutales para el consumo familiar. Juana recuerda escabullirse entre el *ekuarho* con el pretexto de alimentar a los cerdos, escaparse a casa de sus abuelos. La predilección por la compañía de los abuelos, y en especial de las abuelas le hizo aprender en lo cotidiano, por observación y poco a poco por experimentación el uso de plantas para la curación.

Con su abuela materna Juliana, Juana visitaba recurrentemente la milpa “yo me iba enseñando las cosas, como curaban antes, como hacían y así me iba contando las cosas, qué comían antes” refiere. De su abuela Victoria aprendió a cocinar diferentes platillos, cocimientos y remedios. La conjunción de los saberes de ambas abuelas y su aplicación se redujo a su aplicación familiar durante muchos años, hasta su participación en el grupo comunitario CODECO liderado por Naná Dionicia Rita, donde recibían capacitaciones en Morelia, Cherán y Uruapan de parte de biólogos, médicos, y personal académico sobre medicina tradicional.

La personalidad amistosa, gentil y valiente de Juana le permitieron hacer vínculos con médicas y médicos tradicionales de otras comunidades p'urhépecha de la región y de otros grupos étnicos del país. Resultado de esas amistades y compañerismo Juanita se unió en lo posterior a un grupo que ya estaba consolidado y formaba parte de

la entonces Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Además de recomendaciones, socialización de casos y nuevos aprendizajes, Juanita encontró compañerismo y soporte en la experiencia de las y los médicos tradicionales de la región.

La relación más estrecha se entabló entre compañeras y compañeros médicos tradicionales de Caltzonzin, tanto en apoyo para atender pacientes, orientaciones y consejos. La relación se hace fuerte “porque nosotros también somos de aquí, pero nos mandaron para allá, nosotros pertenecemos a aquí”, refiere Naná Virginia Toral. Por tanto, las técnicas de curación que emplean las *tsinajpericha* (curanderas) de Angahuan y de Caltzonzin son parecidas. Actualmente Juana y Virginia trabajan en conjunto en la atención de pacientes, Juana presta un espacio de su casa a Virginia para que ella, como partera con experiencia, atienda a mujeres para sobar y llevar el seguimiento del embarazo.

Juana por su parte se especializa en hierbas, conoce gran cantidad de especies del lugar y de la región que viene de sus abuelas. Ella tiene habilidad para transformarlas en tónicos, jarabes, pomadas, jabones, capsulas, dosis o cocimientos producto de las múltiples capacitaciones que ha recibido de parte de instituciones. Juanita atiende torcedura de huesos, dolores musculares y padecimientos menores a través de sobadas que aprendió de cerca con Tatá José Toral, de Caltzontzin, huesero reconocido. También aplica inyecciones y tiene conocimientos de primeros auxilios debido a que tomó un curso promocionado por la iglesia de la comunidad. Destaca por aplicar la auriculoterapia, principalmente a personas mayores y a mujeres embarazadas y que aprendió en una capacitación en Morelia, en el marco de los eventos entorno al Día Internacional de la Medicina Tradicional.

***Pojtsichaku* / Levantadora de mollera**

Un acercamiento a la palabra *Pojtsichaku* involucra la raíz verbal *P'o-* que se refiere a introducir la mano en un orificio, en este caso en la cabeza expresado por *-jtsi*, morfema que denota además la parte superior de cualquier objeto o lugar (Guilberti, 1983). La especialista entonces es denominada por la tarea de meter la mano en el orificio de la cabeza. Levantar la mollera, como se ha visto, es uno de los procedimientos más

comunes pero no menos importantes en el desarrollo de una persona. En la comunidad las mujeres ancianas tienen un conocimiento más o menos general de cómo levantar la mollera pero esto se desgasta al paso de las generaciones, el procedimiento es peligroso si no se hace bien, sobre todo para niños pequeños o personas delicadas.

Naná María Nico es una mujer de 75 años de edad, viuda del compositor Jacinto Rita (†) fundador de Los Rayos de Angahuan, reconocida agrupación de música p'urhépecha. Naná Mary, como se le conoce en la comunidad es artesana. Su acercamiento a la medicina tradicional viene de *surukua* (linaje) de su madre quien era también especialista en levantar la mollera, y antes que ella su abuela.

Su aprendizaje en la labor no fue deliberada, durante su niñez recuerda ayudar a su madre, a veces a regañadientes, sobre todo durante la adolescencia cuando prefería salir a “dar la vuelta” con sus amigas. “Hacer la lumbré” se convertía en una actividad obligada para Naná Mary, en cualquier momento del día cuando una persona visitaba a su mamá para recibir atención. Además, ella era la encargada de acercar las plantas que su mamá le pedía mientras, ésta atendía en un espacio privado a sus pacientes. En calidad de ayudante y observadora Naná Mary fue adquiriendo el conocimiento necesario para levantar la mollera que al paso de los años perfeccionó.

Naná Mary durante una parte de su adolescencia vivió en la Ciudad de México por lo que tuvo un acercamiento a la vida urbana que después dejó para regresar a la comunidad. Su vida de casada la vivió sin tener hijos. Su labor de artesana, como muchas mujeres de la comunidad le ha dado experiencias gratas por su trabajo. La conjunción de su especialidad y su trabajo como artesana le han permitido salir de la comunidad para vender sus productos, primero en la elaboración de rebozos donde ha ganado concursos; y después compartiendo su saber de *Pojtsichaku* (levantadora de mollera) en la capital del Estado y en otros estados.

El acompañamiento que Naná Mary y Juana han tenido las ha llevado a formar un lazo de amistad fuerte. A partir de 2010 el trabajo conjunto fue más estrecho, sobre todo el organizativo. Ambas formaban parte del grupo “Cardo Santo” y participaban activamente en actividades de medicina tradicional fuera de la comunidad. La recolección de plantas en el cerro, la milpa y los parajes cercanos a la comunidad fueron

motivo también de estrechar la amistad. Estos espacios de escucha entre mujeres fortalecían no sólo el compartir saberes, sino permitían la liberación de las tensiones personales. Las caminatas por la tarde eran de gran aprecio para Naná Mari, quien después de los cambios en el espacio de su casa, redujo al mínimo la posibilidad de tener plantas por falta de patio. Un terreno en las afueras de la comunidad le permitió cultivar sus plantas mientras no se agravaba su problema de articulaciones que le impide caminar por tiempos prolongados. Poco a poco, esta limitación de movimiento le hizo abandonar las caminatas al terreno y el cuidado de sus plantas.

Producto de capacitaciones que recibió en la ciudad de Morelia en el marco de los CODECOS, Naná Mary aprendió a hacer aceites, de esta manera puede conservar los más necesarios para su practica en una vitrina en un espacio que es a la vez molino, consultorio y recibidor donde además tiene imágenes de flores y fotografías de sus viajes.

La vida activa de Naná Mari en la actualidad queda limitada por su malestar y dificultad para caminar. De vez en vez recibe visitas de Juana y otras mujeres que le piden consejos sobre el uso de alguna planta o para que atienda a un niño o niña para levantar la mollera. De acuerdo a sus propias necesidades, Naná Mary prepara aceites para levantar la mollera y para sobar. Se ha encargado de transmitir la herencia de su saber a su sobrino, hijo de su hermana quien es muy cercano a ella y que ha demostrado interés en el proceso.

Pitajchupiti / Partera

Las parteras tienen un papel fundamental para las mujeres de la comunidad. Aunque su atención ha disminuido considerablemente, las atenciones desde la concepción se mantienen. La preparación de una partera comienza desde la niñez, generalmente la madre es partera y la abuela lo fue. La partería también una cuestión de *surukua*⁵⁵, con un sentido profundo de preservación de un linaje.

⁵⁵Tradición de un linaje cultural (Felipe, 2017, p. 9).

Desde la concepción hasta los 3 años de edad la partera tiene intervención en la relación de la madre y su hija o hijos. La procuración de calor a través de sobadas para mitigar el frío que se adquiere en el hospital tanto para la madre como para el bebé, baños calientes, tomas de tés calientes, preparación de atoles para que la leche “baje”, consejos para la madre, soporte emocional y atenciones al bebé cuando presenta alteraciones digestivas debido a la transmisión de “corajes” a través de la leche y decanta en *chincual*. Así, de forma tradicional el cuidado de una mujer embarazada está en manos mujeres de la partera, la familia nuclear o extensa, vecinas y amigas.

Naná Gracia es una mujer de 60 años de edad, en cuanto a su trayectoria se destaca es heredera del conocimiento de su madre Naná Cayetana Bravo (†) como partera (*pitajchupiti*), que viene de vía materna y paterna. “De tanto andar con mi mamá, de andar viendo y ayudando aprendí”, refiere. Al ser la compañía de su mamá, ayudar a prender la lumbre, cortar tal o cual planta, auxiliarla en los partos, ella aprendió. El ritmo cotidiano observando con naturalidad las prácticas de su madre la fueron acercando a su futura labor.

Mientras vivió su madre, Naná Gracia hizo labor de acompañante. Su matrimonio no impidió que su labor terminara como es costumbre, para evitar esto, Naná Cayetana se aseguró de perpetuar la práctica de partería. En el “pedimento” de Gracia, Naná Cayetana puso como condición para el matrimonio permanecer con su labor de partera. Y así fue, Tatá Juan, esposo de Naná Gracia colabora con ella cuando ésta necesita alguna planta especial de las partes de difícil acceso en el cerro, o cuando necesita animales como el tlacuache para realizar sus preparados.

Su labor como partera estuvo enmarcada en la atención comunitaria con algunas salidas esporádicas a otras comunidades. Años posteriores Naná Gracia se unió al trabajo colectivo con otras mujeres de la comunidad a partir del proyecto de CODECOS promovidos desde el 2002, formando el grupo “Cardo Santo”. En un tiempo de seis años tuvo varias capacitaciones en las que aprendió el uso de varias plantas como la flor de manita (*Chiranthodendron pentadactylon*), damiana (*Turnera diffusa*), la flor de tilia (*Ternstroemia lineata*), la cola de caballo (*Equisetum hyemale*) y el *iuambo* (*Brocconia arborea*). Aprendió también formas de hacer ungüentos y pomadas creando sus propias combinaciones basándose en sus usos y llevando a otras formas. Por ejemplo, su abuelo,

papá de su papá, utilizaba la *asisioni* o árnica (*Heteroteca inuloides* Cass.) en alcoholatura para los golpes. Ella la utiliza como su abuelo, para los golpes, pero ahora ha incorporado otras plantas y transformándolas en otros productos.

Rememora con agrado el viaje que hizo a Oaxaca a un encuentro de partería acompañada de Naná Vicky, una mujer también partera de Caltzontzin muy cercana a ella y a todo el grupo “Cardo Santo”. El conocimiento de la partería se fortaleció con capacitaciones donde incorporó el conocimiento de la técnica para hacer el ‘tacto’ y para saber cómo viene el bebé, hacer registros de tamiz y signos vitales.

Por invitación de Juana Bravo especialista *tsinajperi* viajó a Morelia y Cherán para capacitarse, en esos momentos convocados por la entonces Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Resultado de estos viajes, conoció a otras mujeres parteras de comunidades p’urhépecha pero mantuvo especial cercanía con Naná Virginia Toral con quien estableció afinidad en la labor de partería a tal punto de compartir saberes en la preparación de aceites utilizando las plantas calientes que ya usaba, pero ahora procesándolas y adquiriendo herramientas que le permitieron ser más autosuficiente –dejar de comprar productos- y creativa en las combinaciones de plantas que con antelación utilizaba en sus atenciones. Estos aceites son indispensables para la labor de partería, revisten las manos cálidas durante las sobadas.

Además la elaboración de productos, de Naná Virginia, también aprendió una técnica para acomodar a los bebés “ahora ya sé cómo tocarlos y cómo llamarlos para pedir permiso, todo ya”, refiere. Las trayectorias además de escribirse en la continuidad de la *surukua* (linaje), se van creando por deseos voluntarios o circunstanciales tejiendo historias de vida con otras mujeres como es el caso de Naná Gracia con Naná Virginia. Incluso los programas emprendidos por el gobierno en materia de medicina tradicional funcionaron como medio para la interacción entre parteras y médicas tradicionales de la región y otros estados.

En 2007 en el marco de la promoción de jornadas de salud entre el personal médico y las parteras tradicionales se intensificaron las capacitaciones para que las parteras adquirieran habilidades del campo biomédico con el objetivo de regular las prácticas (Álvarez y Ortega, 2020). En Angahuan el resultado condujo a la reducción de

casos atendidos y el aumento de las canalizaciones a las clínicas y hospitales más cercanos para su atención, sobre todo aquellos que representaban un riesgo. Al respecto Naná Gracias refiere:

Antes atendía muchos partos porque antes se aliviaba la gente aquí nomas en el pueblo, en sus casas pues. Y sí atendía mucho, un mes al menos cuatro o cinco. Pero ahora ya van al hospital, además, quién sabe pero hay mucho *del presión*, antes no había tanto eso, pronto se aliviaban y si no esperar a que llegara la hora. Y ahora luego, luego van p'a Uruapan. Sí vienen aquí para ver cómo va, hacer su tacto y todo, les hago y les digo 'vete ya, ya vas a aliviarte, ya vete para que estés ahí esperando, porque *de presión* es que están mal, ese es el problema. El doctor también me dice 'ya no los atiendas ahí, ya mejor mándalos a Uruapan para no tener los problemas (En entrevista el 13 de noviembre de 2020)

El cambio de alimentación es uno de los principales factores que ella considera como generadores de los problemas de presión alta que tiene las mujeres jóvenes que van a atenderse. Motivada por las recomendaciones del doctor de la clínica prefiere canalizar la mayor parte de los casos en el momento del parto. Los cuidados previos como las sobadas, el tacto, las revisiones constantes e incluso preparaciones para "calentar el cuerpo" y lograr el embarazo son aún parte de la terapéutica y las actividades preventivas que incluyen en su práctica.

En la actualidad ha designado un cuartito a manera de consultorio con una cama individual y repisas con medicamentos alopáticos, aceites y plantas secas guardadas en bolsas de plástico. En la pared cuelgan reconocimientos de las múltiples capacitaciones a las que ha asistido y los reconocimientos académicos de su hija, estudiante de enfermería con quien combina la atención de enfermería y partería.

Naná Gracia es sonriente, entusiasta y emprendedora, se acompaña de sus nietos y nuera durante el día mientras su esposo e hijo trabajan. Los domingos de forma esporádica viaja al mercado de Paracho o Uruapan. Ella prefiere viajar a Paracho pues es más tranquilo y puede encontrar plantas más frescas que compra a mujeres de Cherán. A Uruapan viaja principalmente buscando servicios, aprovecha el viaje para cortar *iuambo* (*Brocconia arborea*) en las orillas de lotes baldíos y espacios periféricos

no contruidos cerca de “La Quinta”, en la entrada noroeste de la ciudad, donde se baja del camión Naná Gracia para cortar la planta sorteando los abundantes coches.

El corte de las plantas es un momento especial para Naná Gracia, “cuando corto las plantas les digo ‘te voy a cortar para que hagas el remedio’, no nomas llegando y cortando, así no es, pido permiso para que pueda también hacer, corto pensado en lo que lo voy a usar”, refiere. El corte y la curación con plantas no algo de ‘así nomas’, pide permiso en p’urhépecha como le ha enseñado su abuela.

La planta principal que utiliza Naná Gracia es la gobernadora (*Larrea tridentata*) la ha plantado en el *inchakutini* (patio metido) de su casa por un ‘piecito’ que una señora le regaló en una bolsita. La mantiene ahí de un gran tamaño, la cuida y procura, incluso ha intentado llevarla al terreno donde siembre milpa pero ‘no da’. Tiene también en el *ekuarho* las siguientes plantas medicinales: romero (*Salvia rosmarius*), cola de caballo (*Equisetum hyemale*), *akuitsi uarhiakua* o ruda (*Ruta graveolens*), *kamei* o prodigiosa (*Brickellia cavanillesi Asteraceae*), vaporub (*Plectractus hadiensis*), marrubio (*Marrubium vulgare L.*), *tsirapikua* o siempre viva (*Sedum prealtum A.DC*), *melonesi tsitsiki* o flor de melones (*Rumfordia floribunda var. floribunda*), y el *jurhiti anchi* o mirasol (*Cosmos bipinatus*).

La *tarheta* (milpa) es un espacio importante para Naná Gracia ahí recolecta *asisioni* o árnica (*Heteroteca inuloides Cass.*), con esmero corta sólo flores de árnica para preparar un ungüento para los golpes que mantiene a la venta en pequeños frascos en la repisa de su recibidor. Este ungüento es muy solicitado por la gente de la comunidad que tocan su casa para comprarle con regularidad su olor es muy agradable y mantiene un color amarillo sin el uso de colorantes. El respeto que Naná Gracia tiene hacia su labor es notable en la manera que expresa su trabajo: “Cuando sobo pido permiso en p’urhépecha, todo p’urhépecha porque así nos enseñaron que todo en p’urhépecha”. El reconocimiento de Naná Gracia en la comunidad parte del respeto, incluso con mujeres de otras comunidades que le buscan por recomendaciones de familiares y amigos.

Sikuame/la que teje y desteje

La especialidad con mayor relación con las creencias mágico-religiosas es la de la *sikuame*. La traducción a este vocablo lo encontramos en medio de un grupo semántico, entre ellos la idea de “tejer” como la araña. La idea del *sikuame* al interior de la comunidad está asociada a la habilidad de tener contacto con fuerzas sobrenaturales. En el imaginario producto del catolicismo, la labor de *sikuame* ha sido estigmatizada por ideas de hechicería, al respecto García (2015) registra la continuidad de los prejuicios pero también esboza ideas de una práctica arcaica que se presentan como reminiscencias en la comunidad de Charapa. En realidad estas fuerzas hacen referencia a los dioses *tua anapu* (de mucho tiempo antes) y a fuerzas y seres arcaicos revestidos de la idea de maldad cristiano-católica. Aunque se cree un cierto temor alrededor de esta especialidad expresado en buenos tratos especiales o evitación las personas de la comunidad en algún momento les visitan debido al devenir propio de los seres humanos en su cultura por lo que sus atenciones son de uso común aunque no sean evidentes.

Sin embargo, de todas las líneas de *surukua* (linaje) relacionado con “hacer crecer la vida”, la *sikuame* es quien mantiene una relación estrecha con la naturaleza en tanto espiritualidad se habla, sobre todo cuando se enfrenta a “mal puesto” utilizando todos sus saberes y energías para liberar a la personas de sus padecimientos y retome a *sési pikuarherani* (sentirse bien). Es común que, cuando “el mal puesto” supera las habilidades de la *sikuame*, ésta solicita ayuda de mujeres con más experiencia de la misma comunidad o de otras, y trabajan el asunto en conjunto. Esta dinámica la repiten todas las *tsinajpericha* (curanderas) “haciéndose fuertes” con otras mujeres. Además, es común que aunque prioricen la atención en una especialidad, dominan en mayor o menor medida algunos principios de la *sikuamekua*, utilizando al menos *la limpia* como parte de la terapéutica primordial debido a que muchos padecimientos se entrecruzan y es oficio de la *sikuame* desatar estos entrecruzamientos.

Verónica Soto de 44 años de edad. Es una mujer con una mirada profunda, fuerte y segura de sus habilidades, su mundo está enmarcado en el p’urhépecha, su lengua materna. Ella aprendió gran parte de sus saberes de su padre y de su abuelo originario de San Juan Nuevo donde tenían esta labor. Por sus atenciones particulares en aspectos de “mal puesto” es reconocida como *sikuame*.

Entre sus habilidades está el sobar, hacer limpias, curar con plantas, levantar la mollera. Verónica vive muy cerca el cerro de *kuini kuinskua* (donde duermen los pájaros), el cual visita cotidianamente en compañía de sus hijas. La vinculación que Verónica tiene con los espacios del cerro son visibles en las formas de curar, las plantas que utiliza en su mayoría la recolecta del cerro cuando las necesita, en casa tienen pocas plantas debido a la reducción del espacio debido a la construcción.

Verónica tiene un espacio al entrada de su casa reservado para atender personas que la solicita, está separado del resto de la casa con algunas tablas de madera, en el interior tiene un pequeño en donde pone a hervir agua o a hacer algún preparado si lo requiere. Justo al entrar tiene un pequeño altar con santos, flores y veladoras, la mayor parte de tiempo encendidas. En el lugar hay también una mesa y una repisa con algunos aceites y *sprays*. Tiene pocas plantas en el patio trasero o *inchakutini* y en el *ekuarho* tiene principalmente cola de caballo (*Equisetum hyemale*), ruda (*Ruta graveolens*), y *tarhepiti* (mirto), así como un árbol de durzno debajo del cual coloca su altar.

Debido a su especialización, Verónica es visitada no sólo por personas de la comunidad sino de otras comunidades. Sus hijas y nuera están familiarizadas en recibir personas en su casa, son también acompañantes de Verónica cuando ésta visita el cerro en busca de alguna planta en particular. Las plantas que usa con frecuencia son *toksini* o jara (*Seneciosalignus DC*), *sipiuati* (huele mal) y la ortiga (*Urtica dioica L.*), éstas las obtiene del cerro, sobre todo las primeras que para ser empleadas debe estar frescas.

Cuando sube el cerro de *kuini kuinskua* (donde duermen los pájaros) va acompañado de su sus hijas y a veces su nuera y nieta. Carga un machete y su rebozo para transportar las plantas o de paso cortar un poco de leña. Recurrentemente visita el ojo de agua de *uekato*, no solo para descansar sino para procurar realizar la *ambongaskua* (limpia) para sus hijas. Refiere, “*kurpintsani. Airisī ia sési kukumiski ia, ka kanikua p’ukurhi sési ka ambe ia, ambosīndi ia, kua sési kuarhaguani ia, komo kani xukuri, sesí piti ia*”⁵⁶.

⁵⁶ Es bueno que se hagan allá las limpias porque es al aire libre y por lo que hay varias plantas.

Para ella, el cuidado de sus hijas es importante por lo que procura hacerles limpias de manera regular, sobre todo en el cerro, al pie del ojo de agua, por ser un lugar privilegiado de vida, de aire limpio y de abundantes plantas y árboles. Verónica además dirige oraciones en p'urhépecha, encaminadas a *naná kutsi*, *tatá jurhiata* y *naná echeri* “para que pueda curarse”, todas el p'urhépecha. Colecta un poco de agua de ese lugar y lo lleva a su casa, ella misma se lava la cara con el agua que se filtra entre la tierra del ojo de agua.

Debido a que su trabajo involucra el manejo de “las malas”, para Verónica la protección es de suma importancia, así que procura portar regularmente prendas de color rojo, aretes de media luna de planta o alguna pulsera de color rojo. Riega su casa con agua de plantas diversas que ella selecciona.

Verónica ha adquirido la mayor parte de sus conocimientos de su padre y su abuelo, y conocidos especialistas de Urapicho, comunidad p'urhépecha también de la sierra. Su incursión en el grupo “Cardo Santo” le llevó a interactuar con mujeres y hombres *sikuame* de otros lugares. Las capacitaciones que recibió en este periodo le permitieron elaborar aceites que utiliza para sobar, pero sobre todo le permitió ofrecer sus conocimientos y servicios como una fuente de ingresos mayor a la que recibe en la comunidad. Verónica muestra una gran apertura para participar en eventos y encuentros que le permitan ofrecer sus servicios.

Marku tsiparuntani: florecer juntas

El meollo o corazón comunitario se expresa en las actividades cotidianas, aquellas que se reservan para el cuidado también se entretajan con la *pindekua* (*el costumbre*) marcado por roles de género. Seguir estos diseños ha hecho que el espacio doméstico se convierta en terreno de poder para las mujeres en múltiples sentidos. Ellas están *presentes* en el nacimiento de un bebé, en los cuidados de éste y la madre, en el cuidado y procuración de sus hijas jóvenes, son fuente de aprendizaje de la lengua materna, como transmisoras de las normas de conducta y valores comunitarios, como escuchas, como red de apoyo de otras mujeres, en las *ayudanzas*, como consejeras. Todo ello ha sido visible con el seguimiento del ciclo de vida de las mujeres que se hilvanan también con el ser *tsinajperi* (curandera), en ese cotidiano, heredan de madres, abuelas, tías, continúan su ciclo y acumulan experiencias.

La *presencia* activa de las especialistas: *tsinajperi* (herbolaria), *pitajchupiti* (partera), *pojtsichaku* (levantadora de mollera) y *sikuame* (la que teje y desteje) en la vida comunitaria de Angahuan es posible por una permanencia de condiciones culturales que sostiene la forma de entender la salud y enfermedad. Frente al padecimiento, una forma distinta al sistema médico hegemónico hace que las personas busquen atenderse con estas especialistas, sobre todo las mujeres en el embarazo y parto. A partir de las trayectorias de vida de las mujeres en la comunidad y de las trayectorias de vida particulares de las especialistas hemos visto cómo a nivel local se transmiten saberes en torno a la curación, se refuerzan creencias entorno a las enfermedades de filiación cultural, las prácticas preventivas entretajadas en los estilos de alimentación cada vez más olvidados por las nuevas generaciones y la importancia de retomar estos estilos de vida como forma de “hacer crecer la vida”.

CAPÍTULO 3

LOS ESPACIOS DE LA MEDICINA TRADICIONAL P'URHÉPECHA

El capítulo se ocupa del espacio p'urhépecha como marco referencial cultural y lingüístico que nos acerca los espacios relacionados con la medicina tradicional en tres escalas: la *juata*(cerro), la *tarheta* (milpa) y los patios *pexu* e *inchakutini*; estos tres como universos de transmisión de la medicina tradicional. Se parte de la cosmovisión de espacio p'urhépecha como marco referencial cultural y lingüístico. Los etnoconceptos *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini* refieren a realidades que son parte de la unidad doméstica de convivencia cotidiana. Nos guían los relatos de mujeres *tsinajperi* que hablan de la vitalidad de los espacios, los recuerdos anclados a ellos y su importancia en la transmisión de conocimientos de parte de abuelas, madres y tías. A la par la *tarheta* (milpa) que destaca por ser espacio de trabajo y colecta de especies asociadas a las estaciones y las fiestas y rituales. Por su parte la *juata* (cerro) que alude al cerro como espacio heterogéneo que posibilita encuentros con la cura o la enfermedad.

El espacio p'urhépecha

La idea del mundo p'urhépecha está estrechamente relacionada con las formas físicas de los objetos, míticamente se refiere al *p'arakpini* (el mundo⁵⁷) p'urhépecha es un cuenco puesto o colocado sobre una superficie plana (Monzón, 2005; Corona, 1999). A esta forma cóncava se le atribuyen dos puntos importantes identificados en el idioma por sufijos en p'urhépecha, el primero *-mu* nos indica una abertura (boca, orilla, quicio) y que refieren al sitio por donde entra el sol, el poniente. El segundo, *-jchur* refiere a la parte inferior y posterior de un objeto, por donde sale el sol, el oriente.

Estas particularidades llevaron a Monzón (2005) a la reinterpretación del mundo como una mujer acostada, boca abajo, con la mano derecha hacia el norte y la mano

⁵⁷ Entendido como forma de la tierra, universo tangible (Felipe, 2017).

izquierda hacia el sur, además de ir más allá sobre la referencia del cuenco y proponer que se trata de un ser animado con la capacidad de dar vida, “de parir plantas y árboles” (Monzón, 2005, p. 141). Los seres humanos caminan por la tierra, sobre la espalda, nacen en el oriente y regresan al poniente, al lugar de las sombras *k’umanchini* a esperar (Corona, 1999).

La idea de un mundo p’urhépecha como mundo/tierra animada es además una idea antropizada. Los mismos referentes lingüísticos que se usan en los objetos, se trasladan para referirse a las formas de la tierra y el cuerpo humano. Por su parte la idea de un mundo femenino coincide con ideas de otros pueblos indígenas de América Latina y el mundo, en que la tierra es “sostenedora de todos los seres vivos” (Bassols – Barrera, Toledo, y Quetzalcoatl, 2009). De ahí que propuestas relacionen la idea de vitalidad, deidad y poder creador de las mujeres en relación con la deidad-naturaleza. Lo cierto es que en la actualidad, en la matriz de conocimientos y creencias de las mujeres de Angahuan, se mantienen referencias que vinculan la feminidad o la masculinidad con elementos de la naturaleza. Estos son importantes referentes simbólicos culturales pero también de identidad como se mostró en el capítulo anterior con respecto al ciclo vital de las mujeres en la comunidad.

Los patios: *ekuarho, pexu e inchakutini*

La cosmovisión p’urhépecha se puede apreciar en diferentes escalas. Se ha visto cómo la idea del mundo/tierra se relaciona con la forma de los objetos y los seres humanos, por lo que la referencia a la forma del espacio cumple cabalmente en los distintos elementos. Desde esta lectura, se focaliza la mirada en la unidad doméstica tradicional p’urhépecha conformada por la troje, la cocina de ahumar, el solar y el patio (Azevedo, 2008) como núcleo donde se desarrolla la vida cotidiana de las familias p’urhépecha (Mora, 2013).

Los relatos de las mujeres *tsinajperi* remiten a los espacios en donde compartieron experiencias con familiares pero sobre todo con abuelas y abuelos al hablar de su etapa de infancia y juventud. Las narraciones de las mujeres me remiten a imaginar los grandes patios –como autora de una realidad compartida- que en la literatura (Barthelemy y Meyer, 1987; Franco-Gaona et al., 2015; West, 2013; Mora,

2013) se conocen como *ekuarhos*. El *ekuarho* generalmente es un espacio entre la calle y la troje, por donde se accedía a él y como no era común el uso de cercos para dividir los predios (Mora, 2013) sino más bien a partir de los patios se tenía contacto con la familia extensa repartida por todo el terreno –lo que ahora es una cuadra, o manzana –.

El paisaje de los techos de cuatro aguas de tejamanil que se mimetizaban con el paisaje boscoso de la sierra y formaba manchones de vegetación de árboles, maíz y otras plantas. En la fotografía 4 se aprecia una una vista aérea de Angahuan entre los años 1970-1982, donde se aprecia claramente la colindancia de *ekuarhos*.



Fotografía 4. Foto aérea de Angahuan. Autor: Ricardo Barthelemy, 1970-1982 en el acervo “Luis González y González”. Fondo: Meseta Tarasca.

Entre los veinte sistemas agroforestales registrados en México (Moreno-Calles, 2013) el *ekuarho* pertenece al estado de Michoacán. Es manejado principalmente por mujeres y niños (Alarcón-Chairés, 2009), se ha utilizado como una estrategia local de subsistencia (Moreno-Calles, *et al.*, 2013), se ha documentado el cultivo de un tipo de maíz “de *ekuarho*” o *uarhuti*—como es conocido localmente— con una coloración morada debido a las altas fuentes de materia orgánica y nitrógeno (Moreno-Calles, 2013). Son repositorios de biodiversidad local en una mezcla de especies nativas, exóticas, perennes y anuales (Franco-Gaona, *et al.*, 2015).

Algunos estudios (Alarcón-Cháires, 2009; Moreno-Calles, Toledo, y Casas, 2013; Franco-Gaona *et al.*, 2015; Ortiz y Cabrera, 2018) resaltan la importancia del

ekuarho como “laboratorio” de manejo de especies vegetales para su adaptación y mejora (Alarcón-Cháires, 2009). Este argumento se refuerza por estudios en tiempos pasados como el de West (2013), quien ubicó en los años cuarenta en las comunidades serranas un tipo de maíz con pigmentos que van de azul-negro (conocido como *uarhuti*), rojo, vino o pinto cultivado en los patios o *ekuarhoecha* debido al mayor cuidado y que recibe al estar cerca de la casa y la mayor “fuerza” –como le llaman los lugareños- que necesita para crecer.

En Angahuan, el *ekuarho*, es sólo una de otras categorías espaciales que existen para nombrar a los patios. Producto del trabajo etnográfico se identificaron tres categorías espaciales –etnoconceptos –: *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini*; relacionados y articulados, desde la mirada de esta investigación, por las relaciones entre diferentes actores en la medicina tradicional p’urhépecha. Para llegar a este punto, es necesario conocer en primera instancia la estructura y características de estos patios.

En primer lugar, recordemos que la denominación p’urhépecha de los espacios mantiene una relación entre categorías y el uso de morfemas en la denominación de objetos, partes del cuerpo humano y formas de la tierra de forma metafórica. Así, *ekuarho*, *pexue* *inchakutinien* términos lingüísticos y culturales funcionan como categorías espaciales para nombrar los patios que toman como centro o eje central de referencia el troje o la cocina, por la presencia de la *parangua* (fogón) –en su forma tradicional – o la vivienda o habitaciones en su forma más actual (Imagen 3).



Imagen 3. Categorías espaciales de los patios p’urhépecha, ejemplificados en la unidad doméstica tradicional: troje, cocina de ahumar y patios. Elaboración propia.

En segundo lugar, el *ekuarho* ha sido considerado como una categoría general de estudio que engloba las particularidades de cada comunidad p'urhépecha. La caracterización de dos categorías p'urhépecha – *pexu* e *inchakutini*–contribuyen al dar profundidad y detalle a los estudios de patios tradicionales mesoamericanos.

El *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini* se asemejan a la caracterización de huertos caseros (*homegarden*) puesto que están ubicados en la casa, hay un manejo deliberado e intensivo de especies, plantas, árboles, arbustos y –en algunos casos- cultivos agrícolas anuales en manos del grupo familiar (Nair, 1987; Moreno-Calles, *et al.*, 2013). La base agrosilvocultural⁵⁸ de los patios donde se procuran especies perennes, anuales e incluso animales (Nair, 1987).

Para la medicina tradicional la disponibilidad de plantas es un elemento importante para su uso pero también se relacionan con las actividades económicas, sociales y culturales de la comunidad (Caballero, *et al.*, 1998), de ahí que la conservación de patios en casas es una parte importante en la permanencia y transmisión de la medicina tradicional. A continuación, se presentan los patios considerando los siguientes criterios de caracterización: distribución (horizontal o vertical), componentes, funcionalidad, uso (medicinal, estético, alimenticio) y tareas por género (Nair, 1987; Lok, 1998; Ortiz y Cabrera, 2018); y en términos simbólicos, el significado que estos espacios tienen para las mujeres.

La visita a los patios, en mayoría de subsistencia, no se registró la introducción de cultivos comerciales –qué sí están presentes en otra escala –. El trabajo familiar es la base de la permanencia de estos patios aunque en diferentes acciones y niveles. La cercanía con la vivienda permite la adición continua de residuos orgánicos resultantes de la preparación de alimentos, hojarasca o aplicación directa de excretas de caballo, borrego o vaca; con lo cual se procura la fertilidad del suelo y tener buenos productos.

A continuación se describen con detalle las características de los tres patios p'urhépecha, cada uno toma un perfil en términos estructurales, funcionales, sociales y

⁵⁸Los sistemas agroforestales según su composición de componentes en agrosilvoculturales, silvopastoriles o agrosilvopastoriles (Nair, 1987, p. 307).

simbólicos. Posteriormente, los patios se entretajan en las historias de las mujeres *tsinajperi* a partir de sus relatos y recuerdos, haciendo de éstos lugares de aprendizaje, significación y transmisión de conocimientos.

Ekuarho

En la unidad doméstica tradicional (Azevedo, 2008) el *ekuarho* es el patio principal de la casa, desde él se puede acceder al troje o las habitaciones. Generalmente es amplio, de ahí que su traducción más cercana del p'urhépecha sea “desde donde es posible ver” se refiere a que no hay obstáculos que limiten la perspectiva.

El *ekuarho* como sistema agroforestal de acuerdo con Franco-Gaona *et al.* (2015), forman parte de la vivienda y se interrelaciona con la agricultura – de tipo familiar –, algunas especies forestales, la crianza de ganado; o puede estar alejado de la vivienda en las laderas de los cerros. El caso de Angahuan difiere de la anterior clasificación, puesto que el *ekuarho* forma parte de la vivienda, cerca de la casa. A los espacios de siembra de maíz en terrenos planos o ubicados en las laderas se les llama *tarheta* (milpa), y a los espacios de cultivo especializado en aguacate se les llama *huerta*.

La distribución del *ekuarho* es predominantemente horizontal, se compone principalmente de plantas ornamentales como alcatraz, geranio, rosas, betulia, camelina, pensamientos, floripondio; éstas generalmente sobre el suelo o en masetas colocadas en el corredor del troje o afuera de los dormitorios cuando el espacio no permite mantenerlas en el suelo. También se encontraron, árboles como cedro, *xengua* o capulín (*Prunus serotina*) nispero (*Eriobotrya japonica*); y plantas medicinales como *tarepini tsitsiki* o mirto (*Salvia microphylla*), *kuatsitisi atapakuari anapu* o hierba buena (*Mentha spicata L.*), manzanilla (*Matricaria chamomilla*), romero (*Salvia rosmarius*), vaporub (*Plectranthus hadiensis*) y cola de caballo (*Equisetum hyemale*). En varios hogares la presencia de *melonesi tsitsiki* o flor de melones (*Rumfordia floribunda var. floribunda*) (Fotografía 5a) es común debido a su alto aprecio ritual en época de invierno para adornar los nacimientos elaborados para las representaciones del nacimiento del niño Dios, y el interior de la iglesia revestida de colores y alornas (Fotografía 5d). La planta es trasladada del cerro por esquejes o “piecitos” a veces por

jóvenes o niños que van en grupos al cerro, otras por hombres que van a trabajar en el cerro (a extraer resina o en sus milpas) o por mujeres que van exclusivamente a ello. Sea cual sea el medio por el que la planta llega a los hogares, ésta es sembrada regularmente en el *ekuarho*, el patio principal contiguo a la la entrada de la casa, por su su floración y aroma tiene un uso ornamental, el olor agradable que emite también es procurado como “bienvenida” para los visitantes (Fotografía 5b). Además del uso ornamental, por su cualidad de planta “caliente” se utiliza en conjunto con canela para infusiones o té tomados en invierno para contrarrestar resfriados y tos.



Fotografía 5 Flor de melones: a) Detalle, *Melones' tsitsiki* (*Rumfordia floribunda* var. *floribunda*), b) Floreciendo afuera de una habitación; c) Como ornamentación de un nacimiento, d) Como ornamentación al interior de la iglesia de Santo Santiago. Archivo personal.

En el caso de las *tsinajpericha* (curanderas), el *ekuarho* tiene una función importante en su práctica, procuran el cultivo y cuidado de especies medicinales (*sipiatcha*) de uso frecuente, como una especie de “botiquín herbario” en el que incluyen plantas antisépticas, desinflamatorias, y aquellas que en el marco cultural se conocen como plantas calientes y plantas frías, pero también aquellas que repelen las malas energías.

El trabajo en el *ekuarho* es realizado principalmente por mujeres, orquestan la distribución de las plantas y su acomodo, en su mayoría, las plantas “más delicadas” se les procura el mejor espacio. Las ornamentales por lo regular se colocan en macetas o recipientes que se reutilizan –como botes “chileros”- y que se acomodan de forma vertical en las paredes. Cuando el espacio es reducido o hay poco tiempo destinado al cuidado de las plantas, se utilizan macetas –a veces reciclando contenedores –que se

colocan sobre troncos, repisas o directamente en el suelo (Fotografía 6a). En otros casos, el trabajo en el *ekuarho* se reparte entre los integrantes de la familia, el hombre – en su mayoría esposo o hijo – es el encargado de trasladar abono, usualmente de caballo que se traslada de los establos propios o de vecinos debido a que el común tiene al menos uno por su labor de “caballerangos” en rutas hacia la ruinas del pueblo de San Juan Cumbutzio o el volcán Parhikutini. Con este abono, son las mujeres quienes en su mayoría preparan la tierra de los patios para sembrar hortalizas, y algunas plantas medicinales (Fotografía 6c) sobre todo en febrero pues se procura sembrar cilantro y esperan abundante cosecha de éste para las fechas de *kuaresima* (cuaresma). Las niñas y niños cuidan a las gallinas –si las hay- y colaboran en quitar la hierba que crece alrededor de las plantas.



Fotografía 6 Distribución y acomodo de plantas en el *ekuarho*: a) Plantas ornamentales y medicinales colocadas horizontalmente a lo largo de una pared en la entrada principal de la casa, parte del *ekuarho*; b) Plantas medicinales en botes reciclados de agua y baldes colocadas sobre un trozo de madera que las eleva del suelo; c) Naná Magdalena trabajando la tierra del *ekuarho* donde plantará cilantro. Archivo personal.

En el *ekuarho* se recibe a las visitas, también se realizan ahí reuniones familiares y en el transcurso de los días cotidianos las mujeres se sientan a bordar o tejer en telar de cintura aprovechando los pilares del troje o de alguna construcción moderna. El *ekuarho* es un espacio social donde convive la familia durante las tardes o fines de

semana cuando se tiene tiempo para descansar, platicar y compartir alimentos como fruta, tomar refresco o galletas. Después de la *parangua* (fogón), el *ekuarho* es el segundo espacio social y familiar en la cultura p'urhépecha, pues también ahí se recibe a las personas que acompañan en alguna fiesta.

Es un espacio ritual cuando se realiza un *pedimento*⁵⁹, es un espacio intermedio entre la cocina y las habitaciones y la calle, por lo que es principalmente un espacio de “recibimiento”. En una boda, el centro del *ekuarho* de la casa de la novia es un espacio destinado para ataviarla con listones de múltiples colores, por lo que se designa el espacio con grandes *petates* sobre los cuales se sienta la novia hasta que forman dos grandes trenzas con listones –distintivo exclusivo de “ser novia”–. En invierno, la celebración de los “levantamientos” congrega a familiares y amigos en el *ekuarho*, se coloca ahí el *nacimiento*, se reza y comparten varios antojitos preparados por la familia y los vecinos.

Pexu

El *pexu* refiere al patio inmediatamente contiguo a la unidad habitacional, sea esta troje o construcción de mampostería moderna. Indica el patio inmediato hacia atrás, la espalda de la casa, o la espalda de una construcción. Es un espacio contiguo en donde se puede encontrar plantas medicinales y cuando las dimensiones del terreno lo permiten, milpa y cultivos asociados a ella (Fotografía 7).

La distribución del *pexu* es horizontal, en mayor medida que el *ekuarho*. Su función es principalmente de cultivo debido a sus dimensiones. Comúnmente se compone de maíz, frijol, habas y chilacayote, todos de temporada. También de plantas medicinales y algunos frutos. Puesto que se refiere a “la espalda”, esta referencia también incluye parte de la construcción donde por lo regular se guarda herramienta de uso cotidiano o de uso agrícola y leña.

⁵⁹Momento en el que se “pide” a la novia, se invita a padrinos y familiares cercanos para “acompañar”.



Fotografía 7 Milpa en el *pexu*: Naná Magdalena caminando hacia la milpa en el *pexu* de su casa. Fuente: Archivo personal.



Fotografía 8 Plantas medicinales en el *pexu*: Naná Rosa mostrando sus plantas en el *pexu* de su casa. Fuente: Archivo personal.

Para algunas mujeres el *pexu* es el único espacio que les queda para cuidar sus plantas medicinales de modo que, optimizan un espacio pequeño colocando las especies que ellas consideran indispensables. Por ejemplo, Naná Rosa, sobadora, reservó un espacio “a espaldas” de su habitación en donde cultiva diversas plantas medicinales que tiene “a la mano” para el cuidado de su familia y en menor medida, personas que la buscan para ser atendidas (Fotografía 8). Entre las plantas que tiene están: mirto o *tarepini tsitsiki* (*Salvia microphylla*), romero (*Salvia rosmarius*), hierba buena o *kuatsitisi atapakuari anapu* (*Mentha arvensis* L.), ruda o *akuitsi uarhiakua* (*Ruta chalapensis* L.), prodigiosa o *kamei* (*Brickellia cavanillesi* i), vaporub (*Plectranthus tomentosus*), siempre viva o *tsirápikua* (*Sedum* sp), muicle (*Justicia spicigera*) y col o *xakuá* –es considerado un quelite- (*Brassica oleracea*).

En la mayoría de los patios visitados está presente la col (*xakuá*), en particular en el *pexu*. La col se procura de tal manera que llega a crecer hasta 1.5 metros de alto y tiene tanto valor alimenticio como medicinal (Fotografía 9). Hay pocas referencias de la inclusión de esta especie en la alimentación tradicional de la comunidad, pero es utilizada en el *churipo*⁶⁰ y en Semana Santa en la preparación de *atapakua* por ser un alimento fresco. Es común su uso medicinal a manera de emplastos para eliminar los gases en el estómago y para “sacar” la frialdad. La col (*xakuá*) se pone a asar en carbón o en las brazas del fogón y se coloca a manera de emplasto en la planta de los pies, en el

⁶⁰Caldo tradicional p`urhépecha a base de carne de res y chile rojo que se sirve principalmente en fiesta. Se acompaña de tamales llamados *korunda*.

pecho y en la espalda. Los usos medicinales y alimenticios de la col (*xakuá*) hacen frecuente esta especie en los patios de Angahuan, sobre todo en el *pexu* quizá por ser éste el patio más cercano a la casa, la habitación o la cocina.



Fotografía 9 Col presente en los patios de Angahuan: a) vista a detalle de *xakuá* (col) en convivencia con plantas medicinales) se puede observar el *xakuá* (col) de aproximadamente de 1.5 metros de altura en el centro de la imagen y en convivencia con otras plantas medicinales en el *pexu*; c) *xakuá* floreciendo como arbusto, mide aproximadamente 1 metro de altura.

En el *pexu* también se registró la presencia de algunos árboles como durazno, capulín (*xengua*) y níspero que representan una motivación para niñas y niños al momento de dar frutos. Éstos se organizan y compartir entre juegos el corte de los frutos que se reparten y visitan las casas, a veces con permiso, otras “haciendo el daño” para comer los frutos maduros. En la actualidad esta actividad es menos frecuente, el cambio de dinámica de vida y las actividades se parecen cada vez más a los centros urbanos.

Se visita al *pexu* para trabajar en él, trabajar la tierra, hacer podas, regar, arar, deshierbar, o dejar los desechos orgánicos resultantes de la elaboración de alimentos. La presencia de lavaderos en el *pexu* es común (Fotografía 9b). Ante la ausencia de drenaje en las viviendas, las familias crean estrategias construyendo pequeños canales que riegan las plantas y desembocan en un hoyo, donde el agua se absorbe por la tierra.

Debido a la escasez de agua⁶¹el estancamiento no es un problema, más bien, es una estrategia para optimizar el vital recurso.

Inchakutini

El *inchakutini* es el patio que “está metido, insertado” en la parte trasera de toda la unidad habitacional. Esta referencia espacial también se utiliza para referir que “esta adentrado, metido”. Se caracteriza por ser el patio de mayor tamaño, en su forma tradicional. La distribución horizontal y amplia permite, al menos en Angahuan, sembrar maíz, criar cerdos, borregos o gallinas, y la presencia de algunos árboles maderables y frutales. Por sus componentes, el *inchakutini* parece tener la función que otras investigaciones atribuyen al *ekuarho*, por lo que es predominantemente agrosilvopastoril (Nair, 1987).

Es un espacio de trabajo, de cultivo para mujeres y hombres; y de juego para niñas y niños que realizan labores de *ayudanza* y los vincula al trabajo agrícola. También hay algunos árboles frutales para el consumo familiar (Fotografía 10). Dado que se siembra maíz, es común encontrar plantas medicinales asociadas a la milpa como la *perasi tstitiki* (flor de pera), *xarhakata* (cenicilla), tripa de pollo; y alimentos como el chilacayote, quelites (*xakuá*), habas, frijoles y pequeños tomates comestibles.

La engorda de cerdos para venta es una estrategia común, es vista como un “ahorro” para el futuro. Los *chiqueros* se colocan en el *inchakutini* porque es la parte más alejada de la casa, para evitar mal olor y la presencia de roedores en la cocina. A los cerdos se les engorda con alimento procesado pero también con los residuos orgánicos que resultan de la preparación de alimentos. Los animales son de gran estima para la población, cuando alguno se extravía de inmediato se notifica por el perifoneo y a veces hasta se otorga recompensa monetaria por su entrega. También son sanados con medicina tradicional a través de “tomas” en casos de diarrea y cuando hay picadura de víbora, con emplastos preparados con plantas especiales.

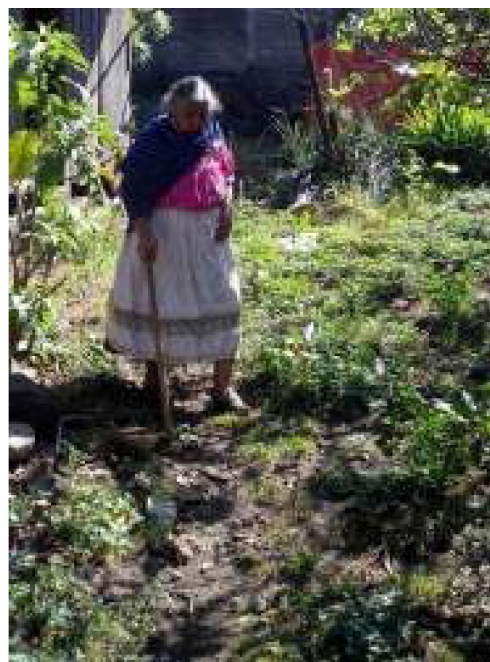
⁶¹Problema que comparte toda la meseta p`urhépecha, para saber más: Ávila, P. (1996). Escasez de agua en una región indígena. El caso de la Meseta Purépecha. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.



a)



b)



c)

Fotografía 10 *Inchakutini* como espacio de siembra y cultivo: a) chayotal en *inchakutini*, atravesado por una vereda; b) tierra preparada para siembra de maíz en *inchakutini*, también se observa pequeños techos que albergan cerdos y gallinas; c) abuela caminando hacia el *inchakutini*. Archivo personal.

El trabajo en el *inchakutini* es compartido entre la familia en las labores necesarias para la siembra de maíz, frijol o chilacayote, alimentar los animales y limpiar sus corrales. Es frecuente la excavación de hoyos para depositar materia orgánica que resulta de la preparación de alimentos, cuando ésta se llena se tapa con tierra y se excava otro (Fotografía 11a). Se registró la presencia de pequeñas hortalizas que funcionan como espacio de aprendizaje para niñas y niños, los cuales participan de la preparación de la tierra, la siembra, colocación de un vallado con hilos que la delimitan (Fotografía 11b). Estas hortalizas promovidas por las madres ayudan a que los niños conozcan los nombres de diferentes especies y colaboren en el cuidado de ellas. Las niñas y niños pasan tiempo en el *inchakutini* como espacios de juego, sobre todo cuando hay árboles frutales y es temporada de frutos (Fotografía 11c).

Debido a que el servicio de drenaje no cubre las necesidades de toda la población y sólo abarca unas cuantas calles a la redonda del cuatro principal de la comunidad – la iglesia, escuela y la plaza –, es habitual la construcción de letrinas en el *inchakutini* por dos razones: es el espacio más alejado de la cocina y las habitaciones lo

cual mitiga el mal olor; y al saturarse, se busca un nuevo lugar de forma rotativa, de tal manera que indirectamente la tierra se abona con el paso del tiempo.



Fotografía 11 *Inchakutini* como espacio de juego: a) hoyo en *inchakutini* donde se destina materia orgánica para su descomposición; b); niña observando hortaliza sembrada en el *inchakutini* de su casa c) Niña y niño jugando sobre árbol ubicado en el *inchakutini* de su hogar.

Estrategias ante la reducción de los patios

El cambio de actividades productivas lleva a migrar, a tomar trabajos que consumen todo el día en aserraderos, como jornaleros en huertas de aguacate, como albañiles en las zonas urbanas que dejan poco tiempo para el cultivo y cuidado familiar de la siembra de maíz en el *inchakutini*. Por lo que las mujeres, esposas y madres toman la responsabilidad de invertir más horas de trabajo para no perder los beneficios que proveen los patios: medicinales, ornamentales y alimenticios.

La migración también tiene efectos en la construcción de los hogares, la influencia de nuevos estilos producto de la modernidad ha generado diferentes adaptaciones (Ettinger, 2010) a la vivienda y por ende a los patios. También el incremento de la población ligada a la costumbre de heredar tierra para vivir y trabajar,

ha generado la subdivisión de terrenos y el cambio total de los espacios en que crecieron y acumularon recuerdos ligados a la convivencia familiar de las mujeres *tsinajperi*.



Fotografía 12 Vista panorámica de Angahuan, espacio habitacional dividido en terrenos privados.



Fotografía 13. Vista frontal de una casa tradicional en Angahuan que permanece hasta la actualidad.

En las nuevas construcciones se prioriza la construcción de negocios al frente y grandes construcciones de mampostería que elimina completamente el *ekuarho*. Algunos hogares sólo conservan el *pexu* o el *inchakutini*, pero curiosamente hay una tendencia a preservar la *parangua* (fogón) o “cocina de ahumar”. Cuando se eliminan totalmente los patios, las mujeres refieren el *tener terreno* como una estrategia para cultivar plantas medicinales y algunos alimentos. Estos *terrenos* comparten varias funciones, como espacio de trabajo -generalmente aserradero- y como *ekuarho* con plantas que las mujeres consideran básicas como: hierba buena (*kuatsitisiatapakuarianapu*), ruda (*Ruta graveolens*) o *akuitsiuarhiakua*, romero (*Salvia rosmarius*), manzanilla; y alimentos como calabaza, chilacayote y cilantro.

La lejanía entre el espacio doméstico y el *terreno* resulta una limitación para la conservación de las plantas en estos espacios y quedan abandonados principalmente cuando las mujeres dejan de brindarles cuidados por falta de tiempo o por complicaciones de salud que limitan su movilidad.

Hay muchas cosas que tenía, almorzaba y me iba para allá y ahí estaba sentada porque uno tiene que cuidarla, cuando uno ya no le riega con agua pues se seca, luego cuando empezó a dolerme tanto la rodilla pues ya no iba porque aquí apenas andaba y ahorita pues ya nomás me quedó eso. Porque otras cosas se necesitan mucha agua, hay que estar regando y quitarles el zacate para que no quede más que lo que uno siembra. (María N. en entrevista el 8 de enero de 2020)

Abandonar el *terreno* deviene en sentimientos de tristeza y añoranza por los espacios de convivencia familiar y de satisfacción al tener lugares especiales para ellas en donde el trabajo y el cuidado de las plantas revitalizan a las mujeres. Ver crecer las plantas, verlas florecer y utilizarlas frescas en una variedad de formas para el cuidado personal y de su familia da a las mujeres un poder sobre el bienestar, además estos patios son lugares de anclaje a sus recuerdos.

Relaciones de transmisión: *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini* como lugares de vida

La vinculación entre los patios está mediada por las relaciones familiares. Como se ha visto, el *ekuarho* es un espacio de convivencia social y familiar, de recibimiento de las *visitas* y en la vida cotidiana, de trabajo artesanal. El *pexu*, aunque es un espacio de trabajo, junto con el *inchakutini* también son espacios de juego para niñas y niños. En los tres patios la presencia de plantas medicinales es notable, la interacción y apego de las mujeres a los patios está presente en los recuerdos y en las experiencias acumuladas en cada trayectoria de vida.

Los patios son además espacios de esparcimiento para las mujeres, “ahí se puede platicar” y sentarse a descansar por las tardes comiendo una fruta y tomando el sol. Los patios representan lugares ligados a la memoria y a la historia personal. Al respecto:

En el *ekuarho* había un árbol grande, un tejocote y a mi abuela le gustaba estar mucho ahí, no sé si meditando, y había una roca grande [...] me acostumbré a convivir con mi abuelita y crecí con ella, en el árbol de tejocote compartí mucho con mi abuela, mucho, mucho, era nuestro lugar favorito, íbamos a comer ahí, o ahí nos poníamos a platica, me platicaba cosas, o mi abuelo se enojaba y ahí nos íbamos a sentar. Entonces era un lugar especial para mí y también para mi hermana la mayor porque ahí jugábamos en esa roca. Había una orquídea muy bonita que la habían traído del cerro, que ya casi no se da, la usan aquí para Semana Santa, una orquídea amarilla. Y también cómo nos encantaba estar ahí mucho rato cuando florecía una vez al año, nos gustaba contemplarla. (Inés en entrevista el día 10/02/2020)

Los patios se convierten en refugios ante las situaciones difíciles, lugares para pensar, pero también, lugares para contemplar. En la memoria de las mujeres *tsinajperi*, las madres, tías y abuelas protagonizan los relatos como poseedoras de conocimientos y

saberes de quienes han heredado. El escenario común son los espacios cotidianos: entre el troje, la cocina y el *ekuarho*, el *pexu* o el *inchakutini*, en donde las ancestras se movían con soltura.

De esta forma, la transmisión de conocimientos no siempre era explícita, sino más bien al ritmo de la convivencia cotidiana, por observación y por la ayuda constante a madres, tías y abuelas. Refiere Juana B.: “Una tía abuela iba seguido ahí en la casa de mi abuela, y yo viendo pues qué hervían, qué cocían, cuándo tomaban pues fui aprendiendo”. En otros casos, la *surukua* (linaje) guía la trayectoria de vida de una mujer a quien “se le ha visto *sangre*” para curar. En estos casos, la transmisión de conocimientos es explícita, en el caso de la partería, la participación activada la neófito en los partos –ya sea como ayudante u observadora – es indispensable.

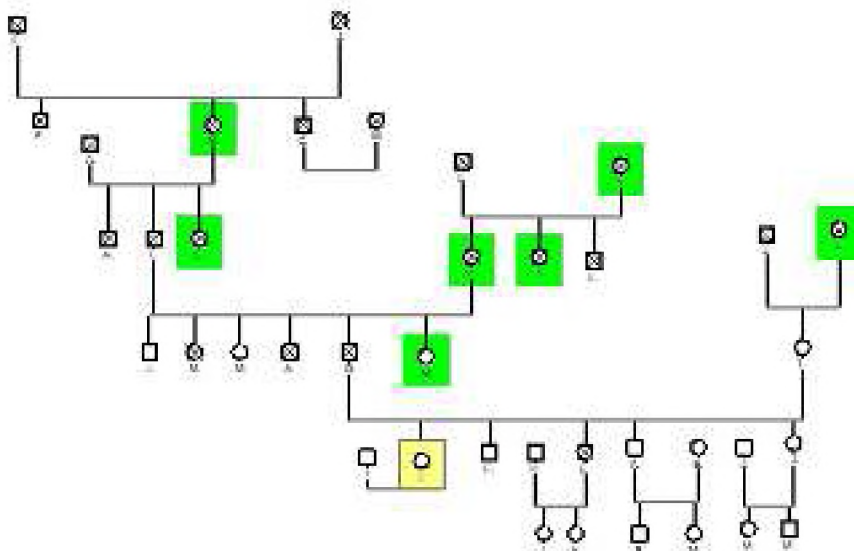


Imagen 4. Genealogía de una mujer *tsinajperi*, en amarillo ego y en verde las mujeres de quienes aprendió medicina tradicional, sobre todo de abuelas por vía materna y paterna a quienes cuidaba y ayudaba en labores domésticas y trabajos cotidianos.

La *sangre* es un indicador importante para heredar conocimientos sobre la curación. Como se ha visto, la importancia simbólica de la sangre en la cultura p’urhépecha (Martínez, 2013; Gallardo, 2017) como cualidad importante que posibilita la continuidad de la *surukua* (linaje) se puede leer en la presencia de ancestras o ancestros que han desempeñado esa labor. La genealogía de una mujer *tsinajperi* (Imagen 4) a lo sumo talentosa nos muestra la carga simbólica y de conocimientos de tres generaciones depositados en una mujer. En palabras de ella “Me tocó conocer a mis

abuelos y a personas ya muy grandes, pues íbamos con mi abuela, entre mis primos a la milpa, veíamos cómo mi abuela cortaba las plantas y llamaba por tal nombre y le preguntábamos para qué usaba”, lo que nos habla de una transmisión suave, lenta y cotidiana.

Las normas de la *kaxumbekua* (honorabilidad) en las generaciones *tua anapu*⁶² permitían una transmisión cotidiana acorde a las formas de vida basadas en *el costumbre* donde nietas y nietos al vivir con los abuelos procuraban su bienestar, compañía y apoyo en las labores domésticas. De esta forma la convivencia cotidiana y trabajo doméstico en los patios posibilitaba relaciones estrechas entre abuelos y nietos la transmisión de conocimientos a través de las pláticas o recorridos a la milpa y al cerro.

En Angahuan se encontraron datos que permiten mostrar cómo los patios –al menos en el tiempo de crecimiento y adolescencia de las entrevistadas– posibilitaron la transmisión de conocimientos en el marco de relaciones estrechas entre generaciones. Hay una relación entre el tipo de asentamiento hasta principios de los años noventa en los que en una sola cuadra vivían familias extensas donde los abuelos tenían una posición importante y de respeto como “cabeza” de familia, es decir, tenían la mayor jerarquía en las relaciones sociales y en la toma de decisiones. En este tiempo, la estructura del espacio cotidiano permitía una estrecha convivencia de todos los miembros de la familia extensa, así como una ejecución de los cuidados como uno de los quehaceres cotidianos. Hasta este momento la *kaxumbekua*⁶³ se seguía al pie de la letra, sin muchas variaciones, sobre todo en el respeto y ayuda que los nietos debían tener hacia los *k'ericha* o personas mayores (Lemus, 2016).

Se han identificado dos tipos de relaciones de transmisión que refieren a dos momentos en el tiempo – considerando la historia de vida de las mujeres- ligadas a la estructura de la unidad doméstica tradicional y los cambios en ella. En el primer caso la unidad doméstica tradicional que incluye los patios: *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini* posibilitaban la convivencia cotidiana y permitían el establecimiento de relaciones

⁶²Hace referencia a un tiempo pasado, remoto.

⁶³Valor, se puede traducir como honorabilidad, respeto.

estrechas entre abuelos y nietos intermediados por la *kaxumbekua*, lo cual hacía de la transmisión de conocimientos una suave, lenta y cotidiana forma de vida. Así, la transmisión de la práctica de medicina tradicional se heredaba en primacía de abuelas a nietas, quizá también se preveía que los cuidados que recibiría serían de ellas.

En particular una de las tareas de las nietas y las hijas era la de encender la lumbre de la *paragua* (fogón) para poner a calentar agua mientras la mujer *tsinajperi* comenzaba en procedimiento con el paciente recién llegado.

Mi mamá me decía –Haz la lumbre porque ya vino ella (paciente) para que me calientes tantita agua. Entonces como no teníamos estufa ni nada, tenía que hacer la lumbre pues. Pero muchas veces, hacía la lumbre y se apagaba, por eso me enfadaba (risas). (María N. en entrevista el 8 de enero de 2020)

Las condiciones de vida y las limitaciones de recursos económicos hacían del apoyo entre familias un elemento importante. Tanto la *jarhoajperakua* (solidaridad) como la *kaxumbekua* (honorabilidad) son valores que se ponen en práctica en el ejercicio como *tsinajperi* aun en la actualidad. Es parte de ser *kaxumbeti* (honorable, bien criado, educado) colaborar con la madre, la abuela o la tía en los quehaceres necesarios para atender a un enfermo, cuando el oficio está en esa línea familiar. También es parte de la *jarhoajperakua* (solidaridad) –aún en la actualidad- atender a personas con pocas posibilidades económicas para solventar los gastos de una enfermedad.

En el segundo caso, la relación de transmisión parece reducirse a la línea inmediata, de madre a hija. La estructura de la unidad doméstica tradicional funcionó –y fue visible –hasta finales de los años ochenta, principios de los noventa, cuando comenzó a ser evidente un cambio en la estructura de la vivienda de la comunidad. Las modificaciones en la unidad doméstica tradicional fraccionaron los grandes *ekuarhos* priorizando la construcción de habitaciones o negocios al frente. Además, es más evidente la delimitación de terrenos por bardas, de igual manera la vida privada se restringe a la convivencia de la familia nuclear antes que la extensa. La división del espacio decantó también en el desgaste de los lazos familiares.

En la actualidad, la transmisión de conocimientos entre las mujeres especialistas se dirige a sus hijas, sobrinas y sobrinos en el caso de no ser madres. Las abuelas comparten sus conocimientos cuando sus nietas tienen hijos, puesto que son requeridas en padecimientos comunes en la infancia de tal manera que la transmisión abuela-nieta en lo cotidiano no es común en la actualidad. Algunas abuelas *tsinajperise* van a la tumba con todo un cúmulo de conocimientos producto de generaciones anteriores y una trayectoria de vida; mueren sin transmitir debido al desdén que muestran las generaciones jóvenes por estos saberes. En otros casos, las mismas mujeres *tsinajpericortan* la transmisión de conocimientos como una forma de “protección” para sus hijas, “es muy peligroso” sobre todo con *el mal puesto*, como expresó Beatriz R.(†):

[...] me dijo mi hermana -¿Y tú por qué no le enseñas todo a tu hija? , yo le digo -No, porque qué tal si, también cuando sabes algo, cuando tengas un coraje, es muy fuerte vas a decir “le voy a hacer eso a ella, porque me hizo esto”, y eso no, es así porque me contengo a fuerza a lo que me hagan, yo me aguanto. A mí me pegó una vez, por limpiar a una muchachita, pero por poquito me andaba muriendo, y por eso lo dejé. (Beatriz R. (†) en entrevista el 23 de Octubre de 2019)

La decisión de las mujeres *tsinajpericortan* de cortar la línea de *surukua* (linaje) se sostiene en la preocupación por proteger sus hijas, también por aspectos económicos pues consideran que es una labor que implica un alto compromiso y al final resulta en poca retribución para las demandas económicas de la vida moderna, “no da para vivir”. Casos excepcionales logran integrar las visiones de salud de dos sistemas, el hegemónico (biologicista) y el tradicional. Es el caso de la hija de una mujer *tsinajperique* ha recibido educación universitaria en salud formándose como enfermera. Cuando visita la comunidad proporciona atención básica (aplicando inyecciones o revisando algún caso menor) pero también asiste a su madre en partos –cada vez en menor medida-en donde aprende la labor y el uso de plantas y animales para mejorar la atención de casos de embarazo y el parto. Combina el uso de fármacos con el uso de plantas, también procedimientos de partería y prácticas de curación en padecimientos como empacho, mal de ojo o susto a la par que aplica los conocimientos adquiridos en una educación formal.

Tarheta/ milpa

El cultivo del maíz está asociado con el frijol y calabaza, el sistema milpa característico de los grupos indígenas del país. En la cosmovisión p'urhépecha, la milpa está asociada a la fertilidad y la referencia a la deidad *Tirípe Xunápeti* localizada en lo que ahora sería Pichátaro (Corona, 1999) y que coincide con estudios actuales que muestran al lugar como un núcleo en diversidad de maíces⁶⁴representando una reserva *in situ* (Barrera-Bassols, Astier y Quetzalcoatl, 2009; Toledo y Barrera-Bassols, 2014).

Otra deidad asociada a la *tarheta* que reporta Corona (1999) es *Uinturópati* ligada a *Xaratanga* (diosa lunar) conocida como “diosa de los mantenimientos” vinculada a los puntos cardinales. En éstos se colocaban ofrendas de maíz asociados al color: blanco (*urhapiti*) al Poniente, rojo (*charápiti*) al oriente, amarillo (*tsipambiti*) al norte, negro (*turhipiti*) al sur y azul (*tsirangueti*) al centro (Corona, 1999; Monzón, 2005; Alcalá, 2008). De este modo, el cultivo de maíz proveía de alimentos a los pobladores “para sostener las guerras” pero también en un sentido ritual y “ofrendar a los dioses” por lo que incluso había una figura importante cercana al Cazonzi encargada de “hacer sembrar y deshierbar y recoger el maíz” llamado *tarhetavaxátati* (Alcalá, 2008, p.176).

La *tarhekua* (instrumento para sembrar/coa) tiene una representación fálica que fertiliza la tierra (Corona, 1999). La presencia de la *tarhekua* fue registrada por West (2018) hasta los años cuarenta en las comunidades serranas y lacustres. En Angahuan, se siembra en tierra llamada *charanday* es principalmente agricultura de temporal en un ciclo de 9 a 10 meses distribuidos en cinco momentos principales: barbecho (agosto a septiembre), cruza (febrero), siembra (marzo-abril), escarda (mayo y junio) y cosecha (diciembre-enero) (Arias, *et al.*, 2004).

Por la explosión del volcán *Parhikutini* la tierra de cultivo se redujo la abundancia de *malpais* hizo que algunos habitantes regresaran a la forma de cultivar prehispánica, en laderas (Link, 1987) ante la escasez de llanos (Fotografía 14). De

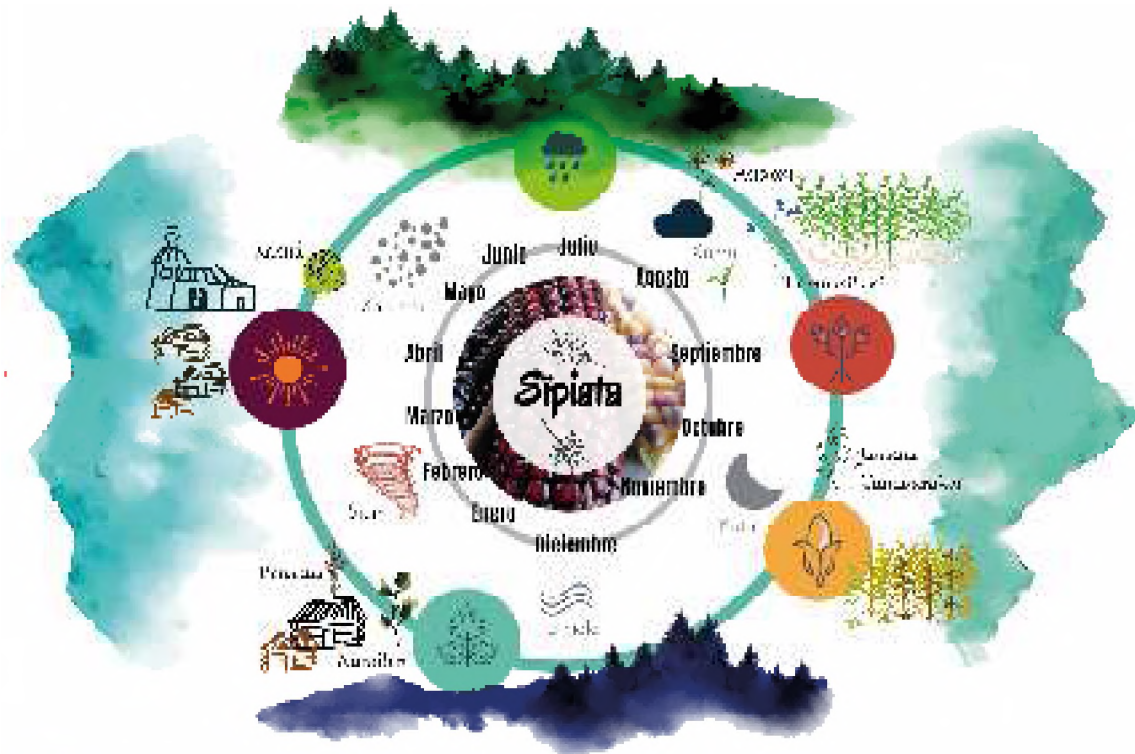
⁶⁴15 variedades de maíz adaptadas a la montaña por la recombinación genética de seis razas.

acuerdo al Ordenamiento Territorial de Angahuan elaborado en 2004, las tierras de uso agrícola son aproximadamente 2, 100 ha, donde también se siembra frijol, trigo y avena forrajera –principalmente como alimento de caballos y otros animales de engorda-. El libre pastoreo, aun practicado en la comunidad, evidencia la complementariedad entre el aprovechamiento y fertilidad que proporcionan los animales a los cultivos (Link, 1987).



Fotografía 14. Mujer caminando hacia la *tarheta* ubicada en ladera. Archivo personal.

La milpa familiar de temporal es un sistema agroforestal con origen prehispánico que proporciona alimentos, forraje y leña, beneficios económicos con la venta de excedentes y provee servicios ecosistémicos (Moreno-Calles, *et al.*, 2016). El calendario agrofestivo es una herramienta que conecta las relaciones entre tiempo y espacio de una manera visual. Es relevante visibilizar las relaciones entre la practica de medicina tradicional con las prácticas religiosas, comunitarias y festivas. El espacio visto desde la aparición de plantas por estación, las dinámicas sociales, religiosas y rituales asociadas le poenen en una posición activo en las realciones como se verá adelante. En conjunto, el calendario agrofestivo permite mostrar un panorama complejo de interacciones y relaciones simbolicas (Imagen 5).








- 
Emenda | Tiempo de lluvias
 Arnica, yerba del sopo, alacle verbena, anís, mirto, cenicilla, chicalote, queltes, hongos.
- 
Kututskua | Corte de punta
 Arnica, flor de calabaza, elote, chilacayote.
- 
Puntskua | Cosecha
 Tabardilla, maíz, frijol grande, calabaza.
- 
Iauakua | Heladas
 Nuriten, flor de melón, espinasilla, gordolobo, corda santa, tejocote.
- 
Aparitua | Calores
 Cal (repollo), cilantro.

Imagen 5. Calendario agrofestivo de Plantas Medicinales de Angahuan. Elaboración propia.

El centro del calendario está representado por plantas medicinales –como eje rector – asociadas al ciclo agrícola representado por el maíz. El primer anillo muestra los meses del año en asociación con las estaciones p’urhépecha representadas por círculos de colores, su denominación en p’urhépecha se asocia a las temporadas climáticas (lluvias, heladas, calores), a excepción de dos de ellas que se vinculan directamente con una actividad dentro del ciclo agrícola del maíz.

La forma de denominar a las cinco estaciones representan la forma de entender el tránsito del tiempo en una lectura de los cambios estacionales. La asociación a los cambios meteorológicos temporalmente el ciclo agrofestivo p'urhépecha considera cinco estaciones: *Emenda* (tiempo de lluvias), *Kututsikua* (corte de punta), *P'untskua* (Cosecha), *Iauakua* (Heladas) y *Aparikua* (calores). En medio de las estaciones y los meses a los que corresponden se aprecian *señales*, fenómenos que se asocian a cada estación, estas señales son reconocidas por las personas y en particular las mujeres *tsinajpericha* (curanderas) tienen una atención especial hacia ellas debido a su relación con los procesos humanos, sobre todo las estaciones lunares.

En el último anillo se aprecian imágenes en pequeños círculos que representan las festividades y rituales asociados a cada estación. Mi estancia en la comunidad comenzó en Octubre de 2019, por lo que los registros comenzaron en la transición de *Kututsikua* (corte de punta) y *P'untskua* (cosecha) y se cortaron en Marzo (*Aparikua*). El resto de la información se completó a partir de entrevistas a las mujeres *tsinajperi* (curanderas) y campesinos.

La presencia de plantas medicinales asociadas a la milpa dependen de cada estación donde a su vez se realizan a rituales y festividades particulares asociados a los espacios, sea este cerro, milpa, pueblo. En el marco ritual, el espacio deja de ser una plataforma o medio de desenvolvimiento y más bien es un actor más de las relaciones. Por ejemplo, en el ritual de *ambonantskua* (limpieza) el cerro se reconoce como masculino y pidió casarse con una joven de la comunidad para que el agua continuara brotando de él. La alianza por el agua entre la comunidad y el cerro a partir del sacrificio de una joven se refrenda año con año, ahora con prácticas reelaboradas pero en similitud en su sentido simbólico.

De octubre a noviembre, cuando las familias se preparan para la cosecha, comienza a sentirse un “viento de las almas” –refiere la gente- y es momento de preparar las ofrendas con antelación al día de muertos. Las mujeres van al cerro o a la orilla del pueblo a cortar una planta llamada *janikua k'umanchikua* o tabardillo (*Piqueria trinervia Cav.*) que significa “lluvia en la casa”, la cual colocan en altares dedicados a los santos y posteriormente a los difuntos, esto es hecho así porque existe la creencia de que los difuntos hacen un largo viaje, al llegar a casa con sed, se les ofrece

agua, el agua de lluvia en casa que representa las flores, agua que ellos pueden beber (Fotografía 15).



Fotografía 15 Flor de tabardillo y su uso ritual: a) Detalle, tabardillo o *janikua k'umanchikua* (*Piqueria trinervia* Cav.). Archivo personal, b) *Kejtsitakua* (ofrenda) ofrecida a una mujer durante día de muertos. Fotografía: Salvador León.

Las señales son fenómenos que reflejan el conocimiento de la naturaleza por observación, las más frecuentes son: el *siuini* (remolino) característicos del tiempo intermedio entre *Iauakua* (heladas) y *Aparikua* (calores); la *xamuata* (granizo) como “mala señal” para la siembra -considerando que se espera la primera lluvia el 15 de mayo y ésta es una lluviecita que le cae bien a la tierra-. Otro tipo de señales en la cosmovisión p'urhépecha son las predicciones asociadas a la conducta de los animales teniendo en cuenta que la presencia de aves, mamíferos y anfibios se leen en relación con los acontecimientos de la cosecha o el porvenir de la milpa (Argueta, 2008).

Las plantas por estación se asocian a festividades y rituales (Anexo 3) pero también se vinculan a los espacios, principalmente al *juata* (cerro). En *iauakua* (heladas) se festeja a la virgen de Guadalupe, ataviándola con indumentaria tradicional y adornando con *murhiteni* -colectado del cerro *patsakata*, principalmente por niños y jóvenes-. En febrero en el cerro *turutsikua* se lleva a cabo la *ambonantskua* (limpieza), un ritual de agua asociado a un pacto antiguo de origen mítico según se cuenta, efectuado entre el *juata* (cerro) y la comunidad, sellado con una boda⁶⁵.

⁶⁵ Se profundiza sobre este ritual en el capítulo 4.

En términos generales, el calendario permite visibilizar la gran cantidad de actividades y rituales a los que se asocia la vegetación del lugar por estación. Las mujeres y sus familias trabajan y conviven en la *tarheta* (milpa). Aunque predomina el trabajo masculino, las mujeres tienen mucha participación en diferentes momentos del ciclo agrícola, sobre todo en la colecta de flores comestibles, plantas medicinales, quelites y pequeños frutos (Fotografía 16b). También, las mujeres son las especialistas en cortar hojas “tiernas” para las *corundas* que llaman *k’ani* y que cortan con sumo cuidado para después secarlas y almacenarlas en el *tapanco* del troje o en ausencia de éste, en cuartos reservados para tal propósito (Fotografía 16a).

Para llegar a la *tarheta* es necesario caminar. Los trayectos hacia ella son parte de la convivencia familiar en donde se transmiten conocimientos (Fotografía 17a). Los relatos de mujeres *tsinajperi* rememoran como algo lúdico, las experiencias de recorridos por la milpa en compañía de abuelas, tías, madres, hermanas o primas.

Cuando ya era así como adolescente, también me iba con mi abuela materna a la milpa, porque ellos sembraban y ya también yo me iba enseñando las cosas, como curaban antes, como hacían y así me iba contando las cosas, qué comían antes que porque ella también ya era como de 11 años cuando salió el volcán, mi abuela materna. (Juana B. en entrevista el 23 de febrero de 2020)

La participación activa y lúdica de niñas y niños en la cosecha se promueve generacionalmente como parte de la *kaxumbekua* (honorabilidad) aunque actualmente esto está en desuso. A las niñas y niños se les procuran herramientas y utensilios acorde a su edad (Fotografía 17b), que los hace involucrarse con entusiasmo en las actividades sin exigir más de lo que pueden hacer. Durante el trayecto, las mujeres *tsinajperi* (curanderas) colectan las plantas que necesitan, a veces a manera de *piecitos* que posteriormente plantan en el patio de su casa.⁶⁶

⁶⁶ Es el caso del alacle o *uinari*, como se llama localmente. Por sus propiedades antisépticas se utiliza para tratar varios padecimientos.



Fotografía 16 Recolección y trabajo de mujeres en la *tarheta*: a) Naná Juana colocando hojas de milpa (*k'ani*) y mazorcas para secado en la *parangua* (fogón, cocina); b) Inés colectando flores de calabaza, hojas de milpa y flor de árnica o *asisioni* (*Heteroteca inuloides* Cass) en la *tarheta* (milpa); c) Naná Juana cortando hojas de milpa (*k'ani*).

Las plantas medicinales asociadas a la *tarheta* (milpa) son: árnica o *asisioni* (*Heteroteca inuloides* Cass.), flor de pera (*perasi tsitsiki*), alacle (*uinari*), tripa de pollo y *xaté* (chicalote). A la par la hoja de chilacayote, los cabellos de elote y las hojas de la mata de maíz (*k'ani*) son usadas también con fines medicinales. Para las mujeres *tsinajperi* visitan una zona de la comunidad llamada *uanarukua*—laderas del cerro *kuíni k'uinskua-*. Año con año en *emenda* (tiempo de lluvias) organizan recorridos a estas laderas conocidas por ellas por su abundancia de árnica o *asisioni* (*Heteroteca inuloides*

Cass.) y gordolobo (*xamú xamusi*) en *iauakua* (heladas); y por ser una zona caracterizada por la siembra de milpa.



Fotografía 17 Trabajo familiar en la *tarheta*: a) Familia extensa en la cosecha; b) Detalle. Niña cargando el *chunde*. Archivo personal.

El árnica o *asisioni* (*Heteroteca inuloides* Cass.) es una planta valorada por sus propiedades desinflamatorias y “calientes”, las mujeres *tsinajperi* colectan la planta con cuidado para llevarla a sus casas y secarla. Cuando hay buena colecta y la planta es abundante, una parte la almacenan lejos de la humedad para usos posteriores y otra la utilizan fresca para preparar ungüentos usados en caso de golpes.

Sin embargo, en años recientes la intensificación de inseguridad al interior de la comunidad por parte de células criminales y el incremento de límites en los terrenos – como propiedad privada- en los que antes se podía caminar libremente, ha limitado los accesos y atentado con las pocas prácticas lideradas por mujeres resultado de su propia organización como son la organización de rutas de recolección. En estas genuinas formas de organización, las *tsinajperi* (curanderas) planifican tiempos y esfuerzos para salir cumplir con las labores domésticas haciendo un tiempo para salir juntas al cerro y recolectar plantas medicinales que cubran las necesidades por un tiempo determinado, hasta que vuelvan a organizar la siguiente salida. Las trayectorias se revisten de experiencias por recorrer el territorio, explorando y trazando rutas con las que se sienten cómodas, en las que logran obtener las especies que necesitan- por el conocimiento de los lugares en que crecen determinadas plantas- por los paisajes incluso ubicando también lugares para el descanso y la convivencia.

El establecimiento de límites en esos terrenos se debe principalmente a la intensificación de monocultivo de aguacate, que está desplazando a la milpa y el bosque desde los años cuarenta (Espín, 1987; Herrera, 2017). Algunas familias agricultoras intercalan la milpa con plantas de aguacate (Fotografía 18b). Otras dedican exclusivamente a cultivar el fruto en grandes extensiones con tecnificación y uso intenso de agroquímicos y algunos casos ponen sus tierras en renta a foráneos o mismas personas de la comunidad y se van “a medias”. El cultivo de aguacate se ha convertido en “prestigio”, por lo que tener una huerta es parte de los aspectos sociales de *vivir bien*—que no es lo mismo que *buen vivir*— por lo que el abandono de la milpa es cada vez más recurrente (Fotografía 18c).

Esta tendencia tiene efectos sobre las actividades que realizan las mujeres *tsinajperi* (curanderas). La colocación de cercos limita su movilidad por espacios de uso comunitario, a través de los cuales han trazado rutas de colecta con años de experiencia y conocimiento del terreno (Fotografía 18a). Estas rutas involucran espacios rituales, espacios de descanso y de contemplación que ahora son cortadas por fronteras materiales y sociales. La milpa deja de tener un valor cultural, social y comunitario desplazada por intereses económicos y de prestigio en el marco de “la fiebre del aguacate”.

A pesar de las dificultades que implica el cultivo del fruto en la zona, como escases de agua y bajas temperaturas en invierno, el cultivo se abre paso. La escasez de agua agudiza de marzo a mayo por lo que los agricultores transportan agua en cubos de hasta 1000 litros desde la comunidad hasta las laderas donde están ubicadas las huertas. En invierno colocan pedazos de plástico a cada planta de aguacate formando “casitas” para mitigar los efectos del hielo.

En contraste, a consecuencia de la distribución desigual de la tierra y la aplicación de normas usadas discriminadamente en el reparto y uso para cultivo, permanecen conflictos y tensiones (Link, 1987) al interior de la comunidad, algunas de ellas reportadas por Soto (1982) donde las familias en desventaja, sin tierra para trabajar vulnerables ante la precariedad, actualmente toman trabajos como jornaleros en huertas de aguacate, con horarios y condiciones de trabajo que ponen en riesgo sus salud y sin garantías de servicios médicos permaneciendo vulnerables.



Fotografía 18 Cambio de uso de suelo y barreras en el territorio: a) Mujeres *tsinajperi* sorteando las vallas de alambre por donde cruzaban libremente como parte de su ruta de recolección; b) *Tarheta*(milpa) intercalada con árboles de aguacate; c) Paraje antes *tarheta*(milpa) convertido en joven sembradío de aguacate. Archivo personal.

Juata/cerro

El cerro representa múltiples aspectos en la vida social y cultural. Fisiográficamente son complejidades en relieve, hendiduras, pliegues, espeso bosque, laderas, ojos de agua, cuevas, barrancas; que forman un ambiente etéreo entre la vida humana y la morada de entidades que confieren bienes -pero también de desgracias- vigilantes (Fagetti, 2004, p. 123).

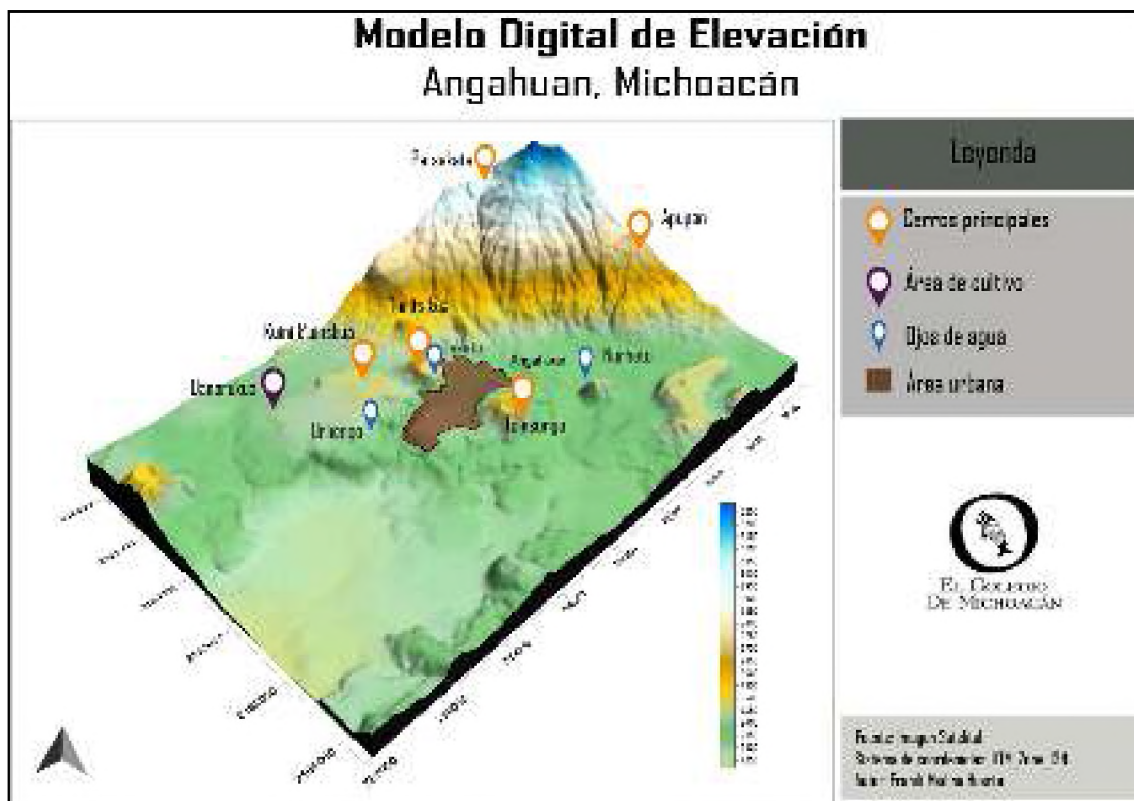
Para los pobladores de Angahuan, los cerros son, en primera instancia, el lugar donde habitaban los ancestros comunes llamados *kutsikua jarhákucha* o los “orejas partidas o perforadas”. Los cerros como lugares con atribuciones míticas están presentes en otras culturas (Fagetti, 2004; Galinier, 2018), en el caso p’urhépecha el *juata* (cerro) está asociado con la vitalidad, sobre todo por la abundancia de especies arbóreas, la diversidad de especies de plantas, hongos y animales característicos de un bosque de pino-encino; además de pequeños ojos de agua que abastecen a la comunidad, el cerro representa fuente de vida tanto en términos prácticos -trabajo, recreación, autoconsumo- como entérminos simbólicos -rituales, festividades, creencias-.

Socialmente el cerro es un espacio donde intervienen múltiples actores que configuran territorios a partir del ejercicio de poder. Es espacio de trabajo para comuneros que día a día usan el bosque con fines económicos: extracción de resina, tala de árboles, generación de carbón, y leña; labores en su totalidad masculinas. Las mujeres en compañía de sus familias, transitan veredas al caminar hacia la milpa –cuando se ubica en alguna ladera-. La visita de mujeres al cerro sin compañía de hombres es poco común. La organización que hacen las mujeres *tsinajperi* para transitar el cerro es excepcional tanto culturalmente como organizativamente⁶⁷.

Culturalmente, los cerros también están atravesados por representaciones visibles en toponimias y rituales efectuados en ellos (Mapa 3). Los principales cerros son *arhakua juata* o *Patsakata* (lo guardado), *turutsikua*, *kuínik’uinskua* (donde duermen los pájaros) y *tsinsungo* (hogar de los colibríes). Cada uno de ellos tiene una vida ritual que da sentido e identidad a la comunidad. Por ejemplo, el cerro de *turutsikua* alberga *uekato* (brota el agua), el ojo de agua del cual se abastece la comunidad. Ahí se ha construido un tanque de cemento para almacenar y bombear agua para abastecer a las familias del lado norte de la población. En un sentido ritual, el 9 de febrero se retorna a las narraciones de los habitantes – sobre todo abuelos- sobre el

⁶⁷La organización de grupos de mujeres ha sido orquestada desde las lógicas de programas gubernamentales fundados en el mantenimiento de la labor de artesanas o grupos “productivos” para la implementación de restaurantes y la entrega de financiamientos por parte de cajas de ahorro. Estas agrupaciones generalmente terminan en conflicto, o en beneficio personal de alguna de sus integrantes. La pretensión de seguir a un grupo organizado de mujeres desde la medicina tradicional resulta de interés para documentar una forma de organización que ha generado provecho a sus integrantes y a la comunidad misma, pero sobre todo, se ha mantenido en el tiempo pese a diversas contrariedades.

pacto que hicieron los ancestros con el cerro ante la escasez de agua. El cerro (que es hombre) se les presentó a los ancianos en sueños pidiendo a una joven en sacrificio a cambio de la abundancia de agua. La condición fue que la joven elegida debía entregarse por su voluntad. Y encargó entonces dicha tarea a los ancianos quienes escogieron a la joven más bella y la convencieron de morir para tal fin.



Mapa 3. Modelo digital de elevación que muestra los principales cerros de la comunidad. Elaboración propia en colaboración con Jesús Medina Rodríguez.

Cuando ésta accedió, la ataviaron con indumentaria de boda y la llevaron a donde ya brotaba un poco de agua, el actual *uekato*, y ahí fue sacrificada. Como única condición la joven pidió que se le recordara cada año. En la actualidad dicho ritual es la *antesala* para las celebraciones de Semana Santa, la comunidad rememora tal alianza y sacrificio de la joven limpiando el ojo de agua y celebrando bodas ficticias en donde dos parejas de recién casados se casan con otra pareja (se cruzan). Realizan la danza del toro y llevan además el *papu*, un presente de boda que consta de un arreglo que reúne utensilios de cocina posibles (Fotografía 19). Durante el ritual hay música, comida y abundante alcohol.

Contiguo a *turutsikua* está *kuínik'uinskua* (donde duermen los pájaros) cerro que tiene otro ojo de agua llamado *urhengo*. Este cerro es de especial aprecio por las mujeres que practican la medicina tradicional, recurren a él para recolectar plantas en distintas épocas del año sobre todo en lluvias y a comienzos de semana santa. El paraje detrás de *kuínik'uinskua* es conocido como *uanarukua*, son tierras de cultivo donde además hay abundante árnica (*Heteroteca inuloides* Cass.) y gordolobo.



a
 b
 Fotografía 19 Ritual de *ambonantskua* (limpieza) en el cerro: a) Danza del *toru* como parte del ritual de *ambonantskua* (limpieza) en el cerro de *turutsikua*; b) Detalle, pequeñas ollitas colocadas como ofrenda en el ojo de agua. Archivo personal.

Otro cerro de relevancia para la comunidad es *tsinsungo* (hogar de los colibrís), en éste cerro hay otro ojo de agua. También está cercana la ermita de la Virgen de la Esperanza, muy venerada en la comunidad por ser quien “evitó que la lava del volcán llegara al pueblo”. El terreno donde está construida la ermita es elevado respecto a la ubicación del volcán *parikutini*. La intervención de la virgen para que retuviera el flujo de la lava es la explicación consensuada en la creencia de los pobladores de Angahuan, por lo que este espacio es de veneración y de agradecimiento por evitar la desgracia.

Para la medicina tradicional el cerro o *juata* brinda un espacio de curación por excelencia, para Verónica, *sikuame*, hacer *la limpia* en el cerro de *uekato* es mejor que hacerla en el pueblo, “*kurpintsani. Arhisi ia sési kukumiskia, kakanikua p'ukurhi sési ka*

ambe ia, ambosindi ia, ka sési kuarhaguani ia, komo kani xukuri, sesí pitiia.”⁶⁸. Además, algunas plantas crecen únicamente en el cerro, es hábitat de animales utilizados para la curación y es espacio recreativo para las mujeres cuando colectan. En palabras de Juana B. “es como una convivencia entre las compañeras, platicamos lo que a veces no platicamos con los familiares”.

El cerro cura pero también propicia la enfermedad o padecimiento (Fagetti, 2004). Entre los p’urhépecha las entidades asociadas a lugares periféricos al pueblo – orilla del pueblo o barrancas – más cercanas al cerro son: el *mirhinchipiti* y el *no ambakiti*. Para entender el proceder de estas entidades y por lo tanto su cura, es necesario entender la relación cerro-pueblo. Se ha visto que el cerro es un espacio heterogéneo al que se le atribuye el origen mítico de los pobladores, un espacio cargado de simbolismo en la manera de nombrarlos y a través de los rituales, relacionarse con las entidades que en ellos habitan.

El pueblo por su parte, con una historia marcada por la intervención humana en alto grado, la construcción de edificaciones, la traza de calles, la delimitación, la puesta en común, en fin, un espacio regido por las normas sobre todo basadas en la *pindekua* que en conjunto, el pueblo toma un sentido de casa común, la *iréchakua*, lugar del *irécha*, quien establece las formas de vida. De ahí que Muñoz (2009) considere al pueblo como un espacio por el que es posible moverse con seguridad considerado por sus habitantes como propio, puesto que se rige por normas conocidas y aceptadas, y cuadra con un tiempo que está en constante devenir, partiendo del presente.

Los límites, las orillas del pueblo, las barrancas son una especie de frontera hacia terrenos de poco control humano como lo es el cerro (*juata*), no sólo por que marcan una irrupción en el paisaje desde una mirada panorámica; sino porque son espacios que no son frecuentados, no bajo las normas de vida comunitaria, mucho menos se transitan en solitario. Son espacios de tránsito, en los que se acelera el paso. Lo mismo pasa con el panteón, cuando se mira a una persona que transita por la noche sus alrededores, se

⁶⁸Es bueno muy bueno que se hagan allá las limpias porque hay muchos pinos, eso está bien, se limpia, es al aire libre y está rodeado de muchas plantas.

vincula a la práctica de la *sikuamekua* (la que teje y desteje), se le mira con recelo y con distancia.

Los límites, las orillas del pueblo, las barrancas son una especie de frontera hacia terrenos de poco control humano como lo es el cerro (*juata*), no sólo por que marcan una irrupción en el paisaje desde una mirada panorámica; sino porque son espacios que no son frecuentados, no bajo las normas de vida comunitaria, mucho menos se transitan en solitario. Son espacios de tránsito, en los que se acelera el paso. Lo mismo pasa con el panteón, cuando se mira a una persona que transita por la noche sus alrededores, se vincula a la práctica de la *sikuamekua* (la que teje y desteje), se le mira con recelo y con distancia.



a



b



c

Fotografía 20 Prácticas de cuidado y escucha entre mujeres *tsinajperi* (curanderas): a) Limpia realizada a niña pequeña en ojo de agua en cerro *ku'nik'uinskua* (donde duermen los pájaros); b) *Tsinajperichap*laticando y descansando en el cerro durante un recorrido de colecta; c) Mujer *tsinajperi* cargando a su bebé mientras se adentra en el cerro. Archivo personal.

Colectivamente se cree que cualquier persona puede pasar en algún momento por un momento de *Mirhinchini* (pérdida, extravío), pero quienes han cometido faltas a la normatividad, la misma familia espera que reciba un corrector de conducta de orden “sobrenatural” pues es potencial al *Mirhinchipiti*, el que pierde.

Por aquí dicen que el *no ambakiti* los agarra por ahí y llegan en otra parte, y es cierto pues. Es el que le dicen *Mirhinchipiti*, ese es que llegan en otra parte, qué se llevó en otra parte, pero es el *no ambakitipues* que se llevó, es el *Mirhinchipiti*-el que pierde- (Esperanza, P., comunicación personal, 7 de febrero de 2020)

Al parecer, perderse en términos morales, normativos, dejar de lado la *kaxumbekua* como valor importante en la vida de un p'urhépecha implica estar a expensas de tener un acercamiento con el *Mirhinchipiti*, el que pierde, como un momento culminante de los desvíos que ha tenido la persona, se pierde aún más. La enfermedad que deviene de este extravió es interpretada como un corrector por la transgresión de los valores comunitarios (Lemus, 2016).

Al *aparecimiento*, tiene un valor importante dentro del marco normativo p'urhépecha, en la Relación de Michoacán la aparición de *Xarhatanga* es un llamado de atención al comportamiento indeseable y es una advertencia directa de los dioses. Las apariciones, como actos que aparecen para frenar un comportamiento que va encausado a provocar “el mal” a la propia persona, a quienes les rodean o a la comunidad entera.

El *Mirhinchipiti* hace caer en engaños, llevándole a caer en barrancas, entrar en las profundidades del cerro, caminar sin destino fijo y entrar en cuevas desconocidas. El “extravió, engaño, descuido” que genera el *Mirhinchipiti* en una persona es el punto culminante del alejamiento, extravió y ausencia de valores que la persona comenzó en su vida cotidiana, en el pueblo, con las personas que se relaciona. Después del encuentro, la persona padece en el cuerpo el mismo extravió: la mirada perdida, la ausencia de referencia propia –Yo-, la impresión de que está fuera de sí generando “pérdida del alma” por caer en engaños.

En términos sociales, esta persona ha tenido una “llamada de atención” a su comportamiento transgresor (Lemus, 2016). El *Mirhinchipiti* aparece como un marcador de conducta (Muñoz, 2011). Así, el susto como enfermedad es una corrección en las relaciones, no sólo en la conducta del afectado, sino en las relaciones a su alrededor. El cerro, las orillas, las barrancas, surgen como espacios Otros, en el margen, como fronteras entre la norma y control humano, y otro domino; que si se aleja, el extravió no

sólo es moral y normativo en el marco del *sési irekani* (vivir bien) también es espiritual y corporal.

Por su parte, la presencia del *no ambakiti* está asociada al *sustoo* mejor conocido como *chéni*. Muñoz (2011) refiere cómo *el susto* como una enfermedad que es provocada por un avistamiento del diablo que habita principalmente en el cerro o las orillas del pueblo a razón de que la persona que enferma ha tenido un comportamiento fuera de las normas comunitarias. Sin embargo, el *susto* no es exclusivo de ver al diablo, es más un padecimiento generado a partir de diversos eventos, aunque estos comparten la cualidad de ser negativos. Por tanto, es necesario detallar que en Angahuan el diablo es llamado *No ambakiti*, “lo no bueno”. La precisión lingüística tiene implicaciones, más que el diablo, es la negación de las bondades, de las cualidades consideradas deseables para una buena vida.

En la oralidad, el *no ambakiti* vive en el *cerro de Águila*, en Paracho, por lo que buscan la manera de preguntar, cuando hay alguien conocido del lugar, si hay historias sobre ello, o por experiencia personal da cuenta de su avizoramiento. En el terreno comunal la “aparición” del *no ambakiti* se da en una situación en la que una persona está haciendo algo indebido o anda solo por terrenos lejanos a altas horas de la noche.

El *no ambakiti* puede tomar diversas formas, perro, caballo, toro, en Angahuan hay historia de que se aparece un hombre montando un caballo negro de gran tamaño al que nunca se le mira el rostro. Mirar la prefiguración de este ente puede generar susto, pero éste no es exclusivo a este evento.

El *Chéni* o susto se suscita también por impresiones fuertes, por caídas, por sobre saltos o por riñas, por accidentes intensos como es el caso de un choque automovilístico. En Cherán, el susto o espanto está asociado a la presencia de humo, como elemento que se observa ante la “pérdida de alma” (Gallardo, 2017, p.84). La relación del aire, como elemento tiene un origen prehispánico que otras culturas comparten (Seggiaro, 1969), en el caso p’urhépecha no es lo mismo el susto, el aire o espíritus.

En caso de susto por una fuerte impresión, también provoca malestar estomacal, o “la boca amarga” para lo cual el uso de prodigiosa es útil para contrarrestar éstos malestares. En té, recién hervido y calentito, para mitigar el susto. En casos más graves, *el susto* genera pérdida de la vitalidad, limita las labores cotidianas y la persona deja de ser funcional. En estos casos, la intervención de una especialista es imprescindible.

También por el susto lo *asoban*, en la cabeza y en las venas, hay otro que con el tomate de la cascara lo *asobamos* en la boca, son de arriba, primero hacia arriba, porque cuando hay susto de los niños, he calado, se cierra ahí donde pasa la comida y se cierra, y por eso se tiene que *asobar*. Tres *asobadas* hacia arriba y de ladito también tres y del otro lado tres, pero suave no fuerte para que no lo lastime. Tres de cada lado. (Beatriz, R.(†), comunicación personal, 25 de octubre de 2019)

La sobada es la técnica que las especialistas han desarrollado y perfeccionado con la experiencia, Naná Beatriz (†) deja en claro la importancia de la delicadeza y a la vez la destreza para lograr la recuperación del enfermo. Además de la intervención con el cuerpo del afectado se debe hacer un ritual que involucra a los familiares más cercanos, sobre todo pareja –si la tiene-, padre y hermanos que le tengan estima.

Xanarrhu sipiatari ka tsipekuari: el camino de las plantas y la vida

Hay una vinculación entre las mujeres *tsinajperi* con los espacios que se han descrito. Las narraciones de sus trayectorias de vida remiten a los patios, la milpa o el cerro como lugares donde sus abuelas, tías o madres compartían sus conocimientos o por observación fueron aprendiendo al ritmo de la vida comunitaria, la identificación de plantas, el uso de ciertas especies para el alivio de padecimientos, los momentos oportunos del corte, los lugares “peligroso”, y los lugares para curar. La práctica de medicina tradicional p’urhépecha no sería la misma sin estos espacios y sin las relaciones estrechas entre mujeres.

Los etnoconceptos referidos a las unidades espaciales: *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini* en la unidad doméstica y la *tarheta* (milpa) y la *juata* (cerro) son aportaciones relevantes para los estudios del espacio en la cultura p’urhépecha. Desde nuestra mirada, estos espacios se relacionan con las prácticas de cuidado y son imprescindibles para la transmisión de la medicina tradicional p’urhépecha. También es visible como la reproducción social está ligada a los espacios en la formas de vida comunitaria para los p’urhépecha.

La colecta, la cosecha, las caminatas, las festividades y los rituales que las mujeres realizan en compañía con otras mujeres o en familia, refuerza el vínculo con el territorio. Los lugares donde habitan entidades que suscitan enfermedad y son vistos con temor, son espacios heterogéneos de atribuciones simbólicas que hablan de una permanencia de la cosmovisión indígena. Además, los espacios de carácter sagrado como ojos de agua, notablemente coinciden con ser morada de los ancestros y espacios de descanso para las mujeres cuando transitan los cerros.

Pese a las modificaciones en la unidad doméstica tradicional, las mujeres buscan estrategias para cultivar algunas plantas, al menos aquellas que son de mayor uso. Los beneficios alimenticios, medicinales, ornamentales y en algunos casos económicos que generan los patios para las mujeres y sus familias han permitido que prevalezcan y resistan a los cambios estructurales de la vivienda p’urhépecha.

CAPÍTULO 4

TRAYECTORIAS EN LA MEDICINA TRADICIONAL P'URHÉPECHA

En el capítulo anterior se mostró cómo las categorías de *ekuarho*, *pexu* e *inchakuniti*; *tarheta* y *juata* refieren a espacios que funcionan como universos de transmisión de conocimientos en la medicina tradicional p'urhépecha en Angahuan. Además estos espacios son fuente importante de plantas medicinales utilizadas por las especialistas en *elcorpus* de sus prácticas curativas. Se documentó cómo cada categoría tiene sus propias características y las mujeres y sus familias se desenvuelven en ellos y de esta manera persiste la vida comunitaria.

Del mismo modo, la trayectoria de una mujer *tsinajperi* en el marco comunitario nos ha permitido ver cómo los espacios cotidianos se presentan como lugares de transmisión en la medicina tradicional. El fogón, los patios, los dormitorios son espacios en los que las abuelas, madres o tías se desenvolvían con soltura en su quehacer como curanderas, a vista de hijas y nietas que desde edades cortas, observaban y realizaban tareas para ayudar en la atención de alguna persona que acudía con cierto malestar.

La milpa y el cerro también son espacios de transmisión aunque para llegar a ellos las mujeres deben desplazarse y organizar rutas. La movilidad por estos espacios se procura que sea en compañía de miembros de la familia o entre ellas como compañeras, debido a la su heterogeneidad y el nivel de vulnerabilidad que representa enfrentarse a entidades de orden no humano - como el *mirhinchipiti* (el que hace caer en engaños, que extravía)-.

Hemos visto cómo las trayectorias personales de las mujeres *tsinajperi* transitan en el ámbito comunitario, por motivos culturales desempeñan labores que las vinculan estrechamente al ámbito doméstico desde donde son productivas –artesanas- y además posibilitan la vida productiva de sus esposos e hijos cubriendo también la dimensión reproductiva en el hogar. En esta estructura, las mujeres habitan el espacio doméstico y

en las historias que narran aparecen como lugares imprescindibles en su devenir como *tsinajperi*.

Pero su acontecer no se restringe al espacio doméstico, las mujeres *tsinajperi* se vinculan con especialistas de otros puntos geográficos con las cuales comparten conocimientos, técnicas y experiencias. También desde otros puntos geográficos se abastecen de algunas plantas y productos. Ya sea desde la misma lógica comunitaria, o en interacción con instituciones y centros urbanos; las mujeres suman experiencias a su práctica, suman también productos y habilidades que adquieren y que las perfilan en el auto reconocimiento de una especialización hacia dentro y fuera de la comunidad.

A continuación veremos cómo las plantas medicinales adquieren movilidad en manos de las mujeres *tsinajperi* formando sus propias trayectorias a través de los espacios comunitarios que hemos descrito: *juata*, *tarheta* y los patios: *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini*. También se siguen las trayectorias que se entretajan con actividades comunitarias pero que las mujeres *tsinajperi* se valen para proveerse de plantas o productos utilizados en las prácticas curativas. De esta manera, se relacionan con otros lugares haciendo extensa su trayectoria.

Desplazarse a otros puntos geográficos representa para ellas organizar su tiempo y actividades enmarcadas en las exigencias de los roles de género, ante las cuales generan estrategias para cubrir sus actividades “fijas” cotidianas o generando cambios en estas estructuras tradicionales, convirtiéndose en sujetos de agencia. En estas trayectorias, encontraremos también estaciones, es decir, puntos de acoplamiento en que las trayectorias personales de diferentes mujeres se unen, y representan lugares importantes de referencia en la medicina tradicional p’urhépecha.

Posteriormente veremos cómo las trayectorias personales de las cinco mujeres *tsinajperi* se unen en un proyecto común que traza su propia trayectoria en diferentes aspectos: al interior de la comunidad desde la organización de una ruta de recolección; hasta la vinculación con otros puntos geográficos a partir de la relación con instituciones y –una promovida- relación con la curación tzotzil.

La trayectoria comunitaria

Los estudios de los p'urhépechaprehispánicos sobre las prácticas de curación (Sepúlveda, 1982) refieren a la posición de curandero, *sikuame ojrhímecha* como una posición de jerarquía respecto a la población general, de su habilidad y enorme saber sobre plantas, procedimientos para tratar los padecimientos y para comunicarse con entes y dioses dependía la comunidad. Aunque también eran receptores del rigor de las normas cuando la práctica se ejercía en contra de la salud de sus integrantes; y, según la *Relación* eran ejecutados en la fiesta de Equata cónsquaro junto a malhechores, prisioneros de guerra (p.13-14).

El devenir histórico de la medicina tradicional ha hecho que sea puesta en segundo plano por debajo de la medicina alopática o hegemónica. Sin embargo, al interior de la comunidad en la actualidad las mujeres *tsinajperi* –y los hombres– mantienen una función reguladora de la conducta comunitaria implícita en su práctica y hasta tiempos no muy lejanos han tenido una figura de autoridad y poder dentro de la comunidad (Velazquez, 2000; García, 2015) por lo que las trayectorias no se trazan aleatoriamente ni de forma improvisada, ni parten de motivaciones individuales en su totalidad, más bien surgen del meollo mismo de la cultura siguiendo su líneas de *surukua* (linaje).

Esta posición de *supuesto saber* –desde la clínica terapéutica– también les permite ejercer una labor de escucha, donde directa o indirectamente se relacionan los aspectos normativos y morales comunitarios puestos en marcha por la *pindekua* (*el costumbre*), además de atender los padecimientos –enmarcados en las creencias culturales y resultado incluso del desacato de las normas establecidas. Aun en la actualidad estas condiciones ponen a las mujeres *tsinajperi* (curanderas) en una posición de poder respecto a los demás integrantes de la comunidad, a veces, ya sea por la atribución de saber en la cura o por temor al perjuicio, lo que va hilando una compleja red de relaciones que involucran la participación de un *sikuame* en la solución o acrecentamiento del drama en complejas relaciones de parentesco y vecindad (Gallardo, 2017; Lemus, 2016).

Conjuntamente, hay una especie de “deber ser” aplicado a las *tsinajperi* sostenido en las valoraciones de *jarhoajperakua* (reciprocidad) y *kaxumbekua* (honorabilidad, buena crianza) y que a su vez sostienen la idea colectiva de que sus servicios no necesariamente deben tener remuneración. Esto representa un aspecto cultural importante, y al interior de la comunidad éstos principios se ejecutan principalmente por mujeres ancianas, abuelas que comparten “de palabra” qué planta tomar, dónde conseguirla, o proporcionar la planta del propio huerto a quien la necesita para un “cocimiento”.

Las mujeres especialistas difícilmente se niegan a atender a una persona, sobre todo a bebés, niñas y niños, sin importar que sea a altas horas de la madrugada, pues su práctica está enmarcada en el *sési irekani* (buen vivir) y como parte de la *surukua* (linaje) mantienen un fuerte anclaje con la *jarhoajperakua* (reciprocidad) hacia la comunidad. Son cuidadoras de la vida en todas sus dimensiones –a veces sin percibirlo– en la atención personal, en la procuración de plantas en sus patios, en la escucha y acompañamiento de la familia del paciente, de manera voluntaria o involuntaria procuran el bienestar.

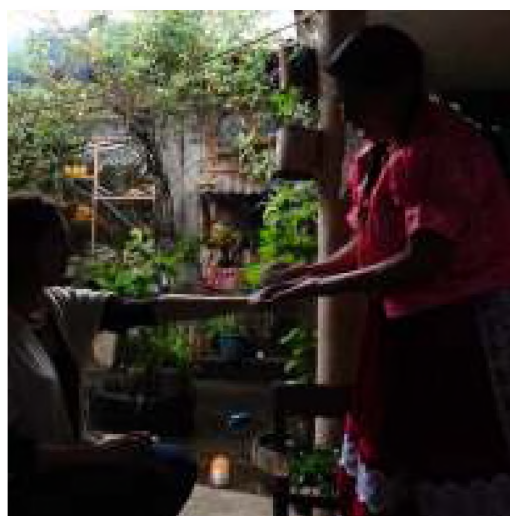
Además, durante la atención de una persona la responsabilidad que adquieren no solo es con el paciente y la familia, sino con toda la comunidad. En Charapan por ejemplo, cuando una mujer atendía a una persona las autoridades comunales estaban pendientes de cada paso hasta que se lograba la recuperación, según relata Velázquez (2000) por lo que en cada paciente hay una gran responsabilidad sobre la vida pero también en el mantenimiento del prestigio (Velázquez, 2015).

El tema de la remuneración comunitariamente se vincula con la *jarhoajperakua* (reciprocidad) como una reminiscencia de los oficios sagrados antiguos prestados como un servicio. Esto lleva a que las personas en la actualidad ofrezcan pagos en especie –reciben frutas, gallinas, despensa– o con trabajo reproductivo y de cuidados, por ejemplo, participando de una *ayudanza*, además del monetario. García (2015) y Velázquez, (2000) refieren que en Charapan había mujeres que por sus labores lograban riquezas económicas o en tierras además de un prestigio de saber curar todo tipo de enfermedades. Sin embargo, en Anghuan las especialistas que aquí se describen no tienen tales características, reciben un pago monetario pero éste no las lleva a adquirir

una posición económica sobresaliente, por el contrario atienden a personas—sobre todo bebés— aunque no reciban retribución monetaria, como expresión máxima del compromiso con el cuidado de la vida.

La retribución desde el punto de vista clínico —en la terapéutica psicológica— tiene que ver con el compromiso que se establece entre el terapeuta y el paciente, como pago en dirección de la cura que se traduce en tiempo y esfuerzo (Lacan, 1984; 1960). En la medicina tradicional este hecho necesita ser profundizado sobre todo desde la mirada de género en el marco cultural, porque las implicaciones tienen efectos en varios aspectos de la vida de las mujeres *tsinajperi* (curanderas) partiendo de su cuerpo, que sostiene todas las prácticas que hacen crecer la vida.

La mujer *tsinajperi* “hace crecer la vida” en el cuerpo que padece y esto implica poner su cuerpo como mediación entre la salud y la enfermedad. Según sea el padecimiento, se aplican procedimientos específicos entre tinturas, *cocimientos*, emplastos pero también levantamiento de mollera, cerrar la *p’ukuarakua* (aura), juntar el *pulso*, abrir el *k’engua* (timo), hacer la *ambonanskua* (limpia) y sobar todo el cuerpo o una parte específica. Sobar implica generar calor con sus manos de la *tsinajperi* para transmitir o masajear el cuerpo o partes afectadas (Fotografía 21). Por tanto las mujeres reservan las tardes-noches para atender personas evadiendo realizar actividades domésticas que afecten o dañen su propia salud por el contacto con el agua —que es de naturaleza fría y contrasta con el calor generado por sus manos—.



Fotografía 21 Prácticas específicas de las *tsinajperi* (curanderas): a) Juana juntando el *latio* a una mujer; b) Verónica haciendo la *ambonanskua* (limpia) a una mujer. Archivo personal.

En casos de padecimientos provocados por maldades o *mal puesto*, la intervención de la *sikuame* (la que teje y desteje) es imprescindible, aunque las demás especialistas no están exentas de tratar estos casos. La *sikuame* tramita los efectos provocados por la envidia, el mal de ojo o la hechicería con mayor habilidad que el resto de las especialistas, en consecuencia, sus métodos de protección deben ser más consistentes⁶⁹.

En conjunto, las demandas enunciadas en nombre de los valores comunitarios recaen en las mujeres con un peso y responsabilidad importantes. Las mujeres orquestan estas demandas con las de rol de género vinculado al trabajo doméstico, su actividad productiva como artesanas y, además las actividades necesarias para tener a la mano recursos y productos en su práctica curativa –en medio de sus otras actividades-, en medio de todo ello, se procura la propia salud. Las mujeres en medio de todos estos aspectos resuelven en el mantenimiento de los pilares comunitarios sobre los individuales, nutridos por las relaciones de parentesco, religiosas, de vecindad y de compromisos en las fiestas; de tal forma que ellas forman su trayectoria al interior con una atención oportuna y basada en la *kaxumbekua* al interior de la comunidad, por lo que son reconocidas y respetadas por ello.

Movimientos e intercambios

La vida comunitaria de las mujeres implica también una serie de relaciones con centros urbanos. Para el caso de la medicina tradicional se han identificado y clasificado tres tipos de trayectorias motivadas por tres aspectos: religioso, comercial o de intercambio y de conocimiento. Estos tres aspectos se llevan a cabo a través de tres actividades principales: 1) procesiones religiosas, 2) visitas a mercados e 3) intercambios con especialistas. En los tres casos, el punto de partida es Angahuan.

⁶⁹El *matsiperani* (torcimiento) era una práctica difundida entre los habitantes *tua anapu* de Angahuan., pero entre los *sikuame*, sus beneficios permitían hacer frente a las maldades sin tener efectos contraproducentes en su propio cuerpo o su *p'ukuarakua* (aura) –que tiene un procedimiento especial para mantenerla cerrada y en su lugar-. Su abandono recae principalmente en el rechazo de estas prácticas por las creencias católicas ante las cuales son vistas como “brujería” y son desdeñadas por la enraizada religión en las comunidades p'urhépecha.

Las mujeres *tsinajperi* (curanderas) se mueven por la región como parte de las actividades religiosas a través de procesiones, en viajes planeados a centros urbanos de intercambio y compras en mercados y por intercambios programados con especialistas de otras comunidades. En el primer caso, las mujeres se relacionan en grupos religiosos católicos y son activas en las *procesiones* hacia diferentes poblados vecinos, particularmente a comunidades como Apo y Carácuaro, en la *tierra caliente* de Michoacán; y Atotonilco, Guanajuato.

Además de tener una vida religiosa activa y visiblemente apegada a los preceptos católicos, las mujeres toman estas salidas de la comunidad como una oportunidad para acceder a flora inexistente en el territorio comunitario. La planta de interés se busca en el camino, al ritmo de los pasos de la procesión. Una planta referida con alto valor curativo es la llamada localmente como *prioste* que es reconocida sólo por las mujeres más longevas y con experiencia en la comunidad. En mis indagaciones y visitas a los patios de la comunidad no logré encontrar referencia alguna a esta planta, sólo las descripciones de quienes habían logrado verla y que la describen como una planta noble, que reacciona a las palabras humanas abriendo y cerrando sus hojas por lo que se le tiene que pedir permiso para usarla y agradecerle al cortar.

En el segundo caso, las mujeres programan salidas a centros urbanos, principalmente Paracho y Uruapan para hacer compras generales y además, aprovechan para abastecerse de diferentes productos relacionados con la práctica de medicina tradicional. Paracho, aunque es un centro urbano con menos servicios respecto a Uruapan, es de mayor predilección por la variedad de comida y productos concentrados de las comunidades p'urhépecha cercanas y de utilidad para las actividades cotidianas o festivas. Por lo general el viaje se realiza en familia y en carros particulares debido al nulo transporte público directo de Angahuan a Paracho, a excepción de taxis que hacen viajes especiales y por lo regular el domingo, cuando se realiza el mercado en Paracho. A pesar de las limitaciones de transporte, las mujeres prefieren comprar plantas en Paracho porque las encuentran frescas y en pequeños ramitos ofrecidos por mujeres procedentes de Cherán y Cheranástico.

Por su parte, Uruapan es un centro urbano con el que se tiene mayor contacto, la carretera Los Reyes-Uruapan permite una mayor movilidad de personas en transporte

público. Los viajes a Uruapan se realizan principalmente en busca de servicios. Las mujeres *tsinajperi* visitan el Mercado de San Francisco, especialmente un local o botica en la que encuentran variados productos que utilizan en su práctica. Estos van desde pequeños recipientes de plástico para colocar y vender los productos que elaboran – pomadas, champús, jarabes- hasta aerosol con diferentes propósitos. Otras mujeres como Gracia, aprovecha el viaje para cortar *iuambo* (*Brocconia arbórea*) en las orillas de lotes baldíos y espacios periféricos no construidos cerca de “La Quinta”, en la entrada noroeste de la ciudad, donde se baja del camión Naná Gracia para cortar la planta sorteando los abundantes coches.

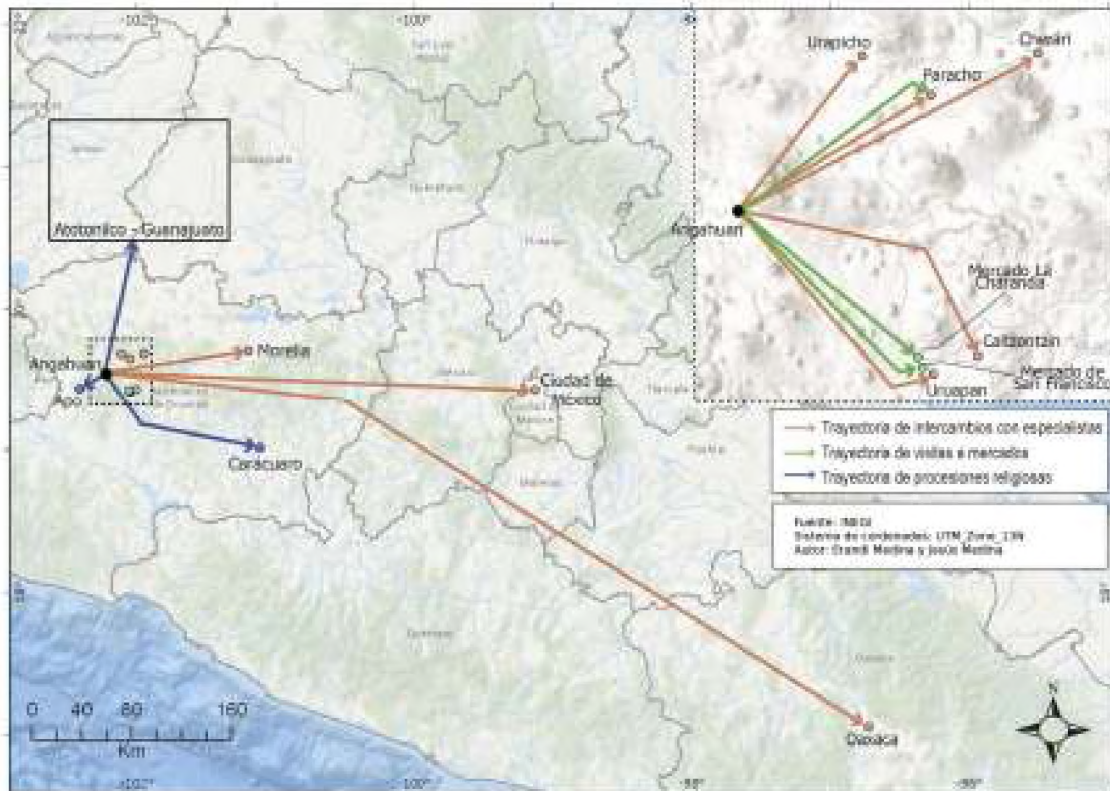
La movilidad de las mujeres *tsinajperi* (curanderas) apoyada en la interacción con especialistas se alimenta en las relaciones previas que existen entre las madres o abuelas de las mujeres *tsinajperi*, o en las relaciones de colaboración establecidas por grupos de trabajo formados por proyectos previos promovidos por el Estado a través de sus instituciones. La relación más sobresaliente es la que existe entre las *tsinajpercha* de Angahuan y Caltzontzin.

Las *tsinajperi* de Angahuan canalizan personas con especialistas de Caltzontzin, en particular, la relación entre Naná Virginia Santiago Toral, reconocida partera y parte del núcleo académico de la Universidad Intercultural de Michoacán. Naná Vicky –como es llamada en la comunidad-programa visitas semanales en casa de Naná Gracia – también partera- o en casa de Juana, atendiendo a mujeres embarazadas. La relación de compañerismo entre Juana, Gracia y Virginia también decanta en colaboración “profesional” de diálogo y consulta sobre casos particulares que le presenta a cada una, si no les es posible reunirse personalmente, a través de una llamada telefónica se comparten indicaciones. Este círculo de colaboración brinda confianza entre las mujeres y da soporte a las relaciones, pero también sostiene el auto cuidado y salud de las mismas *tsinajperi* que se consultan y recomiendan procedimientos cuando alguna de ellas se siente mal.

En casos graves en que alguna de ellas sufre los efectos de una maldad o *mal puesto* transmitida a ella por un inadecuado manejo o por ser éste con mucho “poder”; las mujeres se reúnen –sobre todo aquéllas que manejan aspectos de la *sikuamekua*- en casa de la afectada, pasan todo el día con ella preparando lo necesario para curarla,

comparten la comida y se regresan a sus casas hasta que ven mejoría en su compañera. Si los procedimientos no dan resultado “nos acompañamos, y vamos a un ojo de agua y juntas le hacemos una limpia”, expresa Juana. De esta manera, la conjunción de los saberes y prácticas del círculo que han generado es un soporte a la actividad curativa de los pacientes y para ellas mismas.

Trayectorias de la Medicina Tradicional P’urhépecha en Angahuan, Michoacán



Mapa 4. Muestra tres tipos de trayectorias: a) Intercambio con especialistas en la medicina tradicional, b) Vistas a mercados, c) Procesiones religiosas. Elaboración: Erandi Medina y Jesús Medina.

Los desplazamientos por diferentes comunidades trazan una serie de trayectorias y expanden las interacciones entre especialistas, contribuyen a la vitalidad de la medicina tradicional en Angahuan pero también en las comunidades de contacto. Las plantas de la *tierra caliente* son apreciadas y cuidadas debido a su nulo crecimiento en el territorio serrano, las procesiones o viajes a compras a centros urbanos también son trayectorias de colecta además de que las mujeres cumplen con un rol social y religioso.

Resultado de las reflexiones, intercambios e interacciones con otras mujeres, también generan procesos personales que las llevan a hacer ligeras modificaciones en

los de género regulados por la *pindekua* (*el costumbre*). Por la convivencia cotidiana con la familia nuclear de las mujeres, me fue posible observar estos ligeros cambios, aunque sutiles, apuntan hacia formas de relación que respetan las labores realizadas por las mujeres al interior de la comunidad pero también en su trabajo de procuración de la salud. “El mixto” es un término que surgió de una plática coloquial en la *parangua* (fogón) con Juana e Ignacio. Ellos a manera de “imitación” esta palabra *turisi* para referirse a la colaboración del hombre y la mujer en los quehaceres domésticos, principalmente en la preparación de alimentos –de donde surgió– pero que la pareja lo ha trasladado a otras labores.



Fotografía 22 Prácticas colaborativas en pareja: a) *El mixto* como apoyo mutuo en las labores domésticas. Archivo personal, (b) mutua colaboración en eventos de medicina tradicional. Fotografía: Marianela Baltazar.

Estas formas de relación de pareja y las formas de nombrarse surgen como *aletheia*⁷⁰, es decir, como verdad que “emerge como revelación” (Pavón-Cuéllar) y que tiene valor en el análisis debido a su aspecto genuino en la relación entre las formas de relación alrededor de la vida. La apuesta hacia la colaboración y la integración de la pareja masculina es bien conocida por las feministas comunitarias (Cabnal, 2010; Paredes, 2013) que apuntan a la reconciliación con el par complementario.

⁷⁰Es un término de origen griego, que es retomado por Heidegger para referirse a un tipo de verdad que surge como desvelamiento (1954) y que es retomado por Lacan para resaltar el carácter de “revelación” en el discurso. Así, la verdad como *aletheia* tiene un valor importante en la enunciación del sujeto, es una verdad que emerge de las (Pavón-Cuéllar y González, 2012).

Por otro lado, la actitud activa de una mujer que se posiciona como jefa de familia (porque cubre las necesidades económicas de la familia además de las reproductivas) es vista con “malos ojos”, sobre todo si la mujer vive en matrimonio. La lectura desde la *pindekua* (*el costumbre*) sobre los roles en un matrimonio es que el hombre sea el proveedor económico mientras que la mujer se desempeñe en el ámbito doméstico de las labores de cuidado de la familia. Cuando esta división de roles cambia, tiene un tinte de transgresor, aun cuando los hombres no cumplan sus función de proveedores económicos por tener problemas de adicción al alcohol y dejar el trabajo varios días. Si la mujer se asume como jefa de familia en estas condiciones y además prospera –comienza un negocio, mejora la vivienda- la catalogan como *sikuame* (hechicera) que funciona como adjetivo calificativo de una mujer que “controla” por la hechicería

Las trayectorias de las plantas

A través de una planta las mujeres mantienen vinculados los espacios comunitarios. Las plantas medicinales (*sipiata*) deben tener ciertas características para ser utilizadas en la curación, sobre todo deben estar frescas para que sus propiedades contribuyan de mejor manera a restablecer la salud. Como hemos visto los patios permiten que las mujeres tengan a la mano plantas en el momento que las necesitan, cortan y van directamente al *cocimiento*. Para conseguir otras plantas, particularmente las del cerro, las mujeres deben organizar con anticipación una ruta de recolección para abastecerse de ellas y darles el tratamiento adecuado para su conservación.

Las mujeres y sus familias realizan manejos de especies vegetales que van de la tolerancia, la inducción y la protección (Casas *et al*, 1997) hasta procesos de selección artificial (*in situ*) como mecanismos de domesticación insipiente. Las mujeres seleccionan las plantas que más utilizan de la *juata* (cerro) y la *tarheta* (milpa); cortando *piecitos* o esquejes trasladan las plantas hasta los patios de la unidad doméstica donde los plantan en pequeñas macetas hasta que crecen y pueden trasplantarlas a la tierra, o directamente en la tierra en conjunto con otras plantas. En manos de las mujeres las plantas transitan entre la *juata* (cerro), la *tarheta* (milpa) y los patios: *pexu*, *inchakutini* y el *ekuarho* y tienen sus propias trayectorias (Imagen 6).

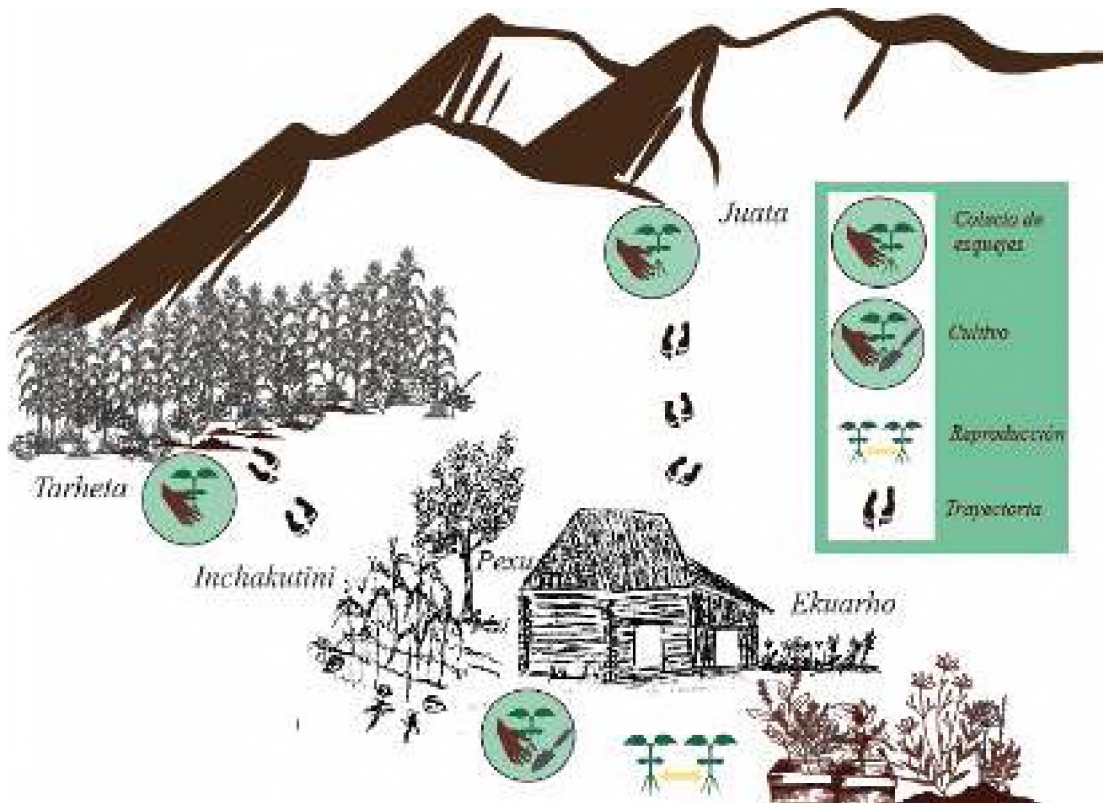


Imagen 6. Trayectorias de plantas que van del cerro (*juata*) o de la milpa (*tarheta*) a cualquiera de los patios (*ekuarho*, *inchakutini* o *pexu*) de la unidad doméstica. Elaboración propia.

Llevando las plantas del cerro o milpa a sus casas, las mujeres aseguran la disposición de las plantas que más necesitan, acortando las distancias y el tiempo para su obtención, de otra manera procuran coleccionar suficientes plantas – dependiendo la estación- para después secar y conservar en lugares secos y bien ventilados. Debido a que “Cada una tiene sus plantas” dice Juana B., es posible encontrar plantas “base” o como le llaman Ortiz y Cabrera (2018), “estructurante” en los patios de las mujeres *tsinajperi* y se relacionan a su especialización. De esta forma, cada mujer procura la recolección y conservación de aquellas plantas que les son más útiles; algunas del cerro, de la milpa o compradas en mercados u intercambiadas de otros puntos geográficos para su cultivo.

Las rutas además de ser el tiempo-espacio en que las mujeres *tsinajpericha* (curanderas) coleccionan plantas son a la vez las primeras experiencias de las niñas y niños que acompañan a éstas. Entre juegos y risa, experimentan, toca, huelen, observan, reciben *limpias*, sienten el cerro como lugar de curación. Las rutas por un lado son

momentos de colecta, convivencia, de escucha y escenarios de transmisión de conocimientos, son el inicio de las trayectorias de las futuras *tsinajpericha* (curanderas).

Para ejemplificar lo anterior, se presentan los casos de Juana y Verónica con especialidades claras que marcan un predilección en el uso de ciertas plantas y el uso de ciertos productos, lo cual les hace desplazarse por las mismas rutas – mercado de “San Francisco”, cerro de *kuini k'uinskua* (lugar donde duermen los pájaros) pero con objetivos distintos.



Fotografía 23 Juana, mujer *tsinajperi* en su *inchakutini* con amplia habilidad y conocimiento de plantas nativas y no nativas. Detalle: a) *uiri* o alacle (*Sida rhombifolia* L.); b) borraja (*Borago officinalis* L.); c) *akuitsi uarhiakua* o ruda (*Ruta chalapensis* L.). Archivo personal.

Juana (Fotografía 23) se ha desenvuelto con habilidad en la herbolaria, herencia que viene de al menos tres generaciones tanto de línea materna como paterna. Cultiva abundantes plantas en el *inchakutini*, entre las que destacan el *uiri* (*sida rhombifolia* L.) debido a sus propiedades antisépticas, ésta crece a la orilla del pueblo y en el cerro pero por su frecuente uso ha procurado su cultivo, teniéndola a la mano cuando la

requiera. También cultiva *nurhiteni* (*Satureja macrostema*) y toronjil (*Agastache mexicana*) que son plantas calientes y tienen propiedades digestivas; las tres especies provenientes del cerro. También utiliza la *akuitsi uarhiakua* o ruda (*Ruta chalapensis* L.), el romero (*Salvia rosmarius*), el diente de león (*Taraxacum officinale*), entre muchas otras plantas que combina en diferentes procesos de extracción.

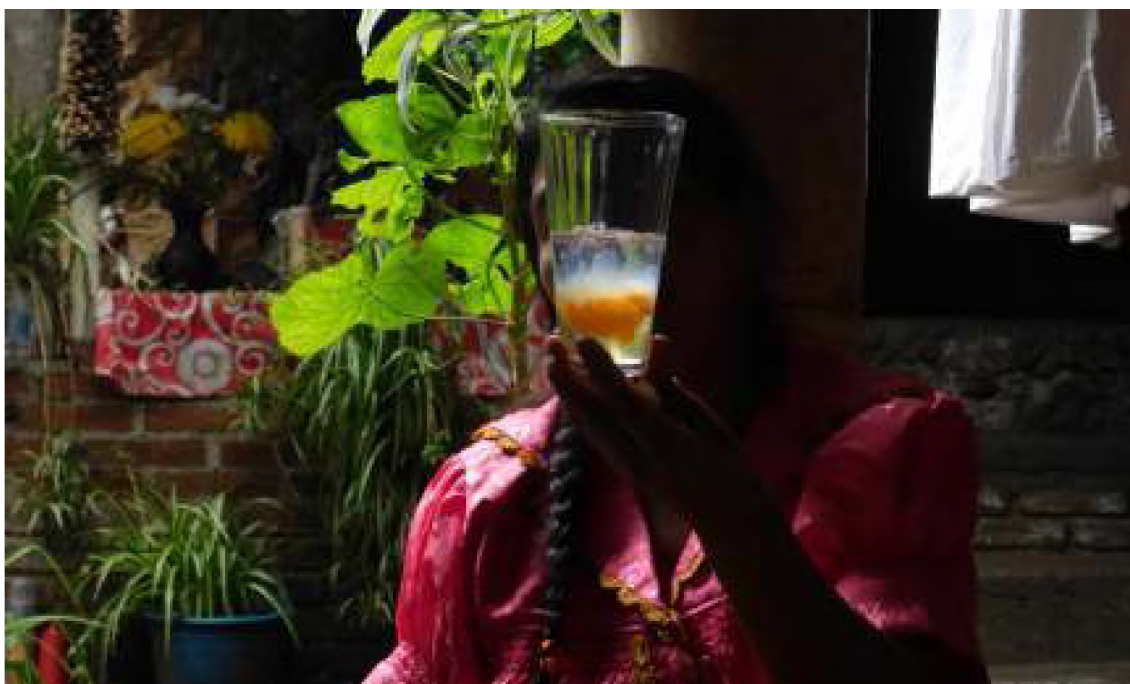
Juana destaca por ser hábil en la preparación de variados productos, entre ellos *shampú*, pomadas, jabones y jarabes por lo que además de plantas recurre al mercado de “San Francisco” en Uruapan, a comprar frascos para almacenar sus productos. Estos los guarda en casa sin necesidad de exponerlos a la venta pues son parte de su esquema terapéutico y las personas que han recibido sus atenciones tocan su puerta para buscar sus productos, a veces llevando botella recicladas, tacitas o algún recipiente de casa para recibir el preparado.

Verónica (Fotografía 24) por su parte, por sus habilidades como *sikuame* utiliza como planta base el *toksini* (*Senecio Salignus* DC.) que crece con abundancia en las barrancas y orillas de la comunidad; debido a la cercanía de su casa con el cerro *kuini k'uinskua* (lugar donde duermen los pájaros) –y por tanto orilla del pueblo- por lo que corta planta fresca cuando la necesita. El uso de *sprays* en su práctica es de mucha importancia tanto para rociar a la persona que hace *la limpia* como para protección personal, de ahí que tenga en variedad. Estos productos los adquiere en el mercado de “San Francisco” en Uruapan.

Mencionaré rápidamente que otras mujeres especialistas, como Gracia, en su labor de partera emplea la gobernadora (*Larrea tridentata*) de terrenos planos o laderas de bosque espinoso o matorral xerófilo⁷¹, y que consiguió a través de un intercambio por árnica (*Heteroteca inuloides* Cass.) con un familiar. Los desplazamientos que hacen las mujeres permiten la movilidad de las especies de plantas nativas que crecen en el cerro y las que crecen en asociación con la milpa hacia los patios –en sus tres posibilidades-. María por especialista en la atención a bebés y levantar la mollera, requiere de abundante *asisioni*, que obtiene del cerro (*Heteroteca inuloides* Cass.) para

⁷¹De acuerdo a la CONABIO. Más información en:
http://www.conabio.gob.mx/conocimiento/info_especies/arboles/doctos/70-zygop2m.pdf

la elaboración de ungüentos y pomadas que pone a la venta en una pequeña vitrina en el recibidor de su casa que además es un molino.



a



b



c

Fotografía 24 Verónica Nico con elementos para hacer una limpia. Sostiene un vaso con huevo producto de una limpia. Detalle de a) *toksñi* o jara (*Senecio salignus DC.*) preparada para hacer una limpia; b) *toksñi* o jara (*Senecio salignus DC.*) *in situ*; c) *spray* esotérico utilizado para realizar limpias y como protección para la *sikuame*. Archivo personal.

De forma general, los arreglos espaciales que las mujeres hacen a los patios de la unidad doméstica donde cultivan las plantas dependen de las dimensiones del terreno que dispongan pero también de los tiempos de sol que reciba así como de su creatividad. El tipo de especies de plantas que cultivan se asocian con su especialidad como hemos visto en los casos de Juana y Verónica. Dado que los patios son sistemas adaptativos –por tanto históricos- (Mariaca, 2012), las mujeres se han adaptado a los cambios que ha tenido la unidad doméstica tradicional, utilizando masetas para cultivar

las plantas, teniendo terrenos alternos a la unidad doméstica en donde cultivar, realizando rutas de recolección por estación, o llevándose especies de plantas de sus lugares *in situ* a sus patios, acortando tiempo y espacio para su utilización.

De esta manera, los patios funcionan como reservorios de materiales genético y favorecen la reproducción de especies, donde se adaptan climáticamente las especies - el caso de la gobernadora (*Larrea tridentata*)-, en el que se experimenta con niveles de agua, calor o sombra favorable para la planta, si hay buen resultado las mujeres refieren a que la planta “está *agusto*”. Por lo que se amplían los límites naturales de la distribución de especies (Ortíz y Cabrera, 2018). Además los patios representa un espacio donde las mujeres ejercen su poder, por la selección de especies, su organización, planeación, toma de decisiones (Cabrera, 2006) a la par que transmiten conocimiento.

Cardo Santo: trayectoria de un proyecto

En el periodo gubernamental de Lázaro Cárdenas Batel (2002-2008) se implementó en Michoacán el Programa de Fortalecimiento Comunitario a través de la Secretaría de Desarrollo Social la formación de Comités de desarrollo comunitario (Codecos). Estos comités funcionaron durante el periodo 2003-2007 con el objetivo de fortalecer las prácticas tradicionales y comunitarias a partir de la organización activa de sus miembros en la solución de problemas en colaboración con las autoridades municipales y estatales (Rojas, 2008). En Angahuan la aplicación de este programa decantó en la conformación de un grupo de mujeres lideradas en aquel entonces por Naná Dionicia Rita Toral.

El núcleo unión para estas mujeres fue la medicina tradicional. En voz de Naná Dionicia el grupo se conformó con mujeres conocidas en la comunidad por su desempeño como *tsinajperi*. Las más longevas, María Nico Morales y Rosa Soto Valencia, Gracia Bravo, y la más joven Juana Bravo Lázaro. En conjunto se hicieron llamar grupo “Cardo Santo”.

Como líderes y beneficiarias representantes de la comunidad, las mujeres comenzaron una relación con varias instituciones y recibieron varios “apoyos” entre ellos, capacitación en diferentes ámbitos relacionados con la medicina tradicional,

equipo y mobiliario para formar una pequeña clínica de atención, asesoría para cultivar un huerto de plantas medicinales y vinculación con instituciones para participar en eventos regionales y nacionales relacionados con la medicina tradicional. Organizativamente, Juana Bravo destacó por su liderazgo. En el marco comunitario la formación educativa con estudios de primaria -cuando no era común que las mujeres estudiaran- posibilitó a Juana tener habilidades de lectoescritura y un manejo del español para relacionarse con las formas y los procesos institucionales; y desempeñarse como intérprete y representante de sus compañeras. Además, la personalidad enérgica, comprometida y agradable de Juana la hacen destacar como líder nata.

Gradualmente, Naná Dionicia delegó a Juana el frente del grupo, sus ocupaciones familiares y la normatividad de la *kaxumbekua* (honorabilidad) no le permitían tener un buen desempeño como líder por su figura de Naná, pues en este marco, es mal visto que una mujer casada se ausente de la comunidad y su familia por varios días. Juana, al ser soltera podía tener mayor movilidad, en compañía de otra mujer mayor. Con Juana a la cabeza, el grupo se consolidó con la participación de mujeres de *surukua* (linaje) en medicina tradicional y algunas neófitas en el campo.

De esta manera, la formación de un proyecto común, “Cardo Santo” fue trazando su propia trayectoria, en la confluencia de las trayectorias de vida de Gracia Bravo, Verónica Soto, María Nico, Juana Bravo y Magdalena Bravo. Cada mujer representando al grupo tuvo participación e interacción con distintos actores institucionales, pero también permitió el establecimiento de relaciones con otros grupos de médicas y médicos tradicionales de la región, organizados por la entonces Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). La organización interna del grupo se reforzó, principalmente para mantener la relación con instituciones a partir de la participación en reuniones y eventos en centros coordinadores (Fotografía 25).

Durante un periodo de cuatro años, las mujeres *tsinajperi* organizaron reuniones internas, en casa de una, luego de otra, compartiendo la comida o un té, motivadas por un evento, capacitación o encuentro programado por instituciones gubernamentales. Con antelación, las tareas se dividían entre ellas para luego conjuntar labores, sobre todo para la elaboración de productos hechos a base de plantas, en su mayoría colectadas en los cerros y alrededores de la comunidad. En el contexto comunitario para

cumplir los objetivos de este proyecto, las mujeres *tsinajperi* debían organizar sus actividades cotidianas, de trabajo artesanal y trabajo doméstico para asistir a los encuentros sin descuidar su papel como amas de casa, artesanas y madres. Por lo que agregar una actividad que demanda tiempo a sus ya ajetreadas vidas habla del compromiso con la labor.



a
b
Fotografía 25 Reuniones del grupo Cardo Santo: a) Reunión de trabajo en las instalaciones de la CDI, 2013; b) Grupo “Cardo Santo” en reunión interna, Angahuan, Michoacán, 2015. Archivo personal.

La colecta de plantas es una actividad central en la práctica de medicina tradicional. El conocimiento de herbolaria implica no solamente la identificación y conocimiento de las propiedades de las plantas, sus usos y aplicaciones; sino también los lugares en el territorio en donde crecen comúnmente. Para el grupo cardo santo, la colecta de plantas es un momento de gran importancia en la organización del grupo, pero también en la relación de sus integrantes. La ruta establecida por ellas (Mapa 5) comienza en la casa de Verónica, a unos pasos de las faldas de *kuini k'uinskua* (lugar donde duermen los pájaros), cerro al noroeste de la comunidad, y de especial predilección del grupo.

La caminata comienza por un pequeño paraje, el cruce de una barranca y ascender por una loma donde crece abundante cardo. Unos minutos de caminata entre el bosque guiadas por una vereda, hasta llegar al primer punto, *uanarukua*, un plan en el donde habitualmente se siembra milpa⁷², es un punto de descanso y contemplación. En

⁷²Se describe en el capítulo anterior, cómo se ha desplazado el cultivo de maíz por aguacate y, se han fraccionado y limitado el acceso a estos espacios.

este punto la abundancia de árnica o asisioni (*Heteroteca inuloides* Cass.) en tiempo de lluvias, y de gordolobo o *xaní xanusí* (*Gnaphalium viscosum*) entrado el invierno. Desde esta altura se aprecia con claridad el bosque y lejanamente el volcán parikutini. Las mujeres toman un respiro para continuar el camino, ahora en descenso, a través de las veredas entre el bosque conocidas por Verónica.



Mapa 5. Ruta de recolección trazada por el grupo Cardo Santo, muestra los puntos más importantes en el recorrido así como las plantas medicinales asociadas a cada punto. Elaboración propia.

En el trayecto cada mujer colecta las plantas que utiliza recurrentemente, o aquellas difíciles de colectar durante todo el año, por lo que las mujeres las secan para después almacenarlas. Las plantas más recurrentes durante la colecta en *emenda* (tiempo de lluvias) son: verbena (*Verbena carolina*), ortiga o *aparhikua* (*Urtica dioica* L.), perilla o *perasi tsitsiki* (*Lopezia racemosa*) cardo santo (*Cirsium subcoriaceum*), hierba del pollo (*Commelina diffusa*), hierba del sapo o *tiamu tsitsiki* (*Eryngium heterophyllum*) y árnica o *asisioni* (*Heteroteca inuloides* Cass.). También el trayecto da para recolectar leña de ramas caídas u olvidadas, las niñas y niños motivados por la búsqueda de pequeñas vallas o frutos silvestres como el *sütuni* o zarzamora (*Rubus adenotrichus*), disfrutaban el trayecto entre risas y juegos (Fotografía 26d).

A poco tiempo de tomar la vereda de descenso se llega al ojo de agua llamado *urengo* sitio predilecto para descansar y compartir alimentos y agua. La *juata* (cerro) durante la colecta se vuelve un lugar de escucha en donde la palabra de las mujeres es otra, a la que tienen en la comunidad. En términos psicoanalíticos, la palabra tiene un poder catártico fundamental pero también ser escuchado por el Otro acerca al sujeto al terreno de la cura –el *talking cure* Freudiano-. Las estas mujeres, hablar entre ellas en el cerro aparece como un espacio Otro (Foucault, 1984) un espacio donde es posible “hablar lo que no se puede hablar en la comunidad” como si la comunidad representara un orden donde la palabra de las mujeres *tsinajperi* no es plena. Mientras que, en la *juata* (cerro) es posible hablar con soltura.



a



b



c



d

Fotografía 26 Colecta de plantas por el cerro: a) Juana Bravo desde *uanarukua*, con ámica y gordolobo en mano que recién ha recolectado durante el tiempo de heladas (*Iauakua*); b) Mujeres *tsinajperi* (curanderas) platicando mientras descansan; c) Verónica cortando leña de una rama con machete; d) pequeña niña mostrando una baya de pino. Archivo personal.

El saber de Verónica como *xikuame* atribuye al cerro y el ojo de agua –*Urengo*– un ambiente para *sési p'ikuarherani* (sentirse bien) porque abundan las plantas, los árboles y el aire corre en libertad. Un lugar idóneo para realizar la *ambonantskua* (limpia). Como parte del trayecto, Verónica procura “limpiar” a sus hijas pequeñas y las demás niñas y niños que acompañan la caminata; reserva esta actividad para el final, cuando se preparan para continuar la caminata. Se aleja un poco, corta algunas hierbas cercanas con las que forma un ramo, se acerca a un pequeño riachuelo que corre del ojo de agua y limpia una a una a las niñas y niños acompañantes. Terminada la labor, se lava las manos con el agua que brota y toma sus cosas para continuar el camino hasta la comunidad.

El grupo “Cardo Santo” en interacción con actores de instituciones gubernamentales lograron vincularse y desplazarse por distintos puntos geográficos, en primer lugar, a nivel regional con otras comunidades y otros grupos de trabajo sobre medicina tradicional. En segundo lugar, con los lugares urbanos administrativos centrales: Morelia y Ciudad de México; y excepcionalmente a Oaxaca.

Así, por ejemplo, Gracia Bravo como partera visitó la ciudad de Oaxaca en compañía de Naná Vicky, entrañable compañera del grupo y partera de la comunidad de Caltzontzin. Juana por su parte ha tenido capacitaciones en el Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias y Pecuarias (INIFAP), ha tomado cursos de primeros auxilios en la Cruz Roja, múltiples capacitaciones con especialistas en biología y química de las plantas. De estos encuentros las mujeres fueron adoptando conocimientos y prácticas que complementaron con los saberes de herencia y producto de una trayectoria de vida en la comunidad y los poblados cercanos a ella, en el marco de costumbres, rituales y formas de vida comunitaria.

Sobre sus propios conocimientos, hay una especie de mecanismo de defensa respecto al *turisi*, mientras que las mujeres seleccionan y adaptan aquellos conocimientos que consideran útiles, resguardan los conocimientos y saberes propios como forma de *kaxumbekua* (buena crianza, educación).

[...] me hicieron callar, una señora de San Lorenzo, porque yo así decía a los maestros, ingenieros y biólogos, porque ellos nos estaban enseñando cómo deberíamos cortar la

planta, no debería ser recto, sino así como en diagonal y tenían pues un pomo, un frasco que traían el *radix*, era pues química, y el piccito lo metían ahí, p'a poner ya en el otro. Ahí pues ya me sorprendí porque dije cómo puede ser posible que antes si crecía la planta sin que le pusiéramos algo, porque mi abuelo sabía injertar y bien. (Juana B., en entrevista el 23 de febrero de 2020)

La protección de saberes son vistos como un centro importante en la cultura, una especie de núcleo duro que vincula a las generaciones o la *surukua* (linaje), de ahí que se vea como parte de la buena crianza o *kaxumbekua* no compartir mucho sobre ello. Además, aunque las mujeres *tsinajperi* que participan en capacitaciones o cursos pertenezcan a diferentes comunidades, el *ser p'urhépecha* se presenta como unidad de identidad ante la que se apela a los valores y normas.

Además, hay una parte latente en lo heredado, la mayor parte de los saberes se mantiene de esta manera, adquiridos a veces de manera imperceptible, en la cotidianidad, a veces sin resistencia, como parte de la vida que una niña o joven vive con su madre o abuela. Esto actúa de manera latente hasta que paulatinamente se adquiere mayor habilidad para comenzar a realizar procedimientos que requieren mayor responsabilidad –en el caso de las parteras es más notable- y paulatino mejoran sus técnicas y atenciones al tener mayor contacto con casos. Resulta interesante cómo, cuando estas mujeres después de una trayectoria en la comunidad, al salir e interactuar con otros actores, contrastan y afianzan conocimientos como una vuelta sobre sí mismas reconociendo su saber heredado tan valioso como el conocimiento científico.

Las acciones grupales comenzaron a tener visibilidad en la comunidad, aunque las capacitaciones se recibían fuera de ella, por lo que se ausentaban por varios días, comenzaron a trabajar en el jardín botánico en un terreno prestado, y establecieron un espacio para atención. A la par, por su cumplimiento recibían beneficios para toda la comunidad, en el primer año de trabajo promovieron el alumbrado público, el segundo año de trabajo lograron la instalación de tubería para agua potable en la zona del panteón –que carecía de este servicio-. Para el tercer año de trabajo, las mujeres con empuje de Juana, promovieron la construcción de un aljibe para el Centro de Salud, debido a las carencias de agua impresionante para un servicio de calidad en un lugar de salud.

Al cuarto año de trabajo, los éxitos del grupo de trabajo liderado por Juana despertaron interés en otros miembros de la comunidad que pidieron estar al frente del proyecto. Además, las demandas de tiempo y exigencias económicas que representaba coordinar las actividades al interior y fuera de la comunidad hicieron que Juana delegara la gestión a otra persona, ahora un hombre, con poco interés en fortalecer el proyecto de medicina tradicional, más bien enfocarlo a otros sectores. Al término de la administración de Lázaro Cárdenas Batel, el proyecto Cardo Santo poco a poco fue debilitándose, la falta de vinculación con instituciones, el cese de apoyos en beneficio de la comunidad a través del grupo decantó en la disgregación del grupo. El jardín botánico se abandonó y las reuniones grupales fueron cada vez más esporádicas. La posterior vinculación de Juana a un grupo de “Médicos Tradicionales” coordinado por la entonces CDI permitió el aumento de experiencias para Juana, e indirectamente la permanencia activa del grupo Cardo Santo.

En la actualidad, las mujeres *tsinajperi* atienden de forma separada, cada cual en su domicilio y se reúnen por motivos festivos o por dinámicas comunitarias. Su participación en eventos planeados por las autoridades comunales y civiles como la conmemoración del aniversario de la explosión de volcán Parícutini el 20 de febrero, donde instalan un estante con los productos que ellas elaboran (pomadas, ungüentos, jabones) además de tejidos y bordados combinándolo con la elaboración de alimentos.

La organización del grupo se mantiene en total apego a las formas comunitarias, dedican su tiempo a las labores domésticas en primera instancia, se reúnen cuando alguna de ellas lo solicita y generalmente es por una problemática personal o pedir ayuda para atender un caso muy complejo. Las mujeres llegan a la casa de quien les llama, platican y acuerdan actividades. La *presencia* en estos casos es de suma importancia, es un acto simbólico de “estar ahí” cuando la otra necesita, pero también es un compromiso para “entrarle” al trabajo, aun cuando las dificultades sean muchas.

Los últimos años, la relación con las instituciones del Estado ha sido distante por la poca actividad en temas de medicina tradicional, sin embargo, las mujeres han establecido tal forma de organización latente que emerge cuando se presenta la ocasión. En tal circunstancia, las *tsinajperi* (curanderas) resuelven diestramente los retos que se presentan organizando sus habilidades para un bien común o solicitando ayuda cuando

las exigencias salen de sus posibilidades. Por iniciativa de profesores de algunas escuelas de la comunidad, las *tsinajperi* (curanderas) reciben en sus hogares a grupos de niños para recibir pláticas sobre plantas medicinales y sus usos, haciendo labores de difusión.

La *agencia* de las mujeres *tsinajperi* (curanderas) permitió la autogestión de un encuentro de medicina tradicional motivado por las inquietudes generadas durante varios meses de convivencia y el añoro por los encuentros organizados por el Estado año con año en Uruapan o Morelia en motivo del “Día Internacional de la Medicina Tradicional” en octubre, a los que comenzaban a habituarse, sobre todo porque funcionaban como plataformas para el intercambio de saberes y la convivencia de amistades formadas a lo largo de los años.

En el encuentro de Angahua, se priorizó el involucramiento de las mujeres de la comunidad, y los recursos utilizados para su difusión fueron las invitaciones personales, los anuncios por la radio, el perifoneo y la colocación de carteles en los puntos más representativos de la comunidad (Anexo 2). Con el interés de intercambiar saberes y cosmovisiones en torno a la curación se invitó a Sofía Díaz Hernández *j'ilol* (curandera) tzotzil.

La trayectoria de Sofía como curandera parte de la vida cotidiana y la herencia de las abuelas y abuelos de su comunidad –como las *tsinajperi* (curanderas)- aprendiendo desde la niñez de plantas y procedimientos para curar. Aún muy joven toma la decisión de trazar sus pasos fuera de la comunidad y migra a Morelos a corta edad en busca de un trabajo que soporte su deseo de estudiar una carrera profesionalizante. Logra su objetivo y por convicción retoma su quehacer como *j'ilol* (curandera) para ofrecerlo a mujeres en contextos urbanos, sobre todo aquellas que carecen de un empleo remunerado. En este sentido, Sofía procura la organización de las mujeres, despierta la sensibilidad hacia la curación para ellas y sus familias, y con la elaboración de productos para su uso personal o para su venta, brindando herramientas para que puedan tener un ingreso económico.

Con una postura activa y su *presencia* como mujer indígena que tiene claro lo valioso que es el conocimiento y la experiencia de la curación, comparte dos días con

las *tsinajperi* (curanderas de Angahuan). En este intercambio, las *tsinajperi* (curanderas) le otorgan el papel de maestra, refiriéndose a ella siempre con mucho respeto. La bienvenida fue en la *parangua* (fogón) de la casa de Juanita, con el fuego encendido que preparaba la comida. Sofía refiere que en su cultura el fuego es sagrado, “el padre fuego que es sabio y cura, calienta y nos habla”, refiere.

Esa misma tarde, las *tsinajperi* (curanderas) organizaron una caminata al cerro, tomando la ruta por ellas trazada para la recolección de plantas (Imagen 27) que serían utilizadas para el taller al siguiente día, procurando que estuvieran frescas. La trayectoria se hizo hacia el cerro de *kuíni k'uinskua* (donde duermen los colibrís) en una caminata que reunió los pasos de mujeres y niñas que abrazaron las plantas con sus pequeños rebozos. Con los recursos alfabéticos que cada cual tiene, realizaron esfuerzos para tomar nota en pequeñas libretas (Imagen 31b) que cargaban entre sus ropas o en pequeñas bolsitas para el trayecto. El resto, quienes no están alfabetizadas, agudizaban la atención en los conocimientos que Sofía compartía a cada paso por las cuestas del cerro. Juana fue designada como la encargada de anotar para posteriormente compartirlo con todas.

La caminata permitió un diálogo de saberes en la identificación de algunas especies de plantas, sus usos e intercambio de las formas de curación tzotzil y p'urhépecha (Fotografía 27). Algunas plantas fueron identificadas con un uso medicinal por Sofía que las *tsinajpericha* (curanderas) no utilizan, por ejemplo la raíz de la escoba (*Baccharis heterophylla*) para prevenir el aborto. O plantas conocidas pero con usos distintos como el pie de león o *puki jantsiri* (*Geranium seemannii* Peyr) para tratar infecciones vaginales o problemas renales –como baño de asiento- en la medicina tzotzil y en la medicina p'urhépecha para contrarestar irritación en la piel.

Estos intercambios enriquecieron el conocimiento herbolario de las mujeres detectando también puntos de encuentro. Sofía y las *tsinajperi* (curanderas) identificaron 16 plantas con usos medicinales en ambas culturas. Coinciden en las propiedades calientes y frías de algunas plantas, por ejemplo la salvia de bolita (*Buddleja perfoliata*) (Fotografía 27a), que en la medicina tzotzil se utiliza para tratar el dolor de huesos, y en la medicina p'urhépecha para regular la menstruación. La hierba mora o *sikuisi* (*Solanum nigrescens*) se utiliza como cicatrizante en ambas culturas.

También coinciden con el árnica (*Heteroteca inuloides* Cass.) como desinflamatorio, y con el gordolobo como expectorante (*Gnaphalium viscosum*) y el uso particular del jaboncillo (*Phytolacca americana*) en el tratamiento de alteraciones cutáneas causadas por la *uamberikua*o hiedra (Fotografía 27b).



Fotografía 27 Ejemplo de plantas colectadas en un trayecto: a) Salvia de bolita (*Buddleja perfoliata*), b) Detalle, jaboncillo (*Phytolacca americana*) o *Comeimo*. Archivo personal.

Por la observación, el tacto y el olfato, Sofía acercaba a las niñas y mujeres a la identificación de plantas por sus atributos calientes o fríos (Fotografía 28a). El recorrido se extendió hasta un ojo de agua como punto de descanso y para realizar la *limpia* a las niñas que acompañan utilizando algunas de las plantas que ya se han cortado. Este punto marca el regreso, entrando la noche el grupo tocó piso del pueblo, con abundantes plantas en mano.

Durante los dos días del Encuentro, hubo una participación de 21 mujeres en los talleres de cosmovisión de la medicina tradicional mexicana, sobadas tradicionales y herbolaria. La organización del evento tuvo un buen recibimiento por la comunidad, incluso asistió personal de la clínica de salud –enfermeras y doctoras- quienes se involucraron en la elaboración de productos (Fotografía 28c) y las prácticas de las sobadas tradicionales (Fotografía 28d).



Fotografía 28 Momentos del Encuentro de Medicina Tradicional en Angahuan: a) Sofia oliendo y palpando una planta para su identificación, la observan mujeres y niñas con atención; b) Juana tomando nota durante recorrido por la ruta de recolección del grupo Cardo Santo; c) Sofia elaborando un aceite con hierbas durante un taller; d) Sofia realizando técnica de masaje con rebozo mientras mujeres observan.

La participación de mujeres jóvenes durante los talleres permitió reflexionar la importancia de la transmisión de conocimientos a las generaciones venideras principalmente por la falta de interés y por el desgaste de los lazos de convivencia, espacios compartidos y desapego a los valores comunitarios frente a valores de la vida urbana. Pese a eso, algunas mujeres *tsinajperi* (curanderas) promueven el involucramiento de sus sobrinas, hijas, nietas o incluso nueras en este tipo de talleres y en su práctica diaria como *tsinajperi* en casa. Esto refuerza la proyección de trayectorias en la medicina tradicional de las jóvenes que comienzan a involucrarse en las formas de curación propias y en las posibilidades de elegir las formas de atención y cura que desean recibir ellas y sus familias en el futuro.

Xanarukua kurperaxaka: Caminos que se encuentran

El dinamismo de las mujeres *tsinajperi* del grupo Cardo Santo ha permitido ampliar sus experiencias, mejorar sus técnicas, incorporar procedimientos, combinar procesos que en conjunto conforman una medicina p'urhépecha heterogénea. Las experiencias generadas de la relación con otras mujeres curanderas funcionan como detonantes de procesos reflexivos que tienen efectos en la subjetividad de las mujeres, pero también en la práctica que realizan y en algunos casos, se convierte en un beneficio comunitario, que las hace protagonistas de sus procesos (González, 2018).

La medicina tradicional p'urhépecha no es estática. A partir de las trayectorias hemos visto cómo, tanto en el ámbito comunitario y fuera de él, las mujeres especialistas están *presentes* en la comunidad pero también se desplazan por diversos puntos geográficos –motivadas– en interacción con instituciones, otras personas especialistas e incluso necesidad de productos y recursos para continuar con su práctica. Una parte de la vida comunitaria es aprovechada para adquirir plantas de tierra caliente, a la par que se cumple con las demandas religiosas al interior.

Por otro lado, la organización del Grupo Cardo Santo puede tomarse como ejemplo de las dificultades que representa sostener por largo tiempo un proyecto común que no devenga en el beneficio personal. Pero también como ejemplo de la fortaleza que se logra en el trabajo en equipo al lado de otras mujeres que al coincidir ha generado lazos de apoyo mutuo que ha generado cambios dentro de su marco cultura. Han sabido sortear las dificultades creando estrategias que les permiten, por un lado cumplir con las demandas de su rol en sus familias y comunidad, pero, por otro, son capaces de relacionarse con instituciones y actores de la vida urbana gestionando servicios.

La consolidación del grupo Cardo Santo es un referente de las formas de organización de las mujeres en las comunidades, mimetizadas con los deberes por género asociados a las labores domésticas, como artesanas creadoras y como cuidadoras, con una *presencia* latente, pero cuando es necesario, fuerte y efectiva. Conjuntamente, con la organización del encuentro también fue posible identificar las relaciones de poder y los conflictos internos sobre todo frente a las personas que realizan prácticas de “charlatanería” en torno a la medicina tradicional.

CONCLUSIONES

La capacidad de pensar otras formas de relación entre mujeres y hombres, humanidad y naturaleza, enfermedad y salud son posibles en la recuperación de las *epistemes* indígenas, lo cual implica reflexionar sobre la vida en su compleja diversidad. El derecho a la diferencia que han puesto sobre la mesa las luchas por el territorio en las comunidades p'urhépecha apunta entre otras cosas, al respeto de la libre determinación y esto incluye el respeto a las relaciones con la naturaleza basado en las creencias, saberes y prácticas (Jerónimo, 2017) contrario a la homogeneización de los espacios, su privatización y desposesión por mecanismos simbólico-identitarios (Federici, 2013; Harvey, 2006).

Los efectos que tiene la privatización de la tierra y otros recursos comunes en la práctica de medicina tradicional, acumulada por generaciones, limita el libre tránsito de la población por su propio territorio. Estas devienen en tiempos recientes por la delimitación y cercado de terrenos en el cerro debido a las crecientes plantaciones de aguacate lo que implica también la aplicación de compuestos químicos intensivos. Muy particularmente estas paulatinas privatizaciones interrumpen las rutas de tránsito de las mujeres *tsinajpericha* (curanderas) por las fronteras que crean, ya sean materiales (cercos), simbólicas (temor) y naturales (reducción de especies de plantas).

La mirada espacial de la geografía humana en unión con la perspectiva de género y el enfoque en las relaciones de las ciencias etnoagroforestales permitieron identificar nuevas categorías de patios p'urhépecha nombradas desde sus etnoconceptos: *pexu* e *inchakutini*, como un aporte al contenido de los estudios sobre el espacio p'urhépecha, además del *ekuarho*. Los sistemas etnoagroforestales registrados también nos ha llevado a pensar el espacio *lugares* en los que las mujeres tienen *agencia* e incluso poder sobre lo que se orquesta, el cuidado de la vida en varias de sus manifestaciones: como salud de sus familiar y la comunidad, pero también como el cuidado de plantas y animales, el reconocimiento de la importancia de la conservación del cerro como medio en el que se desenvuelven.

Para notar la *presencia* de las mujeres en estos espacios y hacelas visibles, la Geografía Humana es una herramienta ructífera con el potencial de dar cuenta de las

relaciones existentes entre la medicina tradicional y diferentes actores que tienen efectos en el espacio. Ella ha permitido transitar por distintas escalas entretejidas por la medicina tradicional: desde una escala íntima con los lugares como los patios a través de las trayectorias de vida, una escala comunitaria en los espacios de convivencia y trabajo como la *juata* (cerro) y la *tarheta* (milpa), y una escala regional y nacional desde las trayectorias como desplazamientos. En el seguimiento de estas escalas, hemos descubierto que estos espacios funcionan como universos de transmisión, son lugares de reminiscencia, de recuerdos y añoranzas de tiempos pasados, de convivencias con las ancestras, lugares de vida. Las trayectorias como desplazamientos nos han permitido ver cómo la medicina tradicional es a la vez dinámica y capaz de mantener un diálogo con el sistema biomédico, con capacitaciones promovidas por el Estado y con medicinas indígenas de otros estados como Oaxaca.

Conocer de manera general el ciclo de vida esperado de una mujer en el marco cultural ha permitido visibilizar las formas en que las mujeres, en apego al *deber ser* comunitario, va adquiriendo saberes, técnicas y creencias al ritmo de la vida cotidiana. Se ha visto cómo las transiciones están marcadas por elementos simbólicos: el entierro del *tupo* en el nacimiento, “sangrar” en la juventud, “morir” en la edad adulta, y la sabiduría al ser abuela; como marcadores en la vida de las mujeres. A la par, la formación como *tsinajperi* (curandera) está entretejida con las experiencias cotidianas, en los espacios: el *tarheta* (milpa), la *juata* (cerro) y los patios: *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini* con el trabajo familiar y siendo partícipe de la vida social y religiosa de la comunidad.

El seguimiento de las trayectorias de las mujeres *tsinajperi* (curanderas) ha permitido ver cómo las mujeres se enfrentan a la rigidez cultural de las divisiones de género, a veces impuestas con rigor logrando circunscribirlas al trabajo doméstico en el modelo tradicional donde los saberes de curación soportan los cuidados familiares. Otras, por agencia, batallas y negociaciones, logran ampliar su campo de acción hasta lugares inimaginados, dejándose moldear por los efectos de las interacciones y moldeando su propia trayectoria con cambios de perspectiva, valorización de su trabajo, satisfacciones, creación de redes de apoyo entre mujeres *tsinajpericha* (curanderas) de otras comunidades, deseos, anhelos y proyectos nuevos.

Es posible decir que las trayectorias que sigue la medicina tradicional a través de la vida de las mujeres *tsinajpericha* (curanderas) en su conjunto, se trazan como arcilla, incorporando elementos que también son moldeados. En la interacción con instituciones del Estado a veces haciendo *tsemdansperakua* (simulación) de forma condescendiente, otras adoptando los aspectos que creen relevantes, enriqueciendo su práctica. Las mujeres no son pasivas, son agentes que interactúan, disciernen y ejecutan acciones, toman pedacitos y moldean a su parecer.

A saber, la trayectoria tal como la planteó Hagerstrand (1969; 1985) nos ha ayudado a pensar que la medicina tradicional puede partir de un punto –con todo su *nucleo duro*- y se extiende hacia otros puntos a manera de innovación. Sin embargo, esta visión es reducida, hemos tomado distancia de esta sola interpretación para ampliar el panorama de las trayectorias, entendiéndolas como el conjunto de experiencias acumuladas de forma individual o colectiva que dan cuenta de las fomas de curación ligadas a la cosmovisión y cultura p'urhépecha y expresadas por la *surukua* (linaje) heredada de las mujeres ancestras en un *corpus* de conocimientos y saberes a las mujeres *tsinajperi* (curanderas) que hemos conocido. Esta herencia se mantiene como *nucleo duro* pero se nutre a lo largo de su ciclo de vida en la comunidad y fuera de ella, por el intercambio con mujeres y hombres de otras comunidades, con personal médico de la clínica rural, con los representantes del Estado en la aplicación de proyectos y programas, con mujeres de otros grupos étnicos, especialistas en temas de biología y con académicos.

La medicina tradicional p'uhépecha de Angahuan es configurada por el conjunto de trayectorias de las mujeres *tsinajperi* (curanderas) que de forma individual configuran su quehacer dentro de los marcos comunitarios, pero también de forma colectiva van configurando, esculpiendo una práctica que no solo se queda en la terapéutica, trasciende a las relaciones sociales –sean de pareja, familiares o comunitarias- generando cambios en ellas. De esta manera, aunque lo propuesto por Hagerstrand (1969; 1985) nos ha ayudado a pensar las trayectorias como desplazamientos valorando la movilidad hacia otros puntos geográficos donde las mujeres se relacionan con otras mujeres especialistas, comparten saberes y experiencias, no la miramos de forma unidireccional –entendiéndola como *inmovación*- más bien se

ha mantenido una mirada de “ida y vuelta” asumiendo los intercambios. En el movimiento de vuelta las mujeres integran nuevas experiencias, producto de los desplazamientos; en la apropiación y experimentación, las mujeres modifican –según su criterio- la práctica de medicina tradicional, añadiendo experiencias y afinando técnicas en el quehacer curativo.

Aquellas mujeres que han logrado ir más allá de la trayectoria esperada comunitariamente reciben reconocimiento cuando, además de sus servicios curativos en la escala personal y en el ámbito doméstico, también generan beneficios materiales para la mejora de las condiciones de vida de la comunidad en general –como el alumbrado y tuberías de agua que gestiona el grupo Cardo Santo-. Sin embargo, también son vulnerables a enfrentar habladurías y desprestigios basadas en prejuicios y “mal vistos” de que mujeres “salgan de la comunidad” y tengan una posición activa respecto a sus parejas hombres.

Conjuntamente, el control masculino de los espacios y cargos públicos, las formas de violencia patriarcal entrelazadas y normalizadas con algunas expresiones de la *pindekua (el costumbre)* afectan los cuerpos (física y emocionalmente) y las formas de organización que las mujeres emprenden alrededor de la medicina tradicional negociando su ejercicio y agencia. Como hemos visto, las negociaciones no son con los sujetos de carne y hueso, es con la carga moral y simbólica de la configuración del *deber ser* históricamente construido bajo preceptos coloniales y patriarcales que sostienen las sociedades indígenas y no indígenas. El sorteo se hace desde el ámbito creativo, en la adecuación del *deber ser*, en la negociación de las actividades cotidianas –como *el mixto*- y en aquellas que implican desplazamientos y tiempo fuera del hogar o la comunidad.

Con todo ello, las mujeres *tsinajperi* (curanderas) que han tenido una *presencia* activa en su labor, la han sabido entrelazar con la vida comunitaria con todas las implicaciones, incluso aquellas que derivan de agentes externos como los causados por grupos del crimen organizado y los acontecimientos de violencia generalizada. Han creado estrategias, han soportado la angustia, atendido los *sustos* de las personas ante las situaciones de violencia armada, limitado sus rutas de recolección por miedo a

encotrar a los *onharis* (cara tapada) en el territorio y optando por incrementar la plantación de especies medicinales en sus patios e intercambiando con sus vecinas.

De forma particular las mujeres *tsinajjeperi* (curanderas) del grupo Cardo Santo han establecido estrategias para cumplir con cabalidad el *deber ser* que dicta la normatividad en la comunidad pero además han proyectado direcciones más allá de los establecidos por la *pindekua* (*el costumbre*). Por tanto es posible afirmar que la *presencia* de las mujeres no se reduce a los espacios domésticos e íntimos, aunque estos son de su dominio y suma importancia para la reproducción, más bien, hemos visto cómo son agentes de cambio en sus vidas y en la comunidad. Las *tsinajpericha* (curanderas) han tenido la capacidad de generar pequeños cambios en las estructura de relaciones en negociaciones y apoyo mutuo con sus parejas *-el mixto-* y grandes cambios en las condiciones de vida de la comunidad en la promoción de servicios públicos.

Ellas han demostrado la capacidad de *agencia femenina* en un contexto comunitario aun con las dificultades e inercias, incluso resolviendo desacuerdos entre ellas mismas producto de las complicaciones inherentes al trabajo en grupo. Esta *agencia* se hace evidente cuando las mujeres se alían en un proyecto común y, a pesar de los pocos beneficios económicos o de prestigio que pueden recibir, perseveran en las acciones para cumplir los objetivos que se han planteado. El trabajo conjunto del grupo Cardo Santo por 18 años -desde la fundación hasta la actualidad- ha significado la posibilidad de intercambiar y convivir en un ambiente seguro y de confianza que incluía a sus hijas e hijos. A pesar de las diferencias intrínsecas al trabajo en grupo, las mujeres de Cardo Santo han mantenido una organización sólida acoplada a las demandas y tiempos de la comunidad reforzando el argumento de que el trabajo reproductivo forma alianzas y formas de cooperación (Federici, 2010).

Desde la antropología médica, la coexistencia de sistemas médicos diversos hace de la medicina tradicional, vista como sistema subalterno (Menéndez, 2005). La medicina tradicional p'urhépecha está ligada a la cultura y forma de vida de comunitaria, las especialistas acumulan experiencias y reproducen saberes, creencias de manera paulatina, a un ritmo cotidiano pero también como herederas de una *surukua*

(linaje) familiar. También se transmiten saberes culinarios, creencias, el idioma y los valores que dan vida a la *pindekua* (*el costumbre*)

La *tsinajpekua* de Angahuan es una medicina que se dice tradicional porque aun es una ventana abierta a formas de entender la salud-enfermedad entrelazada en la cosmivisión p'urhépecha. Hay elementos a lo sumo sugestivos sobre aspectos relacionales que la hacen particular. Así, el ser p'urhépecha toma identidad en sus elementos particulares: la relación entre el frío y el calor, la *p'ukuarakua* (aura), la idea de *pamenchakua* vista como padecimiento y las terapéutica que da origen a las especialidades. La interrelación de todas ellas hace de *la p'urhépecha* una forma de ver el cuidado desde los esfuerzos de las mujeres en el cuidado de la vida más allá de atender las necesidades de atención en salud básica, reproducen dan continuidad a la vida simbólica implícita en los padecimientos denominados de filiación cultural y que no son más que expresiones de formas de entender al ser humano en un tejido de representaciones entre la vida y la muerte.

Todo este conjunto de elementos hacen de la *tsinajpekua* una labor apegada a la *jarhoajperakua* (reciprocidad) y la *kaxumbekua* (honorabilidad, respeto, buena crianza). Con estas bases las *tsinajpericha* (curanderas) exigen el reconocimiento de su labor frente a las “charlatanerías” “incipientes en la comunidad y abundantes en las zonas urbanas que lucran con la imagen de la medicina tracional llamándola milenaria como si fuera una continuidad invariable y homogénea desde tiempos antiguos, sin considerar el contexto, el devenir histórico, los intercambios culturales, los lugares y las personas involucradas en su conjunto. Por el contrario, más que la ganancia económica, la labor de las *tsinajpericha* (curanderas) ha estado encaminada a lograr el *sési p'ikuarherani* (sentirse bien) más que a la acumulación de riqueza, aunque los ingresos que obtienen les permiten cubrir gastos –principalmente domésticos- y hasta cierto punto depender menos de los ingresos de sus parejas o esposos. De forma indirecta y producto de un trabajo reconocido, las *tsinajpericha* (curanderas) obtienen prestigio como *k'eri* (grandes) por curar padecimientos complejos.

Es digno de respeto si las *tsinajpericha* (curanderas) no desean entrar en una lógica de mercado, debido a toda la complejidad de elementos puestos en marcha para lograr la cura se compromete el cuerpo de las mujeres al hacer frente al padecimiento.

Respetar esa postura debe ser una posición ética de quienes acompañan los procesos y relaciones con instituciones (académicas y gubernamentales). La implicación del cuerpo de las *tsinajperi* (curanderas) es también un elemento importante para sostener que la medicina tradicional no puede entrar en la lógica del mercado cuando el cuerpo (como el ecosistema) se agota, en escala con las especies vegetales, animales y simbólicas que la cubren. Así, esta medicina va más allá de una relación paciente-médico como se establece en la atención biomédica médica hegemónica. En contraste, las mujeres *tsinajperi* (curanderas) reafirman su linaje porque tienen la capacidad de generar formas de cambiar las condiciones de opresión desde el ejercicio del cuerpo, los conocimientos y saberes, el cuidado; desde la vida misma, para la búsqueda de un pluralismo médico que parta del corazón de la vena indígena que viven en la cotidianidad de los pueblos y comunidades.

Hay una serie de estrategias como la *tsendansperakua* (engaño) o “simulación” puesta en marcha como una forma de cuidado de los saberes más profundos, de los que no se habla fácilmente. Esta práctica no es exclusiva de las mujeres, más bien es una forma de convivencia social y política que ha permitido la permanencia “viva” de estos saberes sobre todo frente a la religión católica, “fingir como que se obedece, como que se cree, como que se acata” (Felipe, 2017, p. 448) el mundo *turisi*.

De manera profunda además de las retribuciones, las mujeres en su práctica adquieren una satisfacción moral por cumplir con valores importantes en la cultura p’urhépecha, por hacer amistades y aliadas en la curación. Conciente o inconcientemente actualizan la profunda tradición de su *surukua* (linaje) que quizá mantenga como magma vivo reminiscencias de creencias otras, de formas de entender el mundo otras, de cosmovisiones otras.

En el plano ecosistémico, las especies asociadas a determinados puntos, han sido sustituidas por monocultivos de aguacate. La aplicación de herbicidas pone en riesgo el crecimiento de especies silvestres de alto valor medicinal. Así, aunque las ganancias por el cultivo de aguacate en Angahuan y las comunidades dé para incrementar el prestigio social o el capital económico, la pérdida paulatina de especies vegetales de importancia medicinal y ritual, la privatización del espacio “comunal” tienen efectos lentos pero catastróficos para la vida comunitaria y la salud de sus pobladores, es una violencia

lenta (Nixon, 2011). La devastación de la naturaleza y el empobrecimiento de las mujeres no pueden avanzar, hacer frente a ello implica aportar elementos para una construcción social de justicia de género y ecológica. Por ello, la mirada desde la vida pone como hilo conductor a las mujeres y sus prácticas de cuidado que devienen en una medicina tradicional p'urhépecha dinámica. Como cambio en la mirada epistémica.

En su conjunto la caracterización de los patios: *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini* dan cuenta de la riqueza y finura del idioma p'urhépecha para denominar el espacio haciendo referencia a una precisión material y cómo estos se relacionan con la forma de ver el mundo como los objetos particulares. Los sentidos se dan en prolongación y metafóricamente a partir de la ubicación de centralidades, en la interpretación simbólica del espacio. En el cuerpo humano está el *latio* (latido) como punto central de vitalidad que debe procurar estar unido. En la casa el centro en la *parangua* (fogón), lugar del fuego, este es heterógeno debido a que posibilita la cura pero también la enfermedad. Son espacios sagrados porque está “saturados de ser” y son una manifestación ontológica del mundo, son puntos de partida, centros que orientan el mundo (Eliade, 1998). Esto lo vemos también en que es justo en la *parangua* (fogón) donde se entierra la placenta de la parturienta, como centro vital, un punto de orientación desde el que se despliega todo lo demás.

Luego, los centros rituales ubicados en los cerros, principalmente los ojos de agua como lugares para reafirmar alizas, para realizar *limpias* y procurar la curación, son lugares de manifestación de lo sagrado porque representan escisiones, rupturas de la homogeneidad del espacio (Eliade, 1998). Los cerros, en relación con la vida, son espacios heterogéneos. En su dimensión sagrada son lugares de iniciación en los saberes de la *sikuamekua*, fuente de recursos herbarios y espacio ideal para realizar la *ambonantskua* (limpia). Para las mujeres, caminar el cerro se convierte en un momento de libertad donde se pueden hablar con soltura, coleccionar plantas y frutos, reír o llorar, hacerse limpias entre ellas en ojos de agua y el bosque: lugares rituales por excelencia. Los cerros son lugares donde ellas “hacen crecer” su propia vida.

Desde una perspectiva etnoagroforestal, el tránsito del cerro, la milpa a los patios son resultado de la forma en que las personas de Angahuan se apropian de la naturaleza. Los patios como espacios de cultivo, experimentación y propagación de

especies medicinales tienen arreglos orquestados por los intereses, creatividad y necesidad de las mujeres, mayoría al frente de las labores domésticas y el cuidado de sus familias. Así, las mujeres eligen las plantas que cultivan, eligen también con quien compartir *piecitos* como cultivo de relaciones entre mujeres, procuran la diversidad de plantas como una forma de prestigio. En términos simbólicos, la denominación de estos espacios nos lleva a una aproximarnos a sentidos creados y desarrollados en términos cosmogónicos por las personas donde también se recrean (Mariaca, 2012).

Las rutas de recolecta por el cerro tiene efectos genuinos en la creación de espacios de escucha. La escucha como labor de la práctica psicológica tiene sus propias formas de gestación, no es exclusiva de la terapéutica occidental, más bien nace de formas particulares de entender el psiquismo (Pavón-Cuéllar, 2013). La interacción corpórea con la naturaleza y la palabra compartida como escucha mutua (Lenkersdorf, 2012) generan una red de soporte entre las mujeres *tsinajperi* (curanderas) y perfila como un frente potente de la lucha por la vida, aspecto relevante en los feminismos comunitarios (Paredes, 2013).

Las mujeres trasladan las plantas de un ambiente silvestre –el cerro o la milpa– hacia sus patios en donde las cultivan, procuran las condiciones para su desarrollo y logran reproducirlas para su uso medicinal, ornamental y ritual. Con esto acortan las distancias y el tiempo para la obtención de plantas en su práctica curativa que generalmente atiende a las situaciones repentinas. Además desde el punto de vista de la conservación, procuran la vida de flora, fauna en sus patios, vistos como medio ambiente que provee de recursos imprescindibles para su práctica. Refuerzan algunas cadenas tróficas presentes en los patios al tolerar la presencia de roedores e insectos y donde tienen el control de las especies que cultivan, algunas atractivas para las abejas, producen composta y producen algunas hortalizas.

Las mujeres orquestan el arreglo de sus patios, deciden qué especies cultivar, a quién compartir *piecitos* y a quién no, como forma de intermediación de las relaciones entre las mujeres y la ganancia de prestigio, pero también promoviendo de manera indirecta, el cultivo de plantas en los patios de otras mujeres. Las rutas de colecta hablan del conocimiento fino que tienen del territorio, al saber qué especie vegetal encontrar en determinado lugar del cerro. Ellas involucran el cuerpo en el sentido ontológico de

estar, con la mirada, la atención, la palabra y el conocimiento preciso de los elementos necesarios para “hacer crecer la vida”.

Desde el punto de vista de la domesticación de especies, resaltan dos especies estructurantes de los patios p’urhépecha de Angahuan, porque están presentes en casi todos los patios visitados y se distinguen por tener modificaciones de gigantismo (Ortiz y Cabrera, 2018). En el primer caso tenemos al *xakuá* o col (*Brassica oleracea*) considerado un quelite, utilizado de forma medicinal para contrarrestar la frialdad y como alimento se ha posicionado un elemento importante en el churipo y la preparación de *atapakua*, ambos considerados platillos tradicionales. En el segundo caso está la flor de melones o *melonesi tsitsiki* (*Rumfordia floribunda* var. *floribunda*) apreciada por su fragancia es utilizada como ornamento y en su uso medicinal ayuda a contrarrestar el enfriamiento y tos. En conjunto las 101 especies registradas complenden un vasto recurso medicinal que las mujeres obtienen de la colectan en los cerros y la milpa, del cultivo en los patios, de las compras en mercados, del intercambio con vecinas; de manera que en la terapéutica el uso de estas en conjunto con animales y minerales “hacen crecer la vida”.

Es por las trayectorias que fuimos hilvando lugares geográficos, pero también lugares simbólicos, en los recuerdos de infancia, las añoranzas por lugares habitados en el pasado donde las mujeres *tsinajperi* (curanderas) aprendieron las primeras formas de curación de la mano de madres, tías y abuelas. Recorrimos, siguiendo sus pasos, los espacios desde el *juata* (cerro), la *tarheta* (milpa) y los patios: *ekuarho*, *pexu* e *inchakutini*; articulados por su importancia de transmisión y simbólica, lugares de colecta y espacios con potencial para curar o enfermar. Este movimiento de escalas hace de la Geografía Humana, una disciplina que potencia el análisis de las relaciones entre diversos actores sin delocalizarlos, es decir, sin dejar de considerar la particularidad de los contextos en que se desenvuelven.

En un mundo de despojos y apropiaciones, la vida es un frente de lucha. La vida como espacio de cuidado, con toda la importancia de dirigir la atención y los esfuerzos para fortalecer la *presencia* y la prolongación de los saberes que las mujeres *tsinajperi* (curanderas) en los espacios cotidianos, en la comunidad y fuera de ella, hacen de la medicina tradicional p’urhépecha un telar vivo que traza nuevos urdimbres.

REFERENCIAS

- Alarcón –Cháires, P. (2009). *Etnoecología de los indígenas p'urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*. Morelia, Michoacán: Universidad Autónoma de México, Centro de Investigaciones en Ecosistemas.
- Alcalá, J. (2008). *Relación de Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Álvarez, D. y Ortega, L. (2020). Miradas sobre la partería tradicional mexicana: el documental interactivo como metodología interdisciplinaria para la documentación y transmisión de saberes. *Revista de Antropología Visual*, 28, 1-20
- Anzures, M. (1983). *Medicina tradicional en México. Proceso histórico, sincretismo y conflictos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ángel, J. (2009). K'eri uantakua: minhuarhíkua ka uantakua Cherán anapu. Territorio y lenguaje en la tradición oral de Cherán. Morelia, Mich.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, Unidad Regional Michoacán de Culturas Populares e Indígenas
- Aragón, O. (2019). El derecho a la insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán. Ciudad de México Universidad Autónoma de México.
- Argueta, A. (2008). *Los saberes p'urhépecha. Los animales y el diálogo con la naturaleza*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Autónoma de México, Gobierno del Estado de Michoacán, Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, Casa Juan Pablos, Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente.
- Argueta, A. y Castilleja, A. (2018). *Los p'urhépecha un pueblo renaciente*. México: Universidad Autónoma de México, Centro Nacional de Investigaciones Multidisciplinarias.

- Arias, T, Roitman, P. Acosta, A., Ventura, E., Echeverría, Y. (2004). Ordenamiento Territorial de Angahuan. Proyecto de de conservación de de la biodiversidad en comunidades indígenas de Oaxaca, Guerrero y Michoacán. Michoacán: COINBIO.
- Arrieta, C. (2017, 12 de septiembre). Detienen a jefe comunal en Michoacán por homicidio. *El Universal*. Recuperado de: <https://www.eluniversal.com.mx/estados/detienen-jefe-comunal-en-michoacan-por-homicidio>
- Azevedo, E. (2008). La vivienda Purépecha: habitabilidad y forma de vida. En: Azevedo, E. (2008). *La vivienda Purépecha: Historia, habitabilidad, tecnología y confort de la vivienda purhépecha*. Morelia, Mich.: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Coordinación de la Investigación Científica, Consejo de Ciencia y Tecnología. Pp. 47-67
- Corona, J. (1999). *Mitología Tarasca*. Morelia, Mich.: Instituto Michoacano de Cultura.
- BANESVIM. (2016). Modalidad de violencia. Recuperado de: <http://www.semujersinviolencia.michoacan.gob.mx/statistics/>
- Barabas, A. (coord.) (2003). Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. Instituto Nacional de Antropología e Historia: México.
- Barabas, A. (2004). La construcción de etnoterritorios en las culturas de Oaxaca. *Desacatos*, 14, 145-168
- Barabas, A. (2010). El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Revista de antropología. Avá. Revista de antropología*, 17, s/n
- Bárcena, K. (2013). *Propuesta de adaptación radiofónica del Modelo Indígena Bilingüe de alfabetización del INEA, enfocado a mujeres adultas de Angahuan, Michoacán*. Tesis de Licenciatura.

- Barrera, G. (2017). Ontología del paisaje chatino: hacia "otras" geografías. La (s) geografía(s) de la región de San Juan Lachao, Oaxaca. Ciudad de México: Instituto Mora
- Barrera-Bassols, N., Astier, M. y Quetzalcoatl, O. (2009). El concepto "tierra" y el maíz en San Francisco Pichátaro, Michoacán. CONABIO, *Biodiversitas*, 87, 1-6
- Barthelemy, R. y Meyer, J. (1987). *La casa en el bosque. Las "trojes" de Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán
- Bedolla, A., Alonso, E., Martínez, W., Bedolla E., Chávez, H., Lara, C. (2014). *Revista ALCONPAT*, 4(1), 38-54.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bonfil, P., De Marinis, N., Rosete, B., Martínez, R. (2017). *Violencia de género contra mujeres de zonas indígenas de México*. México: Secretaría de Gobernación, Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, CIESAS.
- Barja, J. (2019). *"En este mar de absurdas persecuciones". Presencias migrantes centroamericanas en contextos de violencia*. Tesis de doctorado. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. División de ciencias sociales y humanidades.
- Bravo, J. (1960). Inspección ocular de Michoacán: regiones central y sureste. México: Testimonia Histórica
- Bye, R. y Linares, E. (2013). Códice de la Cruz Badiano. Introducción. *Arqueología Mexicana*, 50, 8-15
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias

- Cano, E. (2015). Huertos familiares: un camino hacia la soberanía alimentaria. *Revista pueblos y fronteras digita*, 10 (20), 70-91
- Canguilhem, G. (2009). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Cabrera, M. (2006). El traspatio doméstico: una relación entre las mujeres campesinas y la biodiversidad. *Tesis de Maestría*. Universidad Autónoma de Tlaxcala, CIISDER-MAR, México.
- Castro, F. (2004). *Los tarascos y el imperio español. 1600-1740*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Casassas, L. (1988). L'organització territorial de Catalunya. *Cardene*, 5, 35-54.
- Castellanos, A. (2017). Cherán, una contribución de luchas emancipatorias del siglo XXI. En Autoría Colectiva (2017). *Cherán k'eri. 5 años de autonomía. Por la seguridad, justicia y la reconstrucción de nuestro territorio*. Cherán, Michoacán.: Consejo Mayor de Gobierno Comunal. Pp. 101-109
- Cerda, J. (2010). Análisis crítico de la geografía del tiempo como base conceptual para el entendimiento de la funcionalidad espacio-temporal de las ciudades. *Report de recerca*, 7, 1-7
- Corona, J. (1999). *Mitología Tarasca*. Morelia, Mich.: Instituto Michoacano de Cultura.
- Corona, P. (2018). Revisando los volcanes de la región del Paricutín: morfología, petrología y edad. *Ciencia Nicolaita*, 74, 31-58
- Claval, P. (1999). *Geografía cultural*. Buenos Aires: Eudeba, Universidad de Buenos Aires.
- Comunidad de Angahuan. (2013) Estatuto *comunal de la comunidad indígena de Santiago Angahuan*.

- Caballero, J., Casas, A., Cortés, L., y Mapes, C. (1998). Patrones en el conocimiento y uso de plantas en los pueblos indígenas de México. *Estudios Acatemeños*, 16, 181-195
- Cerda, J. (2010). Análisis crítico de la geografía del tiempo como base conceptual para el entendimiento de la funcionalidad espacio-temporal de las ciudades. Report de recerca, 7, 1-7
- Chávez, M. y Sánchez, J. (2015). *Saberes tradicionales. Plantas medicinales en San Andrés Tziróndaro, municipio de Quiroga, Michoacán*. Morelia, Michoacán: Herbario de la Facultad de Biología EBUM, Universidad Michocana de San Nicolás de Hidalgo.
- Climate Data (2019). Climate Data Angahuan. Tomado de: <https://es.climate-data.org/america-del-norte/mexico/michoacan-de-ocampo/angahuan-520459/>
- Cruz, D. (2020). Mujeres, cuerpo y territorios: entre la defensa y la desposesión. En: Cruz, D., Bayón, M., y Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Coords.). (2020). *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación Latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*. Ecuador: Abya Yala
- Cruz, L. (2016). El papel de las mujeres en los huertos familiares. *Alternativas en Psicología*, 36, 46-60
- Dada, X. (2004). Clubes de Michoacanos oriundos: desarrollo y membrecía. *Migración y desarrollo*, 2, 82-103
- Dimas, B. (2018). *SipiaataTsinajpekua. Plantas y prácticas medicinales de los P'urhépecha*. México: PACMyC-CONACULTA
- Díaz, M. (1991). Unas notas sobre las posibilidades docentes y aplicaciones de la geografía del tiempo. *Serie geográfica. Geografías personales. 1*, 131-163
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. México: Paidós

- Escobar, E. (2007). Introducción: La vida es la posibilidad de estar en el mundo como parte de la naturaleza. En: Donato, L., Escobar, M., Escobar, P., Pazmiño, A., y Ullua, A. (2007). *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*. Bogotá, Colombia: UNAL, Fundación Natura, UICN, UNODC
- Esquivel-García, R., E. Pérez-Calix, A.Ochoa-Zarzosa and M.-E. García-Pérez. 2018. Ethnomedicinal plants used for the treatment of dermatological affections on the Purépecha Plateau, Michoacán, Mexico. *Acta Botanica Mexicana* 125: 95-132.
- Espejel, C. (2011). Distribución de la población en el centro de Michoacán a la llegada de los españoles. Análisis de la visita de Antonio de Carvajal (1523-1524), en Williams, E. y Weigand, Ph. (2011). *Patrones de asentamiento y actividades de subsistencia en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán.
- Espín, J. (1987). Poder y ecología: el área de influencia de Uruapan. En De la Peña (comp.). *Antropología social en la región purépecha*. México: El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado de Michoacán: 97-132
- Ettinger, C. (2010). *La transformación de la vivienda vernácula en Michoacán. Materialidad, espacio y representación*. Morelia, Michoacán: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Gobierno del Estado de Michoacán, UMSNH, El Colegio de Michoacán.
- Faguetti, A. (2004). Periplos por el otro mundo: el chamanismo nahua. En Millones, L. y Limón, S. (coord.). *Illuminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en México y Perú*. Lima, Perú: Asamblea Nacional de Rectores, pp. 121-164
- Federici, S. (2010). Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. Madrid: Traficantes de sueños.
- Federici, S. (2013). La revolición feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y lucha por lo común. México: Escuela Calpulli

- Felipe, C. (2017). *Jurhimbekuajingonijurámukua. Fundamentos de la normatividad social de la cultura p'urhépecha: hacia una filosofía jurídica y política de la multiculturalidad*. Tesis de Doctorado. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Foster, M. (1965). The tarascan language. Tesis de doctorado, Universidad de California Berkeley. Consultado 07-05-2020 en <https://escholarship.org/uc/item/9q74905b>
- Foster, G. (1994). Hoppocrates' Latin American Legacy: Humoral Medicine in the New World. Amsterdam: Gordon y Breach.
- Foucault, M. (1984). De los espacios otros. Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales el 14 de marzo de 1964. *Architecture, Mouvement, 5*
- Foucault, M. (2001). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.
- Fernández, E. y Nair, R. (1986). An evaluation of structure and function of tropical homegardens, *Agricultural systems, 21*(4), 279-310
- Flores, A. y Espejel, A. (2012). Violencia patrimonial de género en la pequeña patrimonial (Tlaxcala, México). *El Cotidiano, 174*, 5-17
- Franco, M. (1994). Siruki. La tradición entre los p'urhépecha. *Relaciones, 15*(59), 209-238
- Franco-Gaona, A., Ramírez-Valverde, B., Cruz-León, A., Sangerman-Joaquín, D., Juárez-Sánchez, J. y Ramírez-Valverde, G. (2015). El ekuaro: un sistema agroforestal tradicional michoacano. *Revista Mexicana de Ciencias agrícolas, 16*, 3357-3370
- Freyermuth, G. (1993). Médicos tradicionales y médicos alópatas. Un encuentro difícil en los Altos de Chiapas. Chiapas: Centos de investigaciones y estudios superiores en antropología social –sureste
- Galinier, J. (2018). *La mitad del mundo*. México: Universidad del Estado de Hidalgo.

- Gallardo, J. (2002). *Medicina tradicional P'urhépecha*. México: COLMICH
- Gallardo, J. (2008). *Hechicería, cosmovisión y costumbre: una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores p'urhépecha*. Tesis de doctorado, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán.
- Gallardo, J. (2016). La persona, el cuerpo humano y sus “ventajas”. Una imagen de persona en la medicina tradicional p'urhépecha. En Martínez, R., Espejel, C., y Villavicencio, F. (2016). *Unidad y variación cultural de Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas. Pp. 225-248
- Gallardo, J. (2017). *Hechicería, cosmovisión y costumbre. Una relación funcional entre el mundo subjetivo y la práctica de los curadores P'urhépecha*. México: COLMICH-UMICH-Instituto de investigaciones históricas-Editorial Morevalladolid
- García, C. (2015). *La sikwamekua purépecha. Reminiscencia arcaica*. México: Tsimarhu Estudio de Etnólogos
- Garibay, S. (2011). *Mini/Sapi. Vocabulario Michhuaque*. Morelia: Lingüística Michhuaque, Colección Tatá Felipe Chávez, Fomento Cultural Siembra de la Michoacanidad A.C.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección.
- Garibay, S. (2011). *Mini/Sapi Vocabulario Michhuaque*. Morelia, Michoacán: Fomento Cultural Siembra de Michoacán, A.C.
- Gioanento, F. y Blas, M. (2005). *Medicina tradicional, herbolaria y etnobotánica de las comunidades p'urhépecha de la Meseta*.
- Gómez, L., Pérez, B., y Rojas, I. (2001). *UandakuauenakuaP'urhepechajimbo. Introducción al idioma P'urhepecha*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Centro de Investigación de la Cultura P'urhépecha.

- González, S. (2018). *Subjetividad, agencia femenina y representaciones de género. Tres propuestas para su estudio*. México: Colegio de México.
- González, M. (2006). *Trazo, porción y símbolo en el arte virreinal: antología personal*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Gobierno del Estado de Michoacán, Secretaria de Cultura.
- González, L. (2017). El proceso terapéutico en la medicina tradicional mexicana. Algunas claves para su interpretación. *Nueva Antropología*, 30 (86), 9-34
- Gorge, P. (1974). *Sociología y geografía*. Barcelona: Península.
- Guevara, B. (2015). Pandilleros indígenas: el caso de la comunidad purépecha de Angahuan. *Cuicuilco*. 62 193-
- Gould, P. (1985). *The geographer at work*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- Guilberti, M. (1983). *Vocabulario de la lengua de Mechuacan. Facsímil*. Morelia, Michoacán: Balsal Editores.
- Hagerstrand, T. y Buttimer, A. (1985). *Dialogue Project, Transcript Series G9*. Lund: LundUniversitetReprocentrale
- Hägerstrand, T. (1969). The impact of social organization and environment upon the time use of individuals and households. *Plan*, 24-30.
- Hägerstrand, T. y Buttimer, A. (1985). *Dialogue Project, Transcript Series G9*. Lund: LundUniversitetReprocentrale.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. Madrid: Cátedra
- Harvey, D. (1969). *Explanation in Geography*. Londres: Edward Arnold.
- Harvey, D. (2006). Acumulación por desposesión. En Bueno, C. y Negrete, M. (2006). (Coords.). *Espacios Globales*. México: Plaza y Valdés /UIA

- Heidegger, M. (1954). Aletheia. *Revista de Filosofía*. 89-108
- Herrejón, C. (1998). Tradición. Esbozo de algunos conceptos. *Relaciones*. 15(59).135-149
- Herrera, E. (2017). Oro verde a la sombra del volcán: la agroindustria trasnacional del aguacate y las transformaciones de la tenencia de la tierra en la sierra p'urhépecha. *Tesis de Doctorado*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.
- Heinrich, M., Ankali, A., Frei, B., Weimann, B., Sticher, O. (1998). Medicinal plants in Mexico: healers' consensus and cultural importance. *Soc. Sci. Med.* 47(11). 1859-1871.
- Hernández, M. (2004). *La mujer p'urhépecha. Una mirada desde la pobreza de las comunidades*. Morelia, Michoacán: Uarhi Ireta P'urhepecho, Exemo. Ayuntamiento de Alicante, Instituto Michoacano de la Mujer, Secretaría de Desarrollo Social.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Consultado 17-05-2019 en:<https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/default.html#Tabulados>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Censo de Población y vivienda. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2010/default.html#Microdatos>
- INPI/INALI (2018). Atlas de los pueblos indígenas de México. En: http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=5201
- Jacinto, A. (1980). La visión del mundo y de la vida entre los purépecha. En Miranda, F. (1980). *La cultura p'urhé. II Coloquio de Antropología e Historia Regionales*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Fondo para Actividades Sociales y Culturales de Michoacán. Pp. 143-158
- Jacinto, A. (1995). El costumbre como modo de formación histórico-social. En Gabriel, V. (1995). *Estudios Michoacáno VI*. Zamora, Michoacán.: El colegio de Michoacán. Pp. 23-40.

- Jacinto, A. (1988). La estructura de la fiesta. En Péres, H. (Ed). (1998). *México en fiesta*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Secretaría de Turismo. Pp. 73-104.
- Jacinto, A. (1998). *Mitología y Modernización*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Jerónimo, J. (2017). La disputa por el derecho a la diferencia. En Autoría Colectiva, (2017). *Cherán K'eri 5 años de autonomía. Por la seguridad, justicia y la reconstrucción de nuestro territorio*. Cherán: Consejo Mayor de Gobierno Comunal. Pp. 133-145.
- Kumar, B. y Nair, P. (Eds.). (2006). *Tropical homegardens. A time tested example of soateinable agroforestry*. Nhetherlands: Springer.
- Kline, S. (2013). *Ancient origins of the mexican plaza*. Austin, Texas: Universidad de Texas.
- Larios, C., Casas, A., Vallejo, M., Moreno-Calles, A., Blancas, J. (2013). Plant management and biodiversity conservation in Náhuatlhomegardens of Tehuacán Valley, México. *Journal of Ethnomedicine*.9(74)
- Lefebvre, H. (1983). *Presencia y ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. España: Capitán Swing Libros
- Lenkersdorf, C. (2012). *Los hombres verdaderos, voces y testimonios tojola-bales*. México: Siglo veintiuno editores.
- Mazurek, H. (2009). El espacio o la organización de las localidades. En *Espacio y Territorio. Instrumentos metodológicos de investigación social*. Ediciones IRD.
- Massey, D. (2005). *Space, place and gender*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Massey, D. (2005). *For space*. Great Britain: SAGE publications Ltd.

- Mariaca, R. (2012). El huerto familiar en el sureste de México. México: Secretaria de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco, El Colegio de la Frontera Sur.
- Martínez, R. (2013). *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
- Márquez, J. (1986). El casamiento en Cheran-atzicurin. *Relaciones* (28), 111-125
- Menéndez, E. (2005). Intensionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. *Revista de Antropología Social*, 4, 33-69
- Martínez, Ma. T., (1985). La medicina en Michoacán: fuentes para su historia. *Relaciones*, 25 (VI), 41-68
- Martínez, R. (2013). *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
- Martínez, M.(2014). *Getting married in Angahuan: The Tembuchakua and the socio-cultural transformation or the P'urhépecha culture*. Tesis de Doctorado, Department of Antropololy, Indiana University.
- Martínez, E. (2019). *Tejidos de Historia. Estudio etnohistórico, etnológico e iconográfico del XEKEMU en Angahuan, Michoacán*. Tesis de Licenciatura. Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Martínez, L. (1824). *Análisis estadístico de la Provincia de Michoacán*. México: Imprenta Nacional. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000061202&page=1>
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. España: Madrid.

- Menéndez, E. (1994). La enfermedad y la curación ¿Qué es la medicina tradicional? *Alteridades* 4(7), 71-83
- Menéndez, E. (1992). Modelos hegemónico, alternativo y de autoatención. En Campos, R. (Comp) (1992). *La antropología Médica en México*. México: Instituto Mora.
- Mendizábal, E. (2013). ¿Hay alguna geografía humana que no sea geografía histórica?, *Revista de Geografía Norte Grande.*, 54, 31-49
- Medina, E. (2018). Mintsita ja tsipekua: El corazón y la vida. Apuntes hacia una psicología P'urhépecha. *Teoría y Crítica de la Psicología* 10, 235-253
- Medina, E. [Agencia Subversiones] (2016, marzo 16). Tsinajperi: la que hace crecer la vida [Archivo de video]. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=U7r9C9TP138&list=PLnCiDTyreq3g5o3K1OESM3tTaGRfcM3uN&index=10&t=0s&app=desktop>
- Medina, A. (2006). *Guía Lingüística P'urhépecha*. Morelia: Morevallado Editores.
- Miller, H. (2005). A measurement theory for time Geography. *Geographical Analysis*. 37, 17-45
- Mies, M y Vandava, S. (2014). *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria editorial-Antrazyt
- Moreno-Calles, A., Toledo, V., y Casas, A. (2013). Los sistemas agroforestales tradicionales en México: una aproximación biocultural. *Botanical Sciences*, 91(4): 375-398
- Moreno-Calles, A., Casas, A., Toledo, V., y Vallejo, M. (Comps.)(2016). *Etnoagroforestería en México*. México: Universidad Autónoma de México.
- Moctezuma, D., Narro, J. y Orozco, L. (2013). La mujer en México: inequidad, pobreza y violencia. *Revista de Ciencias Políticas y Sociales*. LIX (220), 117-146

- Martínez, R. (2013). *Cuiripu: cuerpo y persona entre los antiguos p'urhépecha de Michoacán*. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas
- Motte-Florac, E. (2008). Santos, humores y tiempo: el clima y la salud entre los purépechas de la sierra tarasca (Michoacán). En Lammel, A., Goloubinoff, M., Katz, E. (Eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*. México: Centro de Estudios Mexicanos y centroamericanos. Pp, 481-515.
- Mora, C. (2013). *El troje y el solar purépechas*. México: Tsimarhu Estudio de Etnólogos
- Moreno-Calles, A., Toledo, V., y Casas, A. (2013). Los sistemas agroforestales tradicionales de México: un aproximación biocultural. *Botanicalscience*, 91(4), 375-398
- Moreno-Calles, A., Casas, A., Toledo, V., y Vallejo, M. (Comps.)(2016). *Etnoagroforestería en México*. México: Universidad Autónoma de México.
- Monzón, C. (2004). *Los morfemas espaciales del p'urhépecha: significado y morfosintaxis*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Monzón, C. y Roth-Seneff, A. (2016). Parentela como principio de Estado. El concepto cultural de *quahta* en las fuentes tarascas del siglo XVI. En Albiez-Wieck, S. y Roskamp, H. (2016) *Nuevas contribuciones al estudio del antiguo Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán. Pp. 95-141
- Monzón, C. y Diego, D. (2013). *Tsipikuarhi p'urhepecha uantanskua jimpo*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Monzón, C. y Roth-Seneff, A. (2016). Parentela como principio de estado. El concepto cultural de *QUAHTA* en las fuentes tarascas del siglo XVI. En Albiez-Wieck, S. y Roskamp, H. (Ed)(2016). *Nuevas contribuciones al estudio del antiguo Michoacán*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

- Mostacedo, B. y Fredericksen, T. (2000). *Manual de métodos básicos de muestreo y análisis en ecología vegetal*. Bolivia: Proyecto de Manejo Forestal Sostenible
- Nair, E. (1987). Agroforestry systems inventoy, *Agroforestry systems*, 5, 301-317
- Nixon, R. (2011). *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Cambridge: Harvard University Press
- Nolan, M. y Mayer, E. (1974). San Juan Parangaricutiro: memorias de un campesino, *Anales, del INAH*, 7(5), 85-120
- Lagarriga, I. (2000). Medicina tradicional en México. Conceptos, actitudes y valores de sus seguidores. En: Villalba, J. (Comp.) (2000). *Medicinas alternativas. Conceptualización de la salud y enfermedad en las medicinas alternativas*. México: INER
- Lacan, J. (2003). La dirección de la cura y los principios del poder. En (2003) *Escritos 2*. México: Editorial Siglo XXI
- Lacan, J. (1960). La ética. *Seminario 7*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós
- Lemus, A. (2016). *La puesta en práctica de la kaxumbekua "honorabilidad" en un espacio transnacional: una comunidad p'urhépecha* (Tesis de doctorado). Universidad Autónoma de México, México.
- Link, T. (1987). La meseta tarasca bajo la ley del bosque. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, VIII (31), 77-109
- Lok, R. (1998). *Introducción a los huertos caseros tradicionales tropicales*. Turrialba, Costa Rica: Centro Agronómico Tropical de Investigación y Enseñanza CATIE.
- López, A. (2004). Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Olmos, A. (2004). Evidencias etnográficas y arqueológicas del k'uilichi ch'anakua. *Dossier Solar Purépecha*, en: <http://www.mna.inah.gob.mx/contexto.html>
- Olmos, A. (2017). *Formantes plásticos para un sistema de escritura prehispánico en Michoacán*. Tesis doctoral, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- Olivera, M. (2019). Una larga historia de discriminaciones y racismos. En: Suárez, C., Flores, G., Padilla, A., Sánchez, L., García, M., Basail, A., Ruiz, M., Bosch, M., Olivera, M., y Arellano, M. (2019). Mercedes Olivera: feminismo popular y revolución. Entre la militancia y la antropología. Argentina: CLACSO
- Ortiz, P. y Cabrera, M. (2018). El traspatio campesino en el norte de Tlaxcala, México: entre la naturaleza y la cultura. En Barrera-Bassols, N. y Floriani, N. (2018). *Saberes locales, paisajes y territorios rurales en América Latina*. Colombia: Editorial Universidad Cauca, pp. 287-310
- Ortega, N. (2014). El paisaje en la geografía moderna. En Checa-Artasu, M., García, A., Soto, P. y Sunyer, P. (Cords.)(214). *Paisaje y territorio. Articulaciones teóricas y empíricas*. México: Universidad Autónoma metropolitana. Unidad iztapalapa. Pp. 31-48
- Organización Mundial de la Salud. (2006). *Constitución de la Organización Mundial de la Salud*. 45. Ginebra. Recuperado el 9 de junio de 2020 de https://www.who.int/governance/eb/who_constitution_sp.pdf
- Ortiz, I. (2010). Derivaciones de la arquitectura Mudéjar en el estado de Michoacán, México. *Sharq al-Andalus*, 19, 237-275.
- Paredes, J. (2013). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. México: El rebozo, Zapateándole, Lente Flotante, En cortito que's palargo, AliFem AC.
- Pavón-Cuéllar, D. (2013). La psicología mesoamericana: ideas psicológicas, psicopatológicas y psicoterapéuticas en las culturas maya, purépecha y azteca. *Memorandum*, 25, 93-111

- Pavón-Cuéllar, D., González, E. (2012). De los efectos de subversión en el psicoanálisis de Jacques Lacan al propósito de liberación en la psicología de Ignacio Martín Baró. *Rev. Humanidades, Fortaleza*, 27, 1, 133-152
- Pérez, G. y González, M. (2015). Plantas medicinales contra la ansiedad. *Ciencia*. Julio-Septiembre. 69-75
- Pérez, A. (2007). El conocimiento tradicional de las mujeres mayas: su participación y biodiversidad en Guatemala. En: Donato, L., Escobar, M., Escobar, P., Pazmiño, A., y Ullua, A. (2007). *Mujeres Indígenas, Territorialidad y Biodiversidad en el Contexto Latinoamericano*. Bogotá, Colombia: UNAL, Fundación Natura, UICN, UNODC
- Pedrero, M. (2005). *El trabajo doméstico no remunerado en México. Una estimación del valor económico a través de la Encuesta Nacional de uso del Tiempo 2002*. México: Instituto Nacional de las Mujeres
- RAN (2019). Estadística con perspectiva de género. En: <http://www.ran.gob.mx/ran/index.php/sistemas-de-consulta/estadistica-agraria/estadistica-con-perspectiva-de-genero>
- Ramírez, B. y López, L. (2015). Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo. México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Geografía, Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco.
- Radcliffe, A. (2015). *Dilemmas of difference: Indigenous Women and postcolonial development theory*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 400
- Randle, P. (1965). El tema del tiempo. Cambio y movimiento en el espacio geográfico. *Estudios Geográficos*, XXVI (98), 21-40.
- Rendon, S. (1947). La alimentación Tarasca. *Anales del Instituto de Antropología e Historia*, 6(2), 207-228. Recuperado de: <https://www.revistas.inah.gob.mx/index.php/anales/article/view/7018/0>

- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Colombia: Departamento de Estudios Culturales, Pontificia Universidad Javeriana.
- RedPAR (s/n). *Mujeres rurales en México. Estrategias para el sostenimiento de sus medios de vida*. México: Mauricio Soluciones.
- Rivera, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre la práctica de discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón
- Ricard, R. (2002). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rhode, F. (1946). Angahuan. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*. 4(14), 5-18.
- Roth, A. y Sosa, M. (2003). Tradiciones del Estado, usos y costumbres y desarrollo comunal: el caso del astillador de Angahuan, Michoacán. En: González, O. (Coord.). (2003). *Estudios Michoacanos X*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Instituto Michoacano de Cultura. Pp. 117-139.
- Rojas, M. (2008). Un perfil de los Comités de Desarrollo Comunitario (Codecos) en Michoacán, constituidos entre los años 2003 y 2007, *El cotidiano*, 151, 41-48
- Ramírez, A. (2016). *Conocimientos tradicionales: Etnobotánica de las mujeres en los huertos de la localidad de San José Rincón, Puebla, México*. Tesis de Maestría. Barcelona: Escola de Camins
- SAGARPA. (2018). Boletín mensual de la producción de aguacate. Recuperado de: https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/302238/Boletin_mensual_produccion_de_aguacate_enero_2018.pdf
- Sabaté, A., Rodríguez, J. y Díaz, M. (1995). *Mujeres, Espacio y Sociedad*. Madrid: Editorial Síntesis, S. A.
- Searle, J. (1980). *Actos del habla*. Madrid: Cátedra

- Sánchez, M., Miraña, P. y Duivenvoorn, J. (2007). Plantas suelos y paisajes: ordenamientos de la naturaleza por los indígenas de la Amazonía colimbiana. *Acta Amazónica*, 37(4), 567 – 582
- Santillán, V. (2018). La sociedad de los comuneros: procesos políticos y relaciones de poder en Cherán, Michoacán. *Tesis de Doctorado*. Colegio de México.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre el género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quimes.
- Seggiaro, L. (1969). *Medicina Indígena de América*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Sepulveda, M. (1982). Prácticas médicas entre los purhepechas prehispánicos. Morelia, Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Serrano, A. (2017, 06 de agosto). Aseguran laboratorio clandestino en Uruapan. *La Voz de Michoacán*. Recuperado de: <https://lavozdemichoacan.com.mx/seguridad/aseguran-laboratorio-clandestino-en-uruapan/>
- Sigaut, N. (Ed). (2011). *Pintura Virreynal en Michoacán Volumen I*. Zamora, Mich.: El Colegios de Michoacán.
- Silveira, M. (2013). Tiempo y espacio en geografía: dilemas y reflexiones. *Revista de geografía Norte Grande*.(54), 54: 9-29
- Soto, V. (1982). *Propuesta de un anteproyecto de educación p'urhépecha. Estudio comparativo de la educación confesional, oficial, familiar y comunitaria en Angahuan, Michoacán*. México: Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.
- Topete, H. (2011). Danza y parafernalia. Sentidos desvelados en la danza de de kurpitiecha en la meseta purépecha del occidente de México. *Diálogo Andino, Revista de Historia, Geografía y cultura Andina*, 38, 135-148

- Thompson, J. (1988). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Toledo, V. (2008). Metabolismos rurales: hacia una teoría económico-ecológica de la apropiación de la naturaleza. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 7, 1-26
- Toledo, V. (2009). ¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie? *Papeles*. 107. 27-38
- Toledo, V. y Barrera-Bassols, N. (2014). *Memoria biocultural. Importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria editorial Perspectivas agroecológicas.
- Torres, A. (2008). Mujeres esposas de migrantes y su participación en los espacios públicos. El caso de la comunidad indígena p'urhépecha de Angahuan, Michocán, México. *Tesis de maestría*. México: El Colegio de México
- Tuñón, E. (2003). Género y medio ambiente. México: ECOSUR-PyV Editores.
- Ulloa, A. (2019). Geografía de Género y Feminista en Colombia. En: Polo-Almeida, P., Carrión, A. y López-Sandoval, M. (2019). Debates actuales de la geografía latinoamericana: visiones desde el XVII Encuentro de Geógrafos de América Latina. Quito, Ecuador: Asociación Geográfica del Ecuador, Sección Nacional del Ecuador del Instituto Panamericano de Geografía e Historia
- Velásquez, P. (2000). *La hechicería en Charápan*. Morelia, Michoacá: Univerdidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Velázquez, J. y Lepe, L. (2013). Parankuecha, Diálogos y aprendizajes: las fogatas de Cherán como Praxis Educativa Comunitaria. *Internacional Journal of Multicultural Education* 15, 3, 61-75.
- Viqueira, J. (2002). La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos. En: *Encrucijadas Chiapanecas: economía, religión e identidades*. México: El Colegio de México.

- Warman, A. (2003). Los indios mexicanos en el umbral del milenio. México: Fondo de Cultura Económica
- West, R. (2018). *Geografía cultural de la moderna ara tarasca*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”.
- Wilson, C. (2008). Activity patterns in space and time: calculating representative Hagerstrand trajectories, *Transportation*, 35, 485-499
- Zarate, E. (2001). Los señores de utopía. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán.
- Zárate, E. (2009). La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo. En Lisbona, M. (2009). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México Contemporáneo*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Pp. 61-85
- Zolla, C. y Carrillo, A. (1998). Mujeres, saberes médicos e institucionalización. En: Figueroa, J. (1998). *La condición de la mujer en el espacio de salud*. México: El Colegio de México
- Zolla, C. (2005). La medicina tradicional indígena en el México actual. *Arqueología Mexicana*. 13(74), 62-65
- Zárate, E. (2017). La celebración de la infancia. El culto al niño Jesús en el área purhépecha. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán.

ANEXOS

Anexo 1 Formato de entrevista

GUÍA DE ENTREVISTA

DATOS GENERALES

Nombre: _____ Estado Civil: _____
Edad: _____ Escolaridad: _____

MEDICINA TRADICIONAL

1. ¿Sabe qué es la medicina tradicional? ¿La utiliza? ¿De qué manera?
2. Tipo de conocimiento [Hereditado, capacitación, experiencia]
3. Antes de nacer ¿alguien de su familia se curaba con plantas? O ¿sabía curar?
4. ¿Usa la medicina alopatrica? ¿En qué casos?

PLANTAS

5. ¿Qué plantas conoce para curar o aliviar algún procedimiento? [aromáticas, hongos, minerales, metales]
6. ¿qué plantas conoce que se usen en fiestas [bodas, fiesta patronal, día de muertos o Santo]?
7. ¿Dónde adquiere las plantas? [Cerro, milpa, patio] ¿Cómo se le muestra en p'urbépecta?, Otro.
8. ¿Me puede explicar cómo es un día cuando va a cortar plantas?
9. ¿Va sola? ¿La acompañan?, ¿quién la acompaña?
10. ¿Qué días va a cortar? ¿A qué hora?
11. ¿Pide permiso para cortar las plantas? ¿Me puede explicar cómo pide permiso?
12. Al momento de cortar ¿selecciona alguna parte de la planta?
13. ¿Sacude la planta? [Para dejar semillas]
14. ¿Conoce alguna planta que se tenga que cortar a cierta hora o en cierto lugar? ¿Cuál es?
15. ¿Qué plantas 'se dan' aquí en la comunidad, en el cerro?
16. ¿Qué plantas usa raras en las fiestas? ¿de dónde las trae?
17. ¿Hay alguna planta [animal, hongo, mineral, metal] que se relacione con algún Santo?
18. ¿Va a curar plantas al cerro? ¿En qué época? ¿Para qué?
19. ¿Qué plantas tiene en casa? ¿se ha conseguido en algún momento?
20. ¿Cómo se cura cada una de ellas? ¿Para qué usa cada una de ellas?
21. ¿Cómo se cura el mal de lugar donde los deus en p'urbépecta?
22. Tiene una manera de diferenciar las plantas?
23. ¿Hay algunas que no conoce y aprendió a usar? ¿cómo?

MÉDICAS/MÉDICOS TRADICIONALES

24. ¿Conoce alguna mujer u hombre que sea médico tradicional?
25. ¿Cómo se distinguen? ¿Hay especialidades?
26. ¿Qué enfermedades cura cada uno?
27. En el caso de una médica tradicional
28. ¿Cómo le llaman en p'urhépecha a la práctica que realiza?
29. ¿Cómo aprendió?
30. Me puede explicar cómo realiza su
31. ¿Qué padecimientos atiende?
32. Me puede explicar qué hace cuando alguien viene a que lo atienda.
33. ¿Se portase de alguna manera? ¿cómo? ¿qué cuidados tiene?
34. ¿Hay espacios especiales para curar?
35. ¿Hacia dónde puede curar la medicina tradicional?

Cambios

36. ¿Ha asistido a capacitaciones? ¿Desde cuándo?
37. ¿A dónde y a cómo ha ido?
38. Así como lo hace ahora ¿qué siempre lo ha hecho? ¿Qué ha cambiado?
39. ¿Con la tecnología identificó plantas que no conocía?
40. ¿Qué cosas nuevas le enseñó? ¿Qué cosas notó cuando que le ha ayudado mucho de las cosas que ha aprendido?
41. ¿Ha aprendido cosas nuevas aquí en la comunidad? ¿Qué cosas son esas?
42. Así como lo hace ahora ¿qué siempre le ha hecho?
43. ¿Qué ha cambiado? ¿Cómo le hace para identificar plantas que no conocía? ¿Qué cosas nuevas le enseñó? ¿Qué cosas notó cuando que le ha ayudado mucho de las cosas que ha aprendido?
44. ¿Ha aprendido cosas nuevas aquí en la comunidad? ¿Qué cosas son esas?

Productos

45. ¿Tiene algún producto? ¿Dónde aprendió a hacerlo?
46. ¿Los vende en la comunidad? ¿Los vende fuera de la comunidad?
47. ¿Le da dinero? ¿Es rentable?

Anexo 2 Cartel de divulgación del Primer Encuentro de Mujeres y Medicina Tradicional en Angahuan, Michoacán. 2020

1er
Encuentro de **Mujeres**

Medicina
Tradicional

Saberes y
creencias sobre
la curación

Salón de usos múltiples de la clínica
 Vicente Guerrero #7
Barrio de San Juan
Informes: tsinajpiricha@gmail.com

17 y 18 de Marzo de 2020
Angahuan, Mich.

Anexo 3 Tabla de festividades registradas durante trabajo de campo de octubre de 2019 a Marzo de 2020

#	Fecha	Festividad o práctica religiosa	Plantas asociada
1	26 de octubre	Boda	<ul style="list-style-type: none"> • Nurhiteni (té de monte).
2	2 de Noviembre	K'ejtsitakua (ofrenda /día de muertos)	<ul style="list-style-type: none"> • Tiringuinititsiki (cempasúchil). • Janikuak'umanchikua (lluvia en la casa/ tabardillo).
3	8 de noviembre	Peregrinación: Virgen del Rosario	<ul style="list-style-type: none"> • Jurhitiachini (de dos tipos: rosa y amarilla).
4	12 de diciembre	Día de la virgen de Guadalupe	<ul style="list-style-type: none"> • Nurhiteni (té de monte). • Melonesitsitsiki (flor de melón). • P'enskua ('que brota'). • Urhikua (cedro). • Zacate de piedra • Cardo Santo • Cinco llagas • Asisioni (árnica)
5	25 de diciembre	Navidad	<ul style="list-style-type: none"> • Melonesitsitsiki (flor de melón). • Zacate de piedra • P'enskua ('que brota') • Nurhiteni (té de monte) • Piñas de pino • Kitsini • Musgo gris • Mirto rojo
6	6 de enero	Nacimientos del Niño Dios Levantamientos <i>Danza de los K'urpites</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Nurhiteni (té de monte). • Melonesi tsitiki (flor de melón). • Kitsini • Piñas de pino
7	2 de febrero	Día de la Candelaria Bendición de las semillas	<ul style="list-style-type: none"> • Maíz (tsipambiti-amarillo-, uarhuti – morado-). • 'Frijol grande'.
8	9 de febrero	<i>Ambonantskua</i> Ritual de limpieza del ojo de agua	No hay registro de plantas asociadas.
9	25 de febrero	<i>Ch'anaskua</i> Carnaval	No hay registro de plantas asociadas. <ul style="list-style-type: none"> • Tikatsi kuatsikua(zapote negro)
10	22 de febrero	Misa en la ermita de la virgen de la Esperanza	<ul style="list-style-type: none"> • Nurhiteni (té de monte). • P'enskua ('que brota').
11	6 de marzo	<i>Uanopikua Kuaresima</i> Primera Procesión de Semana Santa a cargo de la cuaresma.	<ul style="list-style-type: none"> • Panales de avispas • Flores rojas (de cualquier tipo) • Flores moradas (de cualquier tipo)
12	19 de marzo	Día de San José	No se registran plantas asociadas.

Anexo 4 Registro de especies vegetales en Angahuan, Michoacán.

Número	Nombre común	Nombre P'urhépecha	Nombre científico	Familia	Usos
1	Alacle/malvilla	Uinari	<i>Sida rhombifolia</i> L.	Malvaceae	Medicinal
2	Verbena	Uichu kuatsirakua	<i>Verbena carolina</i> L.	Verbenaceae	Medicinal
3	Toloache	Toru esíkua	<i>Datura stramonium</i> L.	Solanaceae	Medicinal
4	Sábila	Sabilé	<i>Aloe barbadensis</i> Mill.	Asphodelaceae	Medicinal
5	Quelite	Xakuá	<i>Chenopodium berlandieri</i>	Chenopodiaceae	Alimenticio
6	Nopal	Paré	<i>Opuntia</i> sp.	Cactaceae	Medicinal
7	Mirto	Tarhepini tsitsiki	<i>Salvia microphylla</i> H.B.K	Labiatae/Lamiaceae	Medicinal
8	Gobernadora	Siupartar	<i>Montanoa tormentosa</i>	Asteraceae	Medicinal
9	Mirasol	Jurhiti anchini	<i>Cosmos bipinnatus</i>	Asteraceae	Medicinal
10	Ruda	Akuitsi uarhiakua	<i>Ruta graveolens</i> L.	Rutaceae	Medicinal
11	Prodigiosa	Kamei	<i>Artemisa absinthium</i> L.	Asteraceae	Medicinal
12	Flor de melones	Melonesi tsitsiki	<i>Rumfordia floribunda</i> var. <i>floribunda</i> *	Asteraceae	Medicinal, ritual, ornamental
13	Árnica	Asisioni	<i>Heteroteca inuloides</i> Cass	Asteraceae	Medicinal
14	Anís	Putsuti	<i>Tagetes micrantha</i>	Asteraceae	Medicinal y alimenticio
15	Siempreviva	Tsirápikua	<i>Sedum prealtum</i> A.DC	Crassulaceae	Medicinal
16	Pescadito	Kurucha arhimbikua	<i>Achillea millefolium</i> *	Asteraceae	Medicinal
17	Epazote	Kuatsitsi kamata anapu	<i>Dysphania ambrosioides</i>	Amaranthaceae	Medicinal y alimenticio
18	Cola de caballo	Kuture	<i>Equisetum hyemale</i> var. <i>Affine</i>	Equisetaceae	Medicinal
19	Jara	Toksini	<i>Senecio salignus</i> DC.	Asteraceae	Medicinal
20	Menta	Pulé	<i>Mentha spicata</i> L.	Lamiaceae	Medicinal
21	Hierba buena	Kuatsitsi atapakua anapu	<i>Mentha spicata</i> L.	Lamiaceae	Medicinal
22	Bretórica o sonaja	Cham cham atakua	<i>Lepechnia caulescens</i>	Lamiaceae	Medicinal

Número	Nombre común	Nombre P'urhépecha	Nombre científico	Familia	Usos
23	Marubio	Sipiati urhapiti	<i>Marrubium vulgare</i> L.	<i>Lamiaceae</i>	Medicinal
24	Cenicilla	Xarhakata arhimbikua	<i>Helianthemum glomeratum</i>	<i>Cistaceae</i>	Medicinal
25	Hierba de cáncer	Ierba de kansí	<i>Cuphea aequipetala</i> Cav.	<i>Lythraceae</i>	Medicinal
26	Flor de pera	Perasí tsitsiki	<i>Lopezia racemosa</i>	<i>Onagraceae</i>	Medicinal
27	Hierba del sapo	Tiamu tsitsiki	<i>Eryngium heterophyllum</i>	<i>Apiaceae</i>	Medicinal
28	Chicalote	Xaté	<i>Argemone mexicana</i> L.	<i>Papaveraceae</i>	Medicinal
29	Té de monte	Nurhiteni	<i>Satureja macrostema</i>	<i>Lamiaceae</i>	Medicinal, ornamental y ritual
30	Pelos de elote	Jauitakua	<i>Zea mays</i>	<i>Poaceae</i>	Medicinal y alimenticio
31	Hoja de Chayote	Sukuri apupuri	<i>Sechium edule</i>	<i>Cucurbitaceae</i>	Medicinal
32	Tabardillo	Janikua k'umanchikua	<i>Piqueria trinervia</i> Cav.	<i>Asteraceae</i>	Medicinal, ornamental y ritual
33	Gordolobo	Xanú xanusí	<i>Gnaphalium viscosum</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal
34	Chicalote de árbol	Iauambo	<i>Bocconia arborea</i>	<i>Papaveraceae</i>	Medicinal
35	Hierba mora	Síkuisí	<i>Solanum nigrescens</i>	<i>Solanaceae</i>	Medicinal
36	Campana terciopelo	P'enskua	<i>Salvia iodantha</i> *	<i>Lamiaceae</i>	Ornamental
37	Jaboncillo	Komeiamo	<i>Phytolacca americana</i>	<i>Phytolacceae</i>	Medicinal
38	Magüey	Akamba	<i>Agave cupreata</i>	<i>Asparagaceae</i>	Medicinal y alimenticio
39	Ortiga	Aparhikua	<i>Urtica dioica</i> L.	<i>Urticaceae</i>	Medicinal
40	Cardo santo	Síkuiiri aparhiku	<i>Cisium anartiolepis</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal
41	Pie de león	Puki jantsiri	<i>Geranium seemanii</i> Peyr	<i>Geraniaceae</i>	Medicinal
42	Tejocote	Karasí	<i>Crataegus mexicana</i>	<i>Rosaceae</i>	Medicinal y alimenticio
43	Col	Xakuá	<i>Brassica Oleraceae</i>	<i>Brassicaceae</i>	Medicinal y alimenticio
44	Aguacate	Kupanda	<i>Persea americana</i>	<i>Lauraceae</i>	Medicinal y alimenticio
45	Guayaba	Enandi	<i>Psidium guajava</i> L.	<i>Myrtaceae</i>	Medicinal y alimenticio
46	Ajo	Ajosí	<i>Allium sativum</i>	<i>Amaryllidaceae</i>	Medicinal y alimenticio

Número	Nombre común	Nombre P'urhépecha	Nombre científico	Familia	Usos
47	Cáscara de tomate	Toma	<i>Physalis coztomatl</i>	<i>Solanaceae</i>	Medicinal
48	Sayolisco	Jurhita patakua	<i>Buddleja parviflora*</i>	<i>Scrophulariaceae</i>	Medicinal
49		Kamemu	<i>Solanum sp*</i>	<i>Solanaceae</i>	Medicinal
50	Tlatocopetate	Kitsini	<i>Coriaria ruscifolia</i>	<i>Coriariaceae</i>	Ornamental
51	Cempasúchil	Tiringuini tsitsiki	<i>Tagetes erecta</i>	<i>Asteraceae</i>	Ornamental y ritual
52	Zapote negro	T'ikatsi kuatsikua	<i>Diospyros nigra</i>	<i>Ebenaceae</i>	Ornamental y ritual
53	Dalia	Uarasí tsitsiki	<i>Dahlia rudis</i>	<i>Asteraceae</i>	Ornamental
54	Zapotillo	Sipiuaati	<i>Cestrum thyrsoideum*</i>	<i>Solanaceae</i>	Medicinal
55	Capulín	Xéngua	<i>Prunus serotina</i>	<i>Rosaceae</i>	Medicinal y alimenticio
56	Espinosilla	-	<i>Loeselia mexicana</i>	<i>Polemoniaceae</i>	Medicinal y ornamental
57	Manto de virgen	-	<i>Ipomoea violacea</i>	<i>Convolvulaceae</i>	Medicinal
58	Hierba de pollo	-	<i>Commelina tuberosa</i>	<i>Commelinaceae</i>	Medicinal
59	Altamisa	-	<i>Tanacetum parthenium L.</i>	<i>Compositae</i>	Medicinal
60	Manto de virgen	-	<i>Ipomoea violacea</i>	<i>Convolvulaceae</i>	Medicinal
61	Escoba	-	<i>Baccharis heterophylla*</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal
62	Hierba del pollo	-	<i>Commelina tuberosa</i>	<i>Commelinaceae</i>	Medicinal
63	Moradilla	-	<i>Commelina coelestis Willd.</i>	<i>Apiaceae</i>	Medicinal
64	Toronjil	-	<i>Agastache mexicana</i>	<i>Lamiaceae</i>	Medicinal
65	Diente de león	-	<i>Taraxacum officinale</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal y alimenticio
66	Lentejita	-	<i>Lepidium virginicum L.</i>	<i>Cruciferae</i>	Medicinal
67	Cinco llagas	-	<i>Tagetes lunulata</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal
68	Hierba de mula	-	<i>Stevia lucida</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal
69	Aceitilla	-	<i>Bidens Pilosa</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal
70	Muicle	-	<i>Justicia spicigera</i>	<i>Acanthaceae</i>	Medicinal

Número	Nombre común	Nombre P'urhépecha	Nombre científico	Familia	Usos
71	Malva de campo	-	<i>Malva sylvestris</i>	<i>Malvaceae</i>	Medicinal
72	Bolsa de pastor	-	<i>Capsella bursa-pastoris</i>	<i>Brassicaceae</i>	Medicinal
73	Camelina	-	<i>Bougainvillea spectabilis</i>	<i>Nyctaginaceae</i>	Medicinal
74	Chía	-	<i>Salvia hispanica</i>	<i>Lamiaceae</i>	Medicinal y alimenticio
75	Sauco	-	<i>Capsella bursa-pastoris</i>	<i>Brassicaceae</i>	Medicinal
76	Salvia de bolita	-	<i>Bhuddleja perfoliata</i>	<i>Scrophulariaceae</i>	Medicinal
77	Flor de manita	-	<i>Chiranthodendron pentadactylon</i>	<i>Malveceae</i>	Medicinal
78	Escobilla	-	<i>Heimia salicifolia</i>	<i>Lythraceae</i>	Medicinal
79	Altamisa	-	<i>Ambrocia artemissifolia</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal
80	Romero	-	<i>Salvia rosmarius</i>	<i>Lamiaceae</i>	Medicinal
81	Marihuana	-	<i>Cannabis</i>	<i>Cannabaceae</i>	Medicinal
82	Palo de víbora	-	<i>Tabernaemontana catharinensis</i>	<i>Apocynaceae</i>	Medicinal
83	Ala de diablo	-	<i>Kalanchoe daigremontiana</i>	<i>Crassulaceae</i>	Medicinal
84	Manzanilla	-	<i>Matricaria chamomilla</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal
85	Punta de chayote	-	<i>Sechium edule</i>	<i>Cucurbitaceae</i>	Medicinal
86	Geranio	-	<i>Pelargonium hortorum</i>	<i>Geraniaceae</i>	Medicinal
87	Vaporub	-	<i>Plectranthus hadiensis</i>	<i>Lamiaceae</i>	Medicinal
88	Muicle	-	<i>Justicia spicigera</i>	<i>Acanthaceae</i>	Medicinal
89	Llantén	-	<i>Plantago major L.</i>	<i>Plantaginaceae</i>	Medicinal
90	Borraja	-	<i>Botago officinalis</i>	<i>Boraginaceae</i>	Medicinal
91	Cedrón	-	<i>Aloysia triphylla</i>	<i>Verbenaceae</i>	Medicinal
92	Mala madre	-	<i>Chlorophytum comosum</i>	<i>Asparagaceae</i>	Medicinal
93	Cola de ratón	-	<i>Sporobolus indicus</i>	<i>Poaceae</i>	Medicinal
94	Damiana	-	<i>Turnea diffusa</i>	<i>Passifloraceae</i>	Medicinal

Número	Nombre común	Nombre P'urhépecha	Nombre científico	Familia	Usos
95	Estafiate	-	<i>Artemisa ludoviciana</i>	<i>Asteraceae</i>	Medicinal
96	Hierba del golpe	-	<i>Oenothera rosea</i>	<i>Onagraceae</i>	Medicinal
97	Valeriana	-	<i>Valeriana edulis subsp. procera</i>	<i>Cafripoliaceae</i>	Medicinal
98	Alache o violeta	-	<i>Anoda cristana</i>	<i>Malvaceae</i>	Medicinal
99	Ala de ángel	-	<i>Begonia gracilis</i>	<i>Begoniaceae</i>	Medicinal
100	Orégano	-	<i>Origanum vulgare L.</i>	<i>Urticaceae</i>	Medicinal y alimenticio
101	Paciflora	-	<i>Passiflora edulis Sims.</i>	<i>Lamiaceae</i>	Medicinal

*La identificación del nombre científico de esta especie fue realizada por la M.C. Guadalupe Cornejo Tenorio, Técnica Académica del Instituto en Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

El resto de las especies se identificaron con el apoyo de manuales de especies medicinales, el herbario virtual y la plataforma Enciclo Vida de la Comisión Nacional para el Conocimiento y uso de la Biodiversidad (CONABIO): <https://enciclovida.mx/>

Nota. Es necesario hacer una segunda revisión por una persona experta en el tema.