



# TERRITORIO Y PRÁCTICAS POLÍTICAS

Octavio Augusto Montes Vega  
Editor

El Colegio de Michoacán

# TERRITORIO Y PRÁCTICAS POLÍTICAS

Octavio Augusto Montes Vega  
Editor



El Colegio de Michoacán

## ÍNDICE

Presentación	
Territorio y prácticas políticas <i>Octavio A. Montes Vega</i>	9
Introducción	
Espacio, territorio y territorialidades. Una perspectiva social y un enfoque crítico <i>Octavio A. Montes Vega</i>	15
La disputa por un terreno exclusivo en Zapopan, Jalisco <i>Dante Guillermo Celis Galindo</i>	37
Territorio y etnicidad. El caso de la comunidad mixteca asentada en la colonia Héctor Caballero Escamilla, Juárez, Nuevo León <i>Diana P. García Tello</i>	67
La disputa por el espacio y el territorio en la Huasteca hidalguense. Interfases de interacción social y neoliberalismo <i>Jorge Dolores Bautista</i>	89
La producción territorial del cooperativismo en Tacámbaro, 1920-2012 <i>Angel Lueza Ruíz</i>	113
Procesos históricos de configuración y transformación de la Amazonia norte de Ecuador. Movimientos sociales, trasnacionales petroleras y Estado <i>Verónica Rodríguez Gualotuña</i>	149
Moravia. Territorio, gobernanza y actores sociales en el proceso socio-espacial de un barrio de Medellín, Colombia <i>Fernando Escobar Neira</i>	175

Territorios imaginados. Territorios de poder <i>José Eduardo Zárate Hernández</i>	205
Pago por servicios ambientales, instrumento para la gestión territorial y conservación ambiental <i>Ángeles Alberto-Villavicencio</i>	225
Índice onomástico	249
Índice toponímico	255

# TERRITORIOS IMAGINADOS

## TERRITORIOS DE PODER<sup>1</sup>

José Eduardo Zárate Hernández

En sus mil alvéolos, el espacio conserva tiempo  
comprimido. El espacio sirve para eso.  
G. Bachelard, 2009 [1957]: 38

### LA ETNOGRAFÍA DEL ESPACIO. DESCRIPCIÓN Y COMPRENSIÓN DE LA ORGANIZACIÓN SOCIAL DEL ESPACIO

Cuando observamos un paisaje agreste, no transformado radicalmente por la acción humana, encontramos particularidades o diferencias que a través del uso de ciertas categorías “reconocemos” y clasificamos. De esta manera le imprimimos también un orden, lo convertimos en una realidad o, en términos del lenguaje del neoliberalismo, le asignamos “un potencial”. Se trata de una labor que realizan los grupos de cazadores y recolectores cotidianamente y que ha quedado plasmada en innumerables petrograbados, así como en las mitologías de muchos grupos indígenas. Por otra parte, cuando como antropólogos realizamos la etnografía de cualquier lugar ocupado por un grupo humano, lo primero que enfrentamos es el espacio organizado y jerarquizado según ciertos preceptos, principios o valores propios de la cultura que lo habita. La rigidez en estos ordenamientos puede dar lugar a confrontaciones entre grupos sociales y a la conformación de una zona de conflicto, como la comunidad de Cherán y su vecindad a mediados del año 2011, en este caso es fácil percatarse del establecimiento (arbitrario) de límites y trincheras (truncos atravesados en la carretera), espacios de confrontación (hombres armados en los accesos a la comunidad), lugares de concertación (la plaza, las oficinas públicas) y el despliegue de toda una serie de mecanismos y estrategias de ocupación del espacio considerado “primordial” en el sentido de que se vuelve parte de la identidad de los mismos actores. Entonces nuestra actividad se concentra en comprender la lógica según la cual se ha organizado este espacio, así como los momentos históricos en que cada aspecto

1. Algunas de las ideas aquí planteadas son resultado del diálogo académico que en los últimos años he mantenido con Nubia Cortés y Kris Gómez, dos distinguidas alumnas del programa de Doctorado en Antropología Social de El Colegio de Michoacán.

particular fue construido o delimitado. Durante las confrontaciones y conflictos como los que se han vivido en el territorio nacional desde hace dos siglos (como las luchas agrarias) el espacio se vive más intensamente y, por así decirlo, se redimensiona fundiendo la experiencia de vida con una causa común y un objetivo inmediato.

Se trata de diversas maneras (que por supuesto no agotan todas las posibilidades de espacios en que trabaja un etnógrafo) de leer los efectos que producen en un espacio determinado los procesos de significación, orden y jerarquización. Es decir, de apropiación y dotación de sentido del espacio físico. Cuando tratamos con lugares particulares, sean localidades, regiones, territorios que tienen un nombre y son ampliamente reconocidos, nos enfrentamos a espacios moldeados por la acción humana, resultado de la realización de proyectos y acciones, imaginarios en pugna, procesos de carácter estructural confrontados y negociados, diferentes escalas y experiencias de vida, sensaciones y recuerdos (como lo señala G. Bachelard). Lo local o lo regional (que son las escalas en que trabajamos los etnógrafos) serían sitios que condensan gran cantidad de experiencias y acciones que van desde las meramente personales a las colectivas, pasando por las familiares o de asociaciones voluntarias (y llegando hasta las condicionantes de carácter estructural que impone, por ejemplo, el capitalismo global y que en cada lugar son replicadas, confrontadas, rechazadas o negociadas de múltiples maneras).

Desde la perspectiva antropológica, lo que vemos o leemos son procesos de espacialización de relaciones sociales.<sup>2</sup> Son la configuración y la reconfiguración de estos espacios, producto de la transformación de las relaciones sociales, lo que resulta importante comprender y no sólo (o únicamente) cómo ciertos procesos macroestructurales como el advenimiento del capitalismo global transforman los espacios locales o cómo culturas particulares se adaptan o se apropian de espacios particulares. Los sitios con gran profundidad histórica, como pueden ser algunas comunidades indígenas, muestran –al igual que algunas urbes contemporáneas (como la ciudad de México, según nos lo indican Duhau y Giglia)– una amalgama de diversos proyectos económicos, sociales y políticos que han aparecido en diferentes épocas históricas y que moldean a la vez que son modelados por las subjetividades presentes.

Está claro que la manera en que observamos y representamos cualquier espacio, sea un simple paisaje, sea una casa habitación, depende de las categorías que utilicemos o del punto en que nos ubiquemos o estemos observando. Como señaló Panofsky (2010 [1927]) con relación a las representaciones iconográficas, la perspectiva no es una forma que se derive de la matemática o de la geometría, sino una forma simbólica definida por los valores particulares de una época, una escuela o un artista en particular. En términos sociales, la adopción de una perspectiva particular para representar cierto espacio o representar en cierto espacio los ideales (y proyectos) e imaginarios de una sociedad estará definida por la voluntad de los actores, es decir por su capacidad para (imponer o) definir el orden que deben guardar los distintos

2. Sabemos de antemano que la antropología social no estudia lugares sino en lugares. El objeto de la antropología contemporánea son básicamente procesos sociales, que van desde la conformación misma de las sociedades, hasta su transformación paulatina o radical, lo que también se ha denominado “cambio social”.

componentes del espacio físico. En este sentido, tanto las representaciones que hace una sociedad de sí misma, como las representaciones que nos hacemos los etnógrafos del espacio que percibimos, se definirán por nuestros particulares esquemas simbólicos y de conocimiento. El hecho de que lleguemos a considerar un espacio como algo ajeno o que ha permanecido intocado, no significa que no pueda ser apropiado por diferentes actores a través de las categorías del lenguaje que se usan para nombrarlo, definir sus particularidades y, por consiguiente, su “utilidad”, “inutilidad” o “potencial” —en relación con los proyectos de dominio sobre la naturaleza—. Sobre la importancia del lenguaje, Ch. Taylor ha dicho: “El espacio común está construido por los hablantes que aúnan sus perspectivas y deben permanecer hasta el final, al menos tácitamente, conscientes de ellos. Palabras ... como ‘yo’, ‘tu’, ‘aquí’, ‘allá’ desempeñan un papel crucial para inaugurar y mantener el espacio común” (1996: 546).

En este universo de acciones y relaciones, son la capacidad y la voluntad de ciertos actores por imponer un orden (o en otras palabras una hegemonía o proyecto hegemónico) mediante el establecimiento de relaciones de dominación con el medio ambiente y entre sujetos sociales, lo que define la particularidad de un espacio cualquiera. La condensación de los distintos tipos de relaciones sociales establecidas a través del tiempo se manifiesta en una configuración espacial particular, que sería lo equivalente a una territorialidad.

#### TERRITORIALIDAD, AUTONOMÍA Y RITUAL

Cuando se habla de cómo se percibe culturalmente la naturaleza, inevitablemente nos remitimos a las mitologías y los rituales de un grupo (Broda y Báez-Jorge 2001). Por lo mismo, ha sido el espacio ritual (o espacio del ritual) un ámbito privilegiado para mostrar los procesos de significación y apropiación simbólica de un territorio particular. Al ser contenedores de símbolos sagrados (objetos, prácticas, invocaciones, actos), su dimensión utilitaria queda comprendida dentro del universo simbólico de los mismos sujetos y, por consiguiente, de sus marcos cognitivos. Las peregrinaciones, procesiones y cualquier celebración ritual, tienen claramente señalados los lugares y sitios en que se deben realizar. A su vez, la sociedad particular (o el grupo social particular) al celebrar de manera reiterativa a tal o cual santo, imagen o sitio sagrado, confirma el significado intemporal e inmaterial del territorio y su filiación a los valores que ahí están representados.

Diversas investigaciones etnográficas han mostrado que el sistema ritual de fiestas y cargos religiosos y civiles, permite a las comunidades locales apropiarse simbólicamente de su territorio o reafirmar su pertenencia a ese espacio geográfico. Los símbolos rituales funcionan como elementos que orientan la acción y que provocan en la gente sentimientos que permiten que se establezcan relaciones particulares hacia dentro y hacia fuera del grupo. Esta intersubjetividad reafirma la existencia de una línea continua con el pasado, construida mediante el imaginario religioso y reproducida a través de la representación puntual de los rituales y el

mantenimiento de las jerarquías locales. Las territorialidades rituales descansan en la relación que desde una cosmovisión particular se establece entre las representaciones simbólicas de unidad, prestigio y poder (o en términos etnográficos de comunidad, autoridad y jerarquía).

Un ejemplo de ello, según Uzeta (2004), se aprecia en la mitología otomí de la sierra Gorda de Guanajuato y Querétaro donde la cruz tiene un lugar especial porque representa un complejo entramado de relaciones espaciales, jerárquicas, de género y del cuerpo humano. La tierra y el agua, dos componentes del espacio físico, son elementos sexuados y que además permiten la reproducción material de la comunidad. Ambos elementos también muy presentes en las mitologías y representaciones de los grupos de cazadores y recolectores y de las primeras sociedades agrícolas. En la renovación ritual que se hace anualmente de esta mitología, se reproduce la relación cosmogónica que existe entre los cerros en los que se origina un género, los sitios donde nace el agua y la presencia de vírgenes y santos. Como en gran parte de los grupos mesoamericanos, la cosmovisión cristiana o católica se sobrepuso y se interpretó de acuerdo con la cosmovisión otomí de raigambre prehispánica, que a su vez es interpretada y renovada mediante el ritual.

En este complejo de símbolos, el territorio guarda una disposición ambivalente o multisignificante similar a la que mantienen los santos. La gran peregrinación anual de la Santa Cruz del cerro El Pinal del Zamorano a los poblados de la Congregación de Cieneguillas, nos dice Uzeta, posibilita también la articulación de las localidades y los ranchos otomíes en un sistema de intercambios simbólicos. Al igual que sucede con otros grupos mesoamericanos, los símbolos clave de este ritual (cruces, santos y relieves geográficos) constituyen los puntos “fijos” de sus prácticas y los referentes que dan sentido a los sitios sagrados, a la jerarquía de género y a las conductas ideales que deben tener hombres y mujeres. Los cerros, así como las cuevas, han tenido en esta representación un papel definitivo, al igual que lo señala Carmagnani (1988) para la cosmovisión zapoteca y Broda y Baez-Jorge (*ibidem*) para el resto de mesoamérica. Están asociados a las cruces, a ciertos cultos y, por consiguiente, a las formas de orientación en un espacio físico. Dado que los procesos mismos de ocupación de un territorio por éste y otros grupos mesoamericanos tienen una profundidad histórica milenaria es claro que los símbolos, creencias y prácticas propias que impuso el catolicismo se han ido sobreponiendo y amalgamando con elementos de distintos esquemas y sistemas de valores que provienen de diferentes épocas. Incluso, como lo señala el mismo Uzeta, para cualquier otomí de esta región, “la identificación con el modelo social inscrito en la geografía y consensuado mediante acciones rituales es lo que le permite asumirse como parte de un todo más amplio: [en este caso] la congregación con derechos políticos y expectativas propias” (Uzeta, *ibidem*: 185).

La jerarquía local adquiere pleno significado si se ve a través de los elementos cognitivos que nos proporciona la cosmovisión otomí y que se renueva y reinventa mediante el ciclo ritual. En este sentido, resulta significativo el largo proceso histórico que va de la ocupación de los espacios físicos de los otomíes desde la época prehispánica, la retención y la redefinición del



territorio durante la colonia y el México independiente hasta la actualidad. La reconfiguración del espacio regional promovida por las instituciones nacionales, como fueron la reforma agraria, la escuela pública o la introducción de modernas vías de comunicación —lo que algunos autores han denominado “revolución cultural”, en el sentido de que los proyectos de Estado se confrontan con antiguas tradiciones locales—, fue reasimilada por la lógica otomí como parte de su cultura original.

Aunque no siempre se levanten barricadas, el denso entretejido que en las comunidades indígenas se ha construido históricamente entre marcos morales, sistemas rituales y apropiación de un territorio (con todo lo que implica en cuanto a significación, uso, señalamiento, etc.), ha servido para fundamentar tanto los reclamos de autonomía como la continua defensa que han tenido que hacer de sus territorio (o lo que consideran su espacio vital) frente a los distintos agentes externos que han pretendido apropiárselo. Esto queda claro en los trabajos ya citados, como también en los de Celestino (2004) y Gledhill (2004), entre otros autores, desde ambos se refieren a comunidades nahuas, una en el estado de Guerrero y la otra en la costa michoacana.

Celestino estudia la comunidad nahua de San Juan Tetelcingo ubicada en el alto Balsas y que desde hace décadas ha estado amenazada con la construcción de una gran presa en su territorio, que implicaría necesariamente su desplazamiento. Para el autor, “el ritual agrícola, como parte de la jerarquía de cargos, es el factor más importante para la cohesión social y la identidad de los nahuas a nivel local y regional, en su relación con la sociedad mexicana dominante. La jerarquía de cargos es el eje central de la organización social en la comunidad, en su carácter cívico-religioso, y sin él, el ritual agrícola no puede organizarse ni desarrollarse” (*op. cit.*: 21). De ahí que muestre en su etnografía, cómo toda una serie de prácticas que están asociadas al ritual, como peregrinaciones a los cerros, en particular a las cruces y los altares que en ellos se encuentran y que rodean la comunidad, les permite reafirmar su propiedad a la vez que pertenencia a este sitio en particular, así como su cohesión social, necesaria para enfrentar las amenazas externas y su autonomía ante al Estado mexicano. “Uno de los principales actos de ‘sacrificio’ del ritual agrícola, es el *yalo tepetl* ‘la subida al cerro’. El sacrificio consiste en caminar por grandes veredas y escalar cerros empinados de entre 1 400 y 1 800 metros de altura, bajo una temperatura, en el mes de mayo, de 35 a 40 grados y, en septiembre, de 20 a 25 grados unas veces a pie y otras en bestias de carga” (p. 169). Éste sería un ejemplo de cómo se reafirma la apropiación simbólica del espacio al que también se pertenece y su relativa autonomía con respecto a los proyectos del Estado nacional.

Gledhill, por su parte, en su etnografía histórica de la comunidad nahua de Ostula en el municipio de Aquila, Michoacán, muestra una comunidad que desde hace siglos ha estado acosada por diferentes agentes externos que han buscado apropiarse de su territorio. El trabajo de Gledhill abarca una revisión documental de 400 años en los que aparecen los distintos pleitos que la comunidad ha mantenido con agentes externos para conservar su territorio. De ahí que la comunidad haya hecho de la defensa de su espacio y su autonomía *de facto*,

su preocupación fundamental, el eje de su organización social y en torno a lo cual giran las diferentes decisiones estratégicas que a lo largo de su historia ha tomado. Entre otras, castellanizarse para contar con herramientas para defenderse mejor de los agentes externos, mantener formalmente una división entre los sistemas de cargos civiles y religiosos, aunque conservar un rígido control de cada uno de ellos mediante la asamblea comunal impidiendo la injerencia externa, tanto de las autoridades religiosas, como de los agentes del Estado mexicano. Estos dos sistemas sólo se unen en determinados momentos del calendario ritual, sobre todo para sancionar a nuevas autoridades (sean religiosas o civiles) que tienen la responsabilidad de resguardar símbolos religiosos (como santos) o el orden y la cohesión interna necesarios para la defensa de su territorio. En Ostula, la celebración ritual más importante es la Semana Santa, pero a diferencia de otros lugares (como Iztapalapa), ahí no tiene que ver con los emblemas católicos. Los romanos, nos dice Gledhill, no son romanos sino los protectores del ataúd, y su carga sagrada y lo que importa realmente en esta representación de traición, sacrificio y redención es que los indígenas se representan a sí mismos al lado de los cristianos fieles. A diferencia de como sucede en San Juan Tetelcingo, el sistema religioso de Ostula, no es para nada cerrado sino, por el contrario, está diseñado de tal manera que al igual que la comunidad, continuamente está aceptando ciertas modificaciones cuyo objetivo es el de no caer en desuso y mantener su cohesión social, sobre todo para defender su territorio de la amenaza de los ganaderos mestizos y ahora de narcotraficantes.

En estos casos, la relación con el espacio físico (o con el medio ambiente) es compleja; existe una apropiación real del espacio que habitan a la vez que se es parte de éste mismo y que se reconoce la preeminencia de las deidades que serían, asimismo, dueñas del todo y reguladoras de la relación entre el hombre y la naturaleza. Diferentes proyectos históricos de ocupación del espacio se resignifican en las mitologías mesoamericanas (López Austin 2001) y se manifiestan por medio de las prácticas rituales, de alguna manera se nos presentan sintetizados en los marcos morales a que apelan los actores locales y que son los que definen los contenidos de las identidades o la ubicación de un sujeto en un espacio determinado según lo propone Ch. Taylor (*ibidem*). En lo que sigue presentaremos dos ejemplos etnográficos que nos muestran otras maneras de entretener los ideales, imaginarios y relaciones de dominación con formas de organización territorial particulares.

#### LA JERARQUÍA IGUALITARIA O UNA ORGANIZACIÓN JERÁRQUICA HORIZONTAL

El vocablo utopía se refiere a un no lugar o a un sitio inexistente en el que toda la vida social está organizada y marcha a la perfección. Desde cierto punto de vista se considera que cuando se trata de llevar a la práctica las ideas utópicas se llega necesariamente al extremo del autoritarismo y la violencia con tal de lograr el ideal. Desde otro punto de vista, la utopía representa la esperanza y la posibilidad de construir una sociedad que pueda reproducirse de manera

armónica y ordenada. Con todo, es claro que en la realidad todas las sociedades están atravesadas por profundos procesos de diferenciación de carácter conflictivo que trastocan los ideales e imaginarios de cualquier orden social.

Por consiguiente, resulta cuando menos paradójico que exista un lugar que después de 400 años de fundado conforme las propuestas de una sociedad utópica, siga reproduciéndose como sociedad, más o menos igualitaria. Éste sería el caso de Santa Fe de la Laguna, Michoacán, en la cuenca lacustre de Pátzcuaro que fue fundada por Vasco de Quiroga en el siglo XVI. Tanto en sus ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fe, como en su testamento, Quiroga dejó explícitos, aunque en términos muy generales, los principios que debían normar la vida social de estos lugares. Ahí señala desde el tamaño de las familias hasta los medios materiales de que debían ser dotadas, así como las actividades a que debían dedicarse y el carácter comunal de su propiedad. Como lo señaló Silvio Zavala,

Quiroga estableció en sus pueblos de Santa Fe la comunidad de bienes; la integración de las familias por grupos de varios casados; los turnos entre la población urbana y la rural; el trabajo de las mujeres; la jornada de seis horas; la distribución liberal de los frutos del esfuerzo común conforme a las necesidades de los vecinos; el abandono del lujo y de los oficios que no fueran útiles; y la magistratura familiar y electiva (Zavala 1982: 25-26).

Por supuesto que estas reglas tan generales se han traducido en la práctica y a lo largo de la historia en distintos arreglos sociales. En la actualidad, Santa Fe de la Laguna es una comunidad que muestra sus calles limpias y su parte central muy ordenada con fachadas y soportales remozados. La mayor parte de su población se ocupa en la alfarería, actividad que desarrollan en sus mismas casas habitación, y en el comercio, por lo cual salen a vender a diferentes puntos de la región y del país. Por varios rumbos de la comunidad es perceptible la acción de nuevas organizaciones y proyectos de desarrollo para mujeres, niños, artesanos, etc. De ahí quizá su aspecto boyante. La comunidad, además, posee un amplio territorio comunal con importantes recursos naturales como bosques, pastos y tierras cultivables que son utilizados de forma marginal por la población local y continuamente asechados por sus vecinos. Por lo que mantener la integridad del territorio comunal, a la vez que su cohesión interna, ha sido uno de los objetivos históricos de la comunidad de Santa Fe.

Varios momentos históricos resultan fundamentales en la redefinición y el “fortalecimiento” de este proyecto. El primero, inmediatamente después de su fundación, fue el pleito que el obispo Quiroga mantuvo con el encomendero Juan Infante, que reclamaba para sí los pueblos de la laguna, y en el cual el recién fundado pueblo hospital tuvo un papel protagónico. Como lo muestra el trabajo de B. Warren (1997 [1979]), la comunidad de Santa Fe, en ese tiempo recién fundada, prácticamente se “levantó en armas” contra Juan Infante. No sólo impidieron que tomara posesión, en varios momentos, sino que incluso en una ocasión en que estaba próxima la toma de posesión, amenazaron con matarlo. Establecieron guardias armados,

“expertos flechadores”, en los límites de la comunidad para evitar su ingreso. Finalmente, el obispo Quiroga obtuvo una resolución favorable y la comunidad pudo afincarse y empezar a desarrollarse. El segundo momento está marcado por la resistencia de la comunidad durante el siglo XIX a que sus tierras fueran repartidas. Al igual que otras comunidades, desplegó una serie de estrategias legales y organizativas para mantenerlas en común e indivisas a pesar de las fuertes presiones del gobierno porque se repartieran (Lucas 1987). Entre otras, declarar que ya se habían repartido entre los comuneros y mantener en su interior acuerdos claros de que seguían siendo comunales; además de solicitar la restitución de sus tierras inmediatamente después de concluida la etapa armada de la revolución mexicana. Al igual que sucedió con las demás comunidades de la región, este momento y este proceso fueron fundamentales en la redefinición de la identidad local, pues a partir de entonces se definirán como comuneros a la vez que mexicanos, y como tales participarían en la construcción del Estado nacional y sus instituciones, sin perder su identidad local. Aunque hay otros conflictos menores de principios del siglo XX a los años setenta, el tercer momento, que inició a finales de los años setenta y se desarrolló durante la década de los ochenta del siglo XX, consistió en la defensa y la recuperación de las tierras comunales que grupos de ganaderos mestizos habían ocupado durante décadas, mediante tratos con particulares y con autoridades locales que, como se dice en la comunidad, “no supieron defender las tierras comunales”. En el contexto de un Estado corporativo, clientelista con partido hegemónico y un proyecto de nación integracionista, el impacto que este movimiento causó tanto en el contexto nacional como en la propia comunidad, fue de gran trascendencia. Dio pie al surgimiento de una organización etno campesina, de comuneros y de alcance regional, que marcaría el rumbo de la relación del gobierno del estado con las comunidades indígenas y que produciría finalmente su reconocimiento como actores centrales de las políticas sociales del Estado mexicano. En su interior, la restauración del gobierno local y la reconfiguración de la validez-vigencia de la forma de vida comunal; que puede cambiar y, en realidad, se modifica constantemente, pero sobre una pauta establecida y reconocida por todos los integrantes de la comunidad.

Igual de importante que conservar el territorio comunal han sido la reproducción y la continua actualización de un orden ideal que vincula lo ordinario con lo festivo; el territorio con la organización social y política, así como el espacio ocupado/significado con un proyecto (de sociedad) que inserta la geografía física en un imaginario de sociedad holista e igualitaria, o lo que sería una especie de jerarquía igualitaria. Territorialmente, Santa Fe está dividida, sobre el eje norte-sur, en dos mitades, El Rincón y La Salida, y cuatro grandes barrios, San Pedro, San Juan, Santo Tomás y San Sebastián. A su vez, cada barrio se divide en dos mitades: *urhépati* y *tzátzeparí* (o el primero y el segundo); así, tenemos en realidad ocho barrios, en los cuales se asientan las familias, aunque sólo hay cuatro capillas, una por cada barrio. Estas capillas se ubican, por así decirlo, en la periferia, mientras que en el centro del poblado dominan la iglesia principal y el edificio y la capilla del antiguo hospital, la plaza pública y las oficinas de

las autoridades locales. Dado el sistema de descendencia patrilineal y de herencia bilateral, es frecuente que en los barrios haya grandes familias o linajes que es muy fácil identificar.

Además, en la medida en que la alfarería ha ido asentándose como la actividad principal de la población desde las últimas décadas del siglo XX, otra división que resulta importante es entre la zona urbana –que en los últimos años se ha ido compactando por las continuas divisiones de los solares, para nuevas habitaciones para los hijos– y su gran propiedad comunal que, como ya señalé, contiene diversos recursos de los cuales los más aprovechables son el barro y la leña. No obstante, en las tres últimas décadas diversas familias se han instalado en terrenos con vista al lago, a lo largo de la carretera nacional y han abierto restaurantes y otros locales comerciales. Aunque podrían llegar a formar una nueva colonia, siguen adscribiéndose, con fines de participación en la vida comunal, a sus barrios de origen. Esto no es una novedad, pues el sistema ha funcionado así al menos desde hace un siglo y las posibles modificaciones y los cambios se han adaptado a esta división que, al parecer, les ha resultado efectiva para mantener la cohesión social y el control territorial.

Todo el sistema de gobierno y autoridad de fiestas y la vida social misma descansa en esta organización socio territorial. Todos los cargos civiles y religiosos son rotativos entre las dos mitades y los ocho barrios. Así sucede con los jefes de tenencia, el representante de la comunidad (formalmente presidente del Comisariado de Bienes Comunales), jueces y cargueros de las distintas imágenes. Pero también con los comités de las escuelas y otros que se organizan con fines específicos (como la cooperación para el agua potable o algún otro proyecto local). Por ejemplo, cada año se elige a un jefe de Tenencia titular y uno suplente, y cada uno permanece en el cargo prácticamente seis meses; un año le toca a El Rincón tener la titularidad y otro a La Salida, aunque en la práctica sus funciones son exactamente las mismas. También se elige a dos cargueros para las principales fiestas y se busca que el número de jueces locales sea de dos por cada barrio; igual que el representante de la comunidad vaya rotando entre las mitades y los barrios. Aspecto este último que resulta más complicado, dado que en la comunidad también hay grupos políticos y familias con diferentes estatus que se disputan la representación local, por todo lo que implica en cuanto al manejo de recursos, lo que se traduce en que no siempre se siga el patrón de representación ideal.

Entre las funciones que cumple este sistema de mitades, habíamos señalado que:

la primera división entre mitades y entre los cuatro barrios constituyen oposiciones ordinales y de ubicación. Las oposiciones entre mitades de mitades, es decir de las mitades de los barrios (*urhépati* y *tzázeperi*), son oposiciones triples: a) toponímicas, es decir de distribución del territorio o de solares; b) patronímicas y eponímicas, o de distribución de las familias; y c) de distribución de los cargos, derechos y obligaciones vinculadas a la distribución del prestigio social y del honor y a los ciclos: 1) del santoral o de la liturgia católica, y 2) de las antiguas actividades productivas, sustento estructural y financiero de las actividades de la vieja jerarquía cívico-religiosa (Zarate 2001: 114).

Si bien, Vasco de Quiroga no dejó estructurado este sistema de mitades y sólo dejó establecido el gobierno local que tenía como principio y fin a la familia, es claro que los valores holistas de jerarquía, complementariedad (que va más allá de las orientaciones territoriales y llega hasta las relaciones entre géneros) e igualdad en las condiciones de vida están presentes en su doctrina y en la pauta que esta comunidad ha seguido a lo largo de la historia para reproducirse, actualizarse y mantener el control de su unidad territorial interna y de los procesos mismos de cambio que desde el exterior tienden a desestabilizarla. En términos ideales, la organización socio territorial de la comunidad estaría representada de la siguiente manera:

Esta organización [ideal] del espacio es resultado de la decantación histórica de diferentes procesos de cambio y adaptación de la comunidad a las nuevas y cambiantes circunstancias que enfrenta, como han sido sus conflictos con encomenderos y otros agentes externos. La adopción de las instituciones nacionales como la Jefatura Municipal y el Comisariado de Bienes Comunales, entre otros. Más recientemente con actores y procesos económicos de carácter global, como la migración nacional e internacional y el advenimiento de proyectos económicos asociados a la definición, desde las agencias de desarrollo, de la región como una zona patrimonial con un gran potencial turístico. Hasta ahora la comunidad ha hecho frente como una totalidad que representa un proyecto de vida, a los grandes retos que la modernidad les ha propuesto, como la apertura económica y la privatización definitiva de su patrimonio, lo que va asociado al proceso de individualización y debilitamiento de las estructuras corporativas locales. Lo que no significa que este proyecto, como ha sucedido en muchas otras comunidades no pueda llegar a transformarse radicalmente en un futuro cercano (Zárate 2001: 115).

#### UNA JERARQUÍA DE ASENTAMIENTOS SEGMENTADA

Como lo ha mostrado E. van Young (1992), los estudios de región se han convertido en un campo atractivo y necesario para la comprensión de la historia de la nación mexicana, “son buenas para pensar”. Tanto, que en la historia reciente del campo académico mexicano han proliferado los programas de estudios y posgrados enfocados en “lo regional”. En efecto, en nuestro país, las regiones tienen gran trascendencia histórica, están presentes durante toda la época colonial, la vida independiente y moderna y se han instalado con pleno derecho en la globalidad, ahora que el Estado nacional se ha debilitado y los proyectos de grupos locales pueden insertarse con facilidad en circuitos globales sin pasar por lo nacional. Las regiones históricas son por lo general espacios diversos y cambiantes, a menudo articulados a un centro rector. Aunque el desarrollo del capitalismo global, en sus diferentes etapas tiende a romper las articulaciones tradicionales y a rearticular los espacios o fragmentos del espacio regional a distintos centros o sitios marginales externos (a la región), las regiones como los paisajes son distinguibles y se les reconoce por un nombre (“los valles oaxaqueños”, “los Altos de Chiapas”, el “valle del yaqui”, etc.), lo que no significa que sean intemporales, sino que todas

las regiones adquieren su denominación o denominaciones en un momento histórico determinado. Por ejemplo, los Altos de Chiapas no podrían existir como espacio diferenciado y paisaje, antes de que “Chiapas” se definiera como unidad político administrativa y con una supuesta historia propia.

Entonces, lo que le otorga particularidad a un espacio regional, no es simplemente su vocación económica o la preeminencia de una serie de rasgos culturales, sino justamente la articulación de las diferencias en un esquema que puede ser reconocido incluso después de que se hayan transformado las condiciones que le dieron origen. El Llano Grande, en el sur de Jalisco, es una región ampliamente reconocida por la obra de Juan Rulfo, porque él era nativo de esa zona y descendiente de grandes propietarios en esa región. En su literatura aparece el llano como un espacio poblado por seres fantasmagóricos, campesinos pobrísimos abandonados o traicionados por el gobierno y donde toda la vida social está determinada por la voluntad del gran patrón o cacique. La imagen que ofrece Rulfo, con todo lo intemporal y ficticio que tiene su literatura, corresponde a un claro momento histórico, principios del siglo XX, cuando en estas zonas marginales el sistema de dominio establecido durante el porfiriato no terminaba de irse, y los anhelos justicieros del reparto agrario no se cumplían. Y si bien después de esa fecha, las haciendas se repartieron y las grandes y ricas familias emigraron a las ciudades, lo que al parecer caracteriza a este paisaje es un orden estamental donde las jerarquías están bien establecidas y las diferencias entre grupos sociales se remarcan a través de diferentes medios. Después de que este sistema alcanzó cierto auge, en la segunda mitad del siglo XX fue desarticulado, sobre todo a partir del impulso de construcción del Estado nacional, quedando fragmentado hasta la época actual.

En la actualidad, la región no cuenta con un centro político o económico rector reconocible a su interior, pero sí mantiene una jerarquía de asentamientos que son resultado de la sobreposición de distintos procesos históricos y que ha sido legitimada mediante distintos mecanismos ideológicos y de dominio. Este orden jerárquico está definido por la presencia de pequeñas ciudades, poblados rurales de origen indígena, pequeños ranchos y localidades o ejidos que se originaron a partir del reparto de las tierras de las antiguas haciendas. A pesar de que la región en su conjunto constituye una zona marginal, en ella hay claras diferencias entre los distintos tipos de población que según su origen han ocupado históricamente este espacio. Y en las principales localidades hay divisiones entre el centro y las periferias. En la región se identifica a la población en varios tipos, la que aún vive en las excomunidades indígenas como “indios” o “inditos”, a los rancheros que habitan en los pequeños asentamientos dispersos en la zona y que tuvieron su origen en la época de las grandes haciendas, los ejidatarios o campesinos en su origen “agraristas” y los descendientes de las antiguas familias “de apellido” que habitan en las pequeñas ciudades. Entre estos últimos y el resto hay una clara diferencia en el discurso local cuando se refieren a las familias de apellido como la “sociedad” o la gente “con clase” y que residen en las antiguas casonas, ahora en decadencia, y al resto como la “chusma” o la masa y, en otros tiempos, “la bola”, quienes viven en las periferias o en

los pequeños asentamientos dispersos en el llano. Esta jerarquía social es la misma que la de los asentamientos: las cinco pequeñas ciudades se corresponden también con las cabeceras municipales de San Gabriel, Tonayan, Tuxcacuesco, Tolimán y Zapotitlán; las excomunidades indígenas que aún se reconocen como tales son: Jiquilpan, Apango, Alista, Copala, Telcruz y San Pedro Toxin; mientras que los ranchos serían: Los González, La Mesa, San Miguel, El Petacal, El Paso Real, Presa de Tierra, Los García, Hiusichi, Santa Elena de la Cruz y Las Canoas; y los nuevos poblados que tuvieron su origen en alguna hacienda son: Apulco, La Croix, Totolimispa, El Jazmín, La Guadalupe, Telcampana y Chachahuatlán.

A la llegada de los españoles y según las diversas crónicas que recoge José Ramírez Flores (1980), la región estaba habitada principalmente por grupos otomíes (Zapotitlán, Tonaya, Copala, Amula, Apango, entre otros) y pinomes (Tuxcacuesco, Toxin, Mazatán). Peter Gerhard (1986: 46-48), por su parte, reconoce la existencia de un territorio o jurisdicción, la llamada provincia de Amula, con límites claros, “ubicado hoy en el extremo sur de Jalisco, ... se extendía desde los volcanes gemelos de Colima (4 330 metros) cruzando el cañón del río Armería y luego una cadena bastante elevada (Cerro Grande, 2 600 metros) para seguir el valle de Cihuatlán casi hasta el mar”. Sin afirmarlo tajantemente señala que:

probablemente había aquí tres grandes unidades políticas indígenas: Amole o Azmole, Cozolapa y Tuxcacuesco. Amole parece haber tenido dos dependencias, quizá cada una con su señor, Copalla y Teotlán (¿Teotitlán?). Es posible que Tzapotitlán también haya sido un señorío autónomo. Se hablaban varios dialectos (amulteco, bapame, pino, zapoteco) de una lengua conocida como otomí ... A pesar de un reciente intento de invasión desde Michoacán, los gobernantes de la zona aparentemente no habían sido dominados los tarascos.

Los españoles llegaron en 1523, y un año después Cortés se atribuyó la región y sus pobladores (46).

Señala también que, aunque la antigua cabecera de Amula fue abandonada a finales del siglo XVI (1575), a la jurisdicción se le siguió denominando, durante toda la época colonial, “provincia de Amula”. (47)

Esta región de magros recursos naturales, “un territorio extremadamente árido, yermo, profundamente erosionado”, dice Gerhard (46), iniciará su transformación en el siglo XVIII, con la llegada de las primeras familias criollas que fundarán el pueblo de San Gabriel y luego de un decaimiento generalizado de la población. De tal suerte que para el siglo XVIII sólo sobrevivían como pueblos “Zapotitlán ... era cabecera principal, con Copala, Mazatán, San Gabriel, Tetapan (Tetlapanic), Teutlán (Teuhtlán), Tocin (Toxin, Tolcinic, Teocin), Toliman y Xiquilpan (n) como sujetos” (*ibídem*: 47). El mito de origen que legitima la fundación de San Gabriel señala que fueron indígenas amultecas quienes, por señalamiento de su Santo Cristo de Amula (que durante un traslado ya no quiso moverse de ese lugar), decidieron fundar ahí el pueblo de San Gabriel en terrenos de la ya existente comunidad indígena



de Jiquilpan. San Gabriel se ubica geográficamente en el descenso de la sierra de Tapalpa y el inicio de El Llano Grande. Se puede decir que hasta principios del siglo XIX, San Gabriel era un pueblo de indígenas amultecas, aunque ya iniciaba la presencia de familias criollas propietarias de grandes ranchos y haciendas, y quienes definirán un proyecto único para toda la región.

Lo más significativo es que a mediados del siglo XIX, en 1865, aparece la categoría “gabrielense” (desplazando la de “amulteca”) y se realiza el “juramento” de lealtad de la población al Santo Cristo de Amula y, por consiguiente, el compromiso de celebrar su fiesta anualmente. Los “gabrielenses”, por supuesto, no serán los “amultecas”, sino los miembros de las familias criollas ahora asentados en ese lugar. Este proceso de legitimación ideológica de la nueva elite en el poder está estrechamente vinculado con el proyecto de reorganización social de la región y la reutilización y resignificación del espacio físico. La elite conformada por las familias “de apellido” reorganizará toda la región en un solo sistema y controlarán todos los procesos productivos y de intercambio comercial. Serán dueños de las principales haciendas y de los comercios más grandes. En la segunda mitad del siglo XIX, San Gabriel competirá en “prosperidad”, en tanto riqueza y consumo conspicuo, con los otros centros regionales como lo eran Sayula y Zapotlán el Grande en el sur de Jalisco. A principios del siglo XX, estos centros regionales, y sobre todo la ciudad de Guadalajara, empezarán a ganar importancia como centros reordenadores del espacio geográfico; no obstante, en términos simbólicos en la región del Llano se mantendrá la reminiscencia de San Gabriel como el centro rector. Aún en la actualidad, durante la fiesta del Señor de Amula, las distintas comunidades acuden y presentan danzas y otras manifestaciones en homenaje a dicha imagen.

Tanto el desplazamiento de los indígenas y la apropiación de las tierras por parte de las familias criollas durante el siglo XIX, como el posterior reparto agrario, la división de las haciendas y la formación de ejidos son resultado de la acción del Estado nacional. En un primer momento de las leyes liberales de reforma que permitieron la expropiación de las tierras de las comunidades indígenas, y en el otro del Estado revolucionario que mediante el reparto agrario buscaba implantar una política social que hiciera justicia a los campesinos desposeídos y a los peones acasillados. Parecería cumplirse la sentencia de algunos autores como Trouillot (2001) o Gupta y Ferguson (1992) para quienes el Estado es el principal productor de especialidad en la sociedad contemporánea. Luego del reparto agrario y de la fragmentación de las grandes propiedades, la región iniciará un proceso continuo de clara decadencia que muestra un bajo nivel de desarrollo y un claro decremento de su población.

Como otras zonas que alguna vez tuvieron un auge (como las mineras), se verán las ruinas de las grandes propiedades por varios rumbos. Además, importantes procesos están ocasionando cambios. Uno es la migración tanto internacional como a las grandes ciudades del país, de la mayoría de la población. El otro, más reciente, a partir de la década de los noventa del siglo XX, la instalación de agroindustrias y la llegada de buen número de jornaleros agrícolas a la zona, lo que ha provocado cambios paulatinos en el paisaje regional. Curiosamente fue la falta de apoyos, como créditos y tecnología, lo que obligó a los

campesinos a abandonar las tierras yermas del llano. Esa situación, pero ahora con tecnología avanzada (para construir pozos profundos para extraer agua) y sistemas de cultivo hidropónicos, fue la que ofreció nuevas posibilidades para la agroindustria. No obstante, estos cambios se insertan en un medio muy segmentado y, por consiguiente, inciden de manera limitada en ciertos ámbitos, pero no llegan a transformar radicalmente la configuración ideológica que prevalece del llano. De hecho, para las empresas que se insertan en el mundo global, como son estas agroindustrias altamente tecnologizadas, las condiciones de alta marginalidad de ésta y otras poblaciones cuyos integrantes se emplean como jornaleros asalariados es un recurso que les deja grandes beneficios. Por ejemplo, el orgullo gabrielense se mantiene y se renueva durante sus fiestas y en la interacción cotidiana y las categorías que hacían referencia a otros estamentos como “indios”, “rancheros” o “agraristas” han adquirido nuevos significados, en cierto sentido, asociados a los programas sociales referidos a grupos marginales que desde la década de los noventa ha instrumentado el Estado mexicano como parte de los lineamientos de los grandes organismos financieros internacionales.

## CONCLUSIONES

Al referirnos a la relación entre espacio y poder tratamos con una unidad indisoluble que va adquiriendo diferentes formas a lo largo del tiempo, dado que desde que ocurre la intención de observar un paisaje o un sitio ya está implícita la voluntad humana y en juego la capacidad para aprehender y transformar ese espacio. En este sentido, todos los espacios sociales son espacios construidos desde múltiples poderes y sitios de observación. No sólo aquellos impersonales de que habla por ejemplo D. Harvey, quien se refiere al sistema económico predominante en la época actual, como el productor de una especialidad posmoderna, sino aquellos que se derivan de las intenciones implícitas en los actos de múltiples y diversos agentes que pueden llegar a ocupar las posiciones más disímiles y opuestas, pero que confluyen en determinado momento en un espacio físico. Son éstos los que van dotando de sentido y modificando y ordenando sus diferentes componentes en ciertos momentos históricos.

El convencimiento de diversos autores de que el Estado es el mayor productor de especialidad (como por ejemplo Trouillot), ayuda a comprender a grandes rasgos los intentos de ordenamiento que los grandes poderes pretenden imponer sobre un territorio. Ejemplos de lo anterior son todos aquellos proyectos de planificación gubernamental que tienen una base territorial, dado que los estados modernos se han construido sobre el imaginario de un territorio nacional en el que tienen el monopolio de la violencia legítima. J. Scott (1998) se ha encargado de ilustrar y criticar esta perspectiva haciendo hincapié en las diversas maneras en que los agentes cuestionan y transforman estas grandes propuestas, mostrando de esta manera el poder anti estructurante de los excluidos o subordinados. Sin embargo, esta perspectiva está muy politizada, el mismo autor lo reconoce cuando manifiesta que su interpretación se deriva

de su profundo credo anarquista. De ahí que para entender las particularidades que adquiere y muestra un territorio, es necesario también vincular la voluntad (poder) de los agentes con sus marcos morales, es decir, con aquellos valores que otorgan sentido a su acción social, así como a su adscripción a determinadas identidades/espacios. De ahí la importancia de entender las cosmovisiones que no hacen una distinción en términos de pertenencia y propiedad entre las personas y el espacio físico/territorio, sino que se trata de uno solo e indivisible; una de cuyas formulaciones más elaborada la encontramos en aquellas sociedades que han hecho de la complementariedad, la jerarquía y la rotación que garantiza la igualdad de los distintos componentes espaciales y humanos en un solo sistema con capacidad de asimilar las tensiones y contradicciones, a la vez que se va transformando.

En las sociedades/territorialidades contemporáneas, aun cuando pareciera que son simplemente el producto o resultado de la acción racional de los sujetos y del ansia de unos por dominar a otros o, en términos weberianos, por imponer su voluntad, acumular riqueza y tener un control absoluto de los recursos, también estos sujetos modelan (construyen) su actuación desde marcos morales particulares. Dice Ch. Taylor que es un absurdo pensar que en la sociedad moderna, la adscripción de los agentes a ciertas categorías y su comportamiento no está guiada por marcos morales particulares, el individualismo y la búsqueda de ganancias; así como que entender el espacio físico y lo que contiene como recursos estratégicos, potencial para generar riqueza y cuya transformación radical no afecta directamente a la humanidad (a las personas), conforma definitivamente un marco moral.

De ahí que resulte una clara reducción explicar la conformación de territorios como resultado de acciones económicas, como la inversión de capital o la instrumentación de proyectos de modernización tecnológica, por ejemplo, la conformación de un distrito de riego, como si tuviera como único trasfondo significativo el cálculo y la búsqueda de ganancia en sí misma. Cuando estos objetivos resultan ser contrapuestos de marcos morales o cosmovisiones tan particulares, como aquellas que no separan lo humano del espacio físico o la naturaleza. En ambos, la voluntad para arreglar, transformar, ordenar, modificar el poder está presente sólo que con significados distintos.

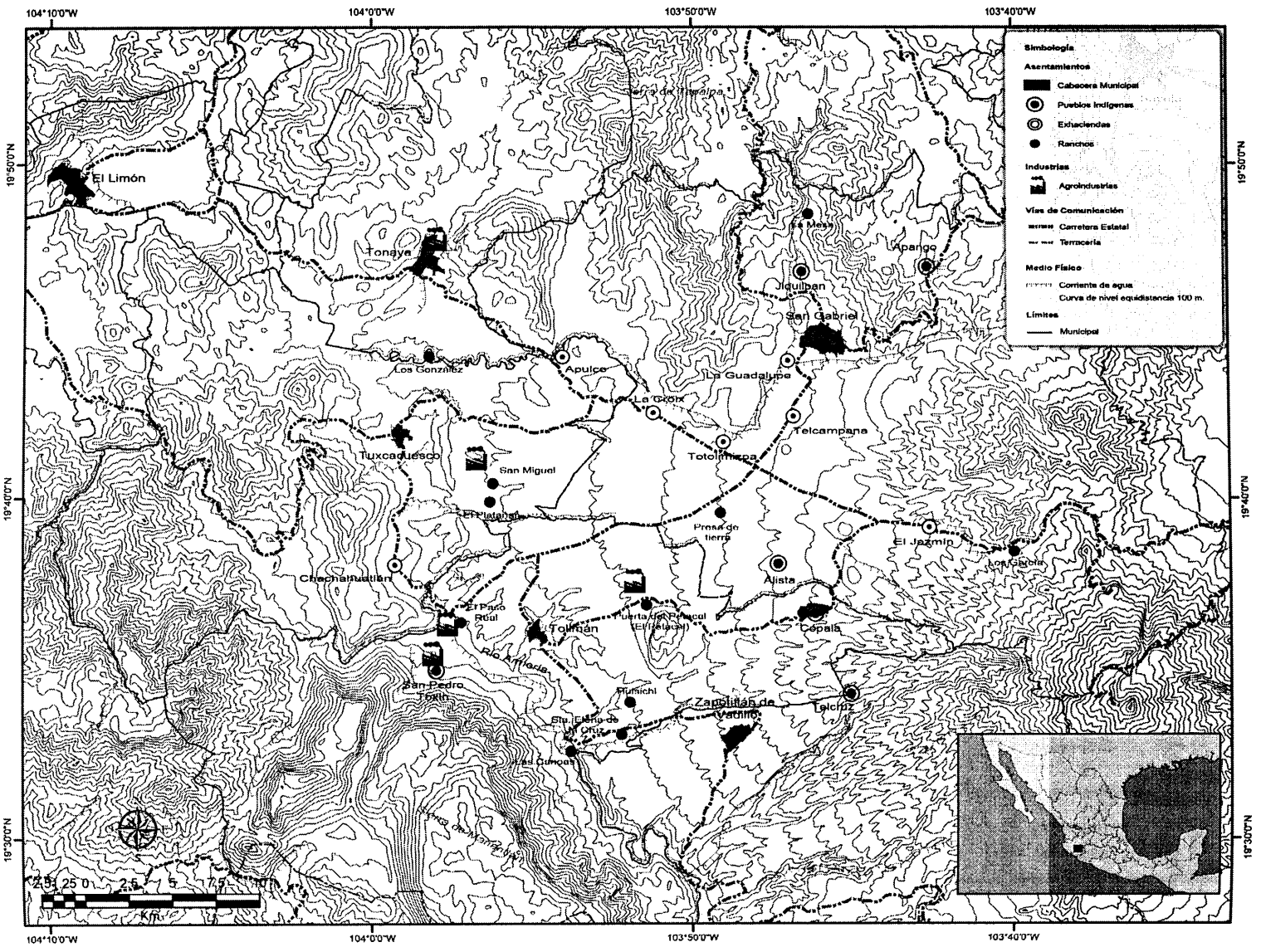
## BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, G., *La poética del espacio*, México, FCE, 2009 [1957].
- BRODA, J. y F. BÁEZ-JORGE (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001.
- CELESTINO, E., *Gotas de maíz. Jerarquía de cargos y ritual agrícola en San Juan Tetelcingo, Guerrero*, México, CIESAS, 2004.
- CARMAGNANI, M., *El regreso de los dioses*, México, FCE, 1988.

- DUHAU, E. y A. Giglia, *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*, México, Siglo XXI, 2008.
- GERHARD, P., *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM, 1986.
- GLEDHILL, J. *Cultura y desafío en Ostula. Cuatro siglos de autonomía indígena en la costa-sierra nahua de Michoacán*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.
- GUPTA, A. y J. FERGUSON, "Beyond 'Culture'. Space, Identity and the Politics of Difference" en *Cultural Anthropology*, 7(1), 1992, pp.1-23.
- HERVEY, D., *The Condition of Posmodernity. An Enquiry into the origins of Cultural Change*, Cambridge, Basil Blackwell, 1989.
- LÓPEZ AUSTIN, A., "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en J. Broda y F. Báez-Jorge (comps.), *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001.
- LUCAS, R., "Santa Fe de la Laguna. Un pueblo en lucha por la defensa de sus tierras comunales: 1900-1985", tesis, Morelia, UMSNH-Escuela de Historia, 1987.
- PANOFSKY, E., *La perspectiva como forma simbólica*, México, Tusquets, 2010 [1927].
- RAMÍREZ FLORES, J., *Lenguas indígenas de Jalisco*, Guadalajara, Gobierno de Jalisco/Secretaría General-Unidad Editorial, 1980.
- SCOTT, J., *Seeing Like State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1998.
- TAYLOR, Ch., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad contemporánea*, Madrid, Paidós, 1996.
- TROUILLOT, M. "The Anthropology of the State in the Age of Globalization" en *Current Anthropology*, 42(1), 2001, pp. 125-138.
- UZETA, J., *El camino de los santos. Ritual y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Ediciones La Rana, 2004.
- VAN YOUNG, E. (ed.), *Mexican Regions*, San Diego, University of California Press, 1992.
- WARREN, B., *Vasco de Quiroga y sus Pueblos hospitales de Santa Fe*, Morelia, Casa Hidalgo, 1997 [1979].
- ZÁRATE, J. E., *Los señores de utopía*, Zamora, El Colegio de Michoacán/CIESAS, 2001.
- , *Procesos de identidad y globalización económica. El llano Grande en el Sur de Jalisco*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997.
- ZAVALA, S., "El humanismo de Vasco de Quiroga" en *Humanistas Novohispanos de Michoacán*, vol. 13, Morelia, UMSNH, 1982.

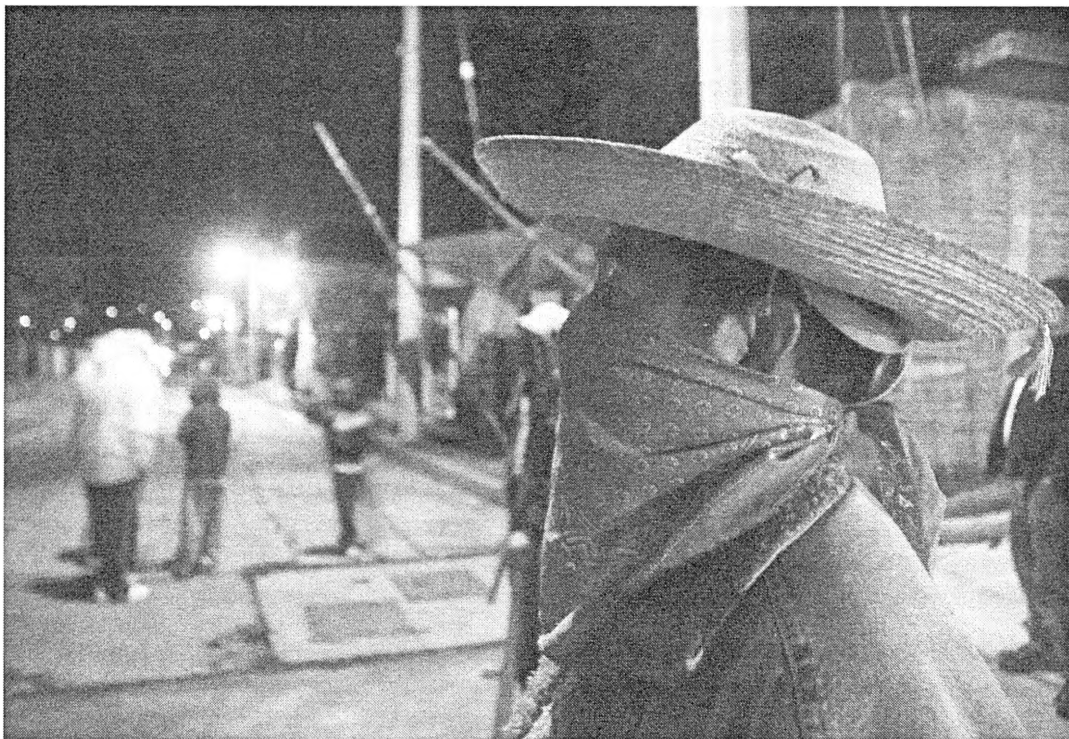


# Región del Llano Grande

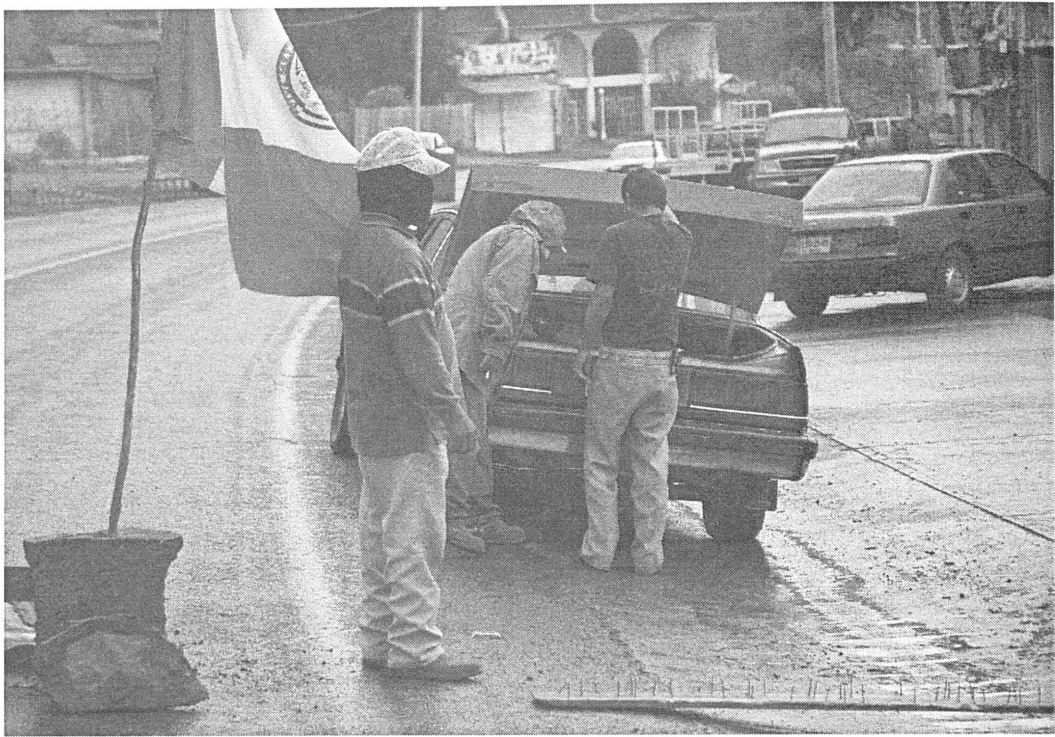




Movilización en las calles de Cherán (Cherán 1).



Activismo como una forma de vida (Cherán 2).



Comunero de Cherán activista (Cherán 3).