

# ¿Cuál es la fiesta originaria? Conflictos por la escritura de la historia y la primacía entre dos comunidades indígenas michoacanas

What is the original festival? Conflicts over the writing of history and primacy between two indigenous communities in Michoacán

Brenda Griselda Guevara Sánchez  
Escuela Nacional de Antropología e Historia (México)  
<https://orcid.org/0000-0003-3298-9872>  
paulinogue80@gmail.com

Fecha de recepción: 30/04/2024

Fecha de aceptación: 13/08/2024

## Resumen

En las siguientes páginas se analizan los conflictos ocasionados por la escritura de la historia existente y futura sobre el origen y primacía de dos fiestas patronales dedicadas al Niño Dios y al Niño de la Cofradía, las cuales se llevan a cabo en dos comunidades indígenas de Michoacán. Se propone que dicha escritura ha sido una herramienta política utilizada por los comuneros para tratar de legitimar sus derechos agrarios e identitarios ante distintos públicos.

Esta problemática es interrogada a partir de las memorias y textos producidos por diversos públicos sobre las fiestas antes mencionadas. Las memorias son analizadas desde los discursos que sus miembros han elaborado y han compartido conmigo o terceros. Mientras que, de manera incipiente, a partir del círculo hermenéutico, se reflexiona sobre el contenido de los textos y las interpretaciones que distintos públicos han hecho sobre estos.

Desde estas reflexiones, se proponen nuevas interrogantes sobre cómo, a través de sus prácticas religiosas, podemos indagar en la importancia política que tiene la escritura de la historia en su organización social, política, territorial, dentro del conflicto agrario, disputas intralocales y en su relación compleja con

la producción del Estado-Nación. Así pues, el presente se trata de un artículo exploratorio.

**Palabras claves:** Historia, comunidad, memoria, hermenéutica y conflicto

## Abstract

This is an exploratory article in which I analyze conflicts over the writing of the history —current and future— of the origin and primacy of two patron saint festivals, one dedicated to the *Niño Dios*, the other to the *Niño de la Cofradía*, celebrated in two indigenous communities in Michoacán. I propose that community members have used the writing of history as a political tool in efforts to legitimize their agrarian and identitary rights before various sectors of society.

I approach this topic from the memories and texts that distinct groups have produced about the festivals, based on an analysis of the discourses that members have prepared and shared with me and other third parties. At the same time, though only incipiently, and from the domain of hermeneutics, I reflect on the content of the texts and how different social sectors have interpreted them, reflections that have led me to propose new questions that will be useful in my research into how, through religious practices, we can analyze the political importance of the writing of history in relation to social and political issues, territorial organization, agrarian conflicts, intra-local disputes, and the complex relation that exists with the production of the nation-state.

**Keywords:** History, community, memory, hermeneutics and conflict

## Introducción

Las fiestas patronales correspondientes al Niño de la Cofradía y al Niño Dios se llevan a cabo en las comunidades de Jiquilpan y Totolán, respectivamente, ambas ubicadas en el occidente de México. Jiquilpan es cabecera del municipio que lleva el mismo nombre, mientras que Totolán es una de sus tenencias, a veinte minutos de distancia en carro una de otra. La autodenominación de estas comunidades como indígenas está asentada en festividades religiosas, pues no cuentan con reconocimiento gubernamental ni con tierras comunales. Cada una tiene como núcleo central de autoridad la localmente conocida como “Santa Mesa”. De manera particular, durante la celebración al Niño de la Cofradía en Jiquilpan y al Niño Dios en Totolán, se llevan a cabo dos danzas: Los Negros y Los

Espejos, a las que le llaman “La capilla entera” (Miguel Cárdenas, comunicación personal, 11 de enero de 2020) y que serán descritas en el siguiente apartado.

Durante el trabajo de campo realizado, puede ser percatado que para los miembros de ambas comunidades, por distintas razones, era importante que la primacía y puesta en escena de estas fiestas quedaran plasmadas en un escrito histórico que contara con autoridad académica. Sin embargo, sobre la primacía de dicha celebración hay distintas versiones, y en el segundo apartado de este texto se problematizan tres de ellas: 1) la de los comuneros de Jiquilpan, 2) la de Totolán y 3) la interpretación que hace el historiador Martínez Ayala.

Foucault (1980) plantea que a través de la búsqueda del origen “se esfuerza por recoger allí la esencia exacta de la cosa... su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma... anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo” (pp. 9-10). A partir de esta premisa, se argumenta que en los discursos de estos comuneros se encuentra el origen de dicha fiesta, misma que ubican en un tiempo antiguo —con distintas fechas en las tres versiones—, donde asientan la verdad de la organización comunal, su origen identitario y, en el caso específico de Totolán, su derecho agrario.

Para adentrarnos en esta complejidad, a partir de algunas de las aportaciones de Geertz (2003) —que analiza la dimensión cultural del análisis religioso—, nos ocupamos del sistema de significaciones representados en los símbolos y se relacionan con los procesos sociales que se analizan a partir de mi trabajo etnográfico (pp. 40, 89, 107).

En esta sintonía, las fuentes orales y escritas son analizadas como narrativas entendidas como una forma discursiva que supone determinadas opciones ontológicas y epistemológicas con implicaciones ideológicas e incluso específicamente políticas; es un medio de simbolizar los acontecimientos sin el cual no podría indicarse su historicidad (White, 1992). De manera concreta, el interés principal tras este estudio es, a través del análisis de las prácticas religiosas llevadas a cabo en ambas comunidades dedicadas al Niño de la Cofradía y al Niño Dios, comenzar a problematizar la importancia política que tiene la escritura de la historia en su organización social, política, territorial, el conflicto agrario, disputas intralocales y en su relación compleja con la producción del Estado-Nación. Con ello, se espera abrir interrogantes que sean de utilidad para investigaciones futuras.

Desde estas categorías y posicionamientos analíticos, la fiesta es entendida como un hecho social, en términos de Mauss, citado por Homobono (2004); una celebración cíclica y repetitiva, de expresión ritual y vehículo simbólico, que contribuye a significar el tiempo y a demarcar el espacio que, a su vez, produce identidad colectiva y reconstruye la experiencia de comunidad imaginada. Mediante la eficacia de la acción ritual, la fiesta está dotada de poder configurador de la realidad, es decir, tiene efectos sociales, económicos y políticos (p. 34), tanto en su relación con públicos externos como al interior de las localidades y entre grupos específicos.

En este sentido, en el presente texto se problematiza la comunidad como una construcción sociohistórica, producida en un contexto de interacción de

individuos y grupos en campos sociales (Roseberry, 1998). Entender la comunidad de esta manera permite problematizar sus interacciones cotidianas y reflexionar sobre la importancia que para los comuneros tiene demostrar la originalidad de su respectiva fiesta.

En el segundo apartado, se ofrece un análisis preliminar de las memorias y los textos a partir del círculo hermenéutico. A través de esta herramienta teórica-metodológica, se propone comenzar a reflexionar sobre los distintos tiempos que coexisten en los textos: la producción del contexto histórico; las diversas formas en que otros sujetos las han retomado y reinterpretado; así como la problematización del pluralismo de los códigos (Bajtín, 1986 y 2000), sus sentidos y símbolos. Desde esta perspectiva, se analizan las producciones históricas como semiológicas para problematizar el sistema de producción de significados (White, 1992). Dicho posicionamiento resulta útil para problematizar los textos futuros que, a partir de las realidades políticas, como lo argumenta Foucault (1980), se pretenden elaborar, es decir, inducir efectos de verdad con un discurso de ficción.

Así, en este escrito se comienza a explorar la siguiente propuesta: la tradición de las actividades festivas llevadas a cabo en Jiquilpan y Totolán están directamente relacionadas con la producción del pasado histórico, identitario y el conflicto agrario entre estas comunidades. Para que su voz sea audible en registros y ante públicos específicos, es necesario que sus interpretaciones sean legitimadas y convertidas en escritura académica que pueda ser utilizada como una herramienta política y de legitimación para, desde allí, relacionarse con distintos públicos, entre estos, el académico y el Estado-Nación. Para ello, son indispensables la competencia y la comparación sobre cuál es la fiesta originaria del Niño Dios y el Niño de la Cofradía, así como la forma correcta de ponerla en escena. Es en estos márgenes donde la escritura de la historia juega un papel fundamental y hace necesario problematizar sus procesos de producción a partir del círculo hermenéutico. Con ello se hace referencia a la relación entre comprensión/interpretación/expectativa y su relación con la acción humana emisora de signos materiales y tangibles (Geertz, 2003).<sup>1</sup>

A partir de este posicionamiento analítico, surge la siguiente pregunta: ¿por qué para ellos es necesario el recurso de la escritura académica? Es decir, ¿necesitan un registro audible en donde esta reivindicación sea escuchada y allí es donde la escritura histórica con validación académica cumple una función importante en espacios específicos y ante ciertos públicos?

Por último, es necesario aclarar —una vez más— que este escrito es un primer paso para reflexionar sobre cómo, por qué y para qué se producen estos discursos y las dos festividades; también qué importancia tienen en sus realidades y organización social, política y agraria, así como comprender en ellas la amalgama entre poder, memoria, y práctica social; todo esto como economías de

---

<sup>1</sup> En todos esos ensayos, se problematiza el significado de cultura y su importancia en la vida social (Geertz, 2003, p. 13).

significación marcadas por instancias asimétricas de poder/saber dentro de condiciones históricas de posibilidad específicas. Para ello, me centro en los símbolos que los sujetos utilizaban para llenar de significado sus acciones, pues, al igual que White (1992), se propone que es debido a ello que la historia tiene sentido. Por tanto, este texto es una especie de terreno exploratorio en el cual se exponen algunas reflexiones, pero, sobre todo, se abren nuevas interrogantes.

## La fiesta y su organización

De acuerdo con Martínez Ayala (2011), “para tratar de entender a una comunidad es necesario entender su fiesta” (p. 20), de manera específica, el ciclo festivo en el que representan el mito de origen, en donde se recrean los momentos decisivos para la existencia histórica de la comunidad. La fiesta “es una interpretación no verbal de su historia; de sus símbolos y de su identidad, que sirve para preservar ese pasado mítico” (p. 54). Así, es importante analizar la fiesta para entender la organización social, política, cultural y agraria de ambas comunidades y su relación armoniosa y conflictiva entre ella, al interior de cada una y su constante interacción en la formación del Estado-Nación, en donde la academia juega un papel fundamental.

Esta exploración analítica es realizada a partir de trabajo de campo que se llevó a cabo entre 2019 y 2020. En ella se destaca las similitudes y, sobretodo, las diferencias entre ambas celebraciones indispensables en la disputa por demostrar cuál es la fiesta originaria.

En ambas comunidades hay una Santa Mesa que representa a la Última Cena y está integrada sólo por hombres. Las mujeres pueden sustentar algún cargo, pero no pueden sentarse en esta Mesa, por lo que tienen que buscar a un hombre que las represente en ella. La complejidad e implicaciones políticas y culturales de esta Mesa hacen necesario un escrito aparte.

De manera somera, para el caso de Jiquilpan, esta Mesa está integrada por miembros que sustenten algún cargo dentro de la comunidad; entre ellos destacan el comisionado y el mayordomo. El primero es la máxima autoridad dentro de la comunidad. El segundo es el encargado de organizar a los negros y vigilar su buen desempeño. La Mesa es convocada el 5 de enero para hacer un balance sobre el desempeño de los comuneros que estuvieron al frente de la fiesta al Niño de la Cofradía y para hacer el cambio de cargueros.<sup>2</sup>

Por su parte, en el caso de Totolán, la Santa Mesa está integrada también por doce hombres entre los que destacan el comisionado y el mayordomo. Una

---

<sup>2</sup> Es importante aclarar que esta Mesa también es convocada en otras fiestas que organiza la comunidad, cuatro dedicadas a cada santo barrial y en el carnaval.

diferencia importante con Jiquilpan es que en la de Totolán también participan el primero y segundo jefe de tenencia, haciendo una amalgama interesante con las autoridades civiles —reflexión que queda pendiente—. Esta Mesa es convocada el 31 de diciembre. Aquí no hay cambio de cargos y sólo se hace un balance sobre el desempeño de los comuneros y comuneras que llevaron a cabo la fiesta.<sup>3</sup>

En ambas Mesas se toman decisiones importantes en relación con la organización de la festividad y del resto de los aspectos de la comunidad. Allí se designan los cargos, se solucionan conflictos y se originan o se intensifican otros. La máxima autoridad en ella es el comisionado, que es designado por la comunidad y no por una autoridad religiosa.<sup>4</sup> En ambos casos, para las autoridades eclesásticas la danza es profana y se dejan fuera del recinto religioso.

Imagen 1. *Enramada al Santo Niño de la Cofradía en Jiquilpan*



*Nota:* Tomada por Brenda Guevara, el 3 de enero de 2020 en Jiquilpan, Michoacán.

En el caso de Jiquilpan, el comunero que sustenta el cargo de Monarca es el encargado de organizar la danza de los espejos y también de resguardar la figura

<sup>3</sup> La relevancia de la Santa Mesa de Totolán estriba en que los comuneros piensan tomar esta Mesa como base de una especie de gobierno de ancianos para reclamar su reconocimiento como comunidad indígena y su autonomía respecto a Jiquilpan; esto será problematizado más adelante.

<sup>4</sup> En Totolán el cargo es de por vida, mientras que en Jiquilpan dura un año.

del Niño de la Cofradía durante tres años, lo que dura el cargo. Previamente a la celebración —que comienza el 25 de diciembre y termina el 2 de febrero—, las personas de la localidad solicitan ante la Santa Mesa que se les conceda organizarle una enramada al Niño, la cual dura 24 horas, argumentando haber recibido algún milagro por parte de este. Un día antes, por la noche, quien haya solicitado celebrar al Niño llega por él a la casa del Monarca y se lo llevan caminando —siempre cargado por una mujer— a la casa del solicitante. Así, cada día de la fecha antes mencionada, “los negros” van a distintos domicilios de Jiquilpan a bailar al Niño; estos llegan alrededor de las tres de la tarde y a las siete de la tarde comienzan el recorrido, deteniéndose en distintos puntos para bailar. Después llegan a casa del Monarca, hacen entrega del niño y, posteriormente, quien haya solicitado realizarle la enramada del día siguiente se lo lleva. Así pues, aunque la comunidad indígena sea un pequeño grupo, la fiesta penetra a toda la localidad.

Para el caso de Totolán, la organización de las enramadas es muy distinta; ya que sólo tienen lugar tres: la Chichihua, la Huaylaca y la Provincia, que se realizan del 15 de diciembre al 5 de enero —fecha en la que los negros terminan de trabajar, quienes, entre sonidos de llanto, hacen un recorrido por todo el pueblo para despedirse, también del Niño Dios en el templo, y se regresan al lugar indefinido del que llegaron—. Las enramadas antes mencionadas ya fueron solicitadas con muchos años de antelación por distintos comuneros —un buen número de ellos, residentes en Estados Unidos—, quienes son los encargados de llevar a cabo la fiesta ese día. Los negros no hacen recorrido, sino que llegan directamente al lugar en donde está la enramada. El Provincia presenta al toro ante la Santa Mesa y comienzan a danzarle al Niño Dios, que en este caso es resguardado en la capilla y lo piden prestado al párroco cada año para hacerle su fiesta.

La mayoría de los integrantes en ambas comunidades destacaron que lo que los mueve a festejar al Niño Dios es la fe que le tienen. En el caso de Jiquilpan, buena parte de ellos ingresaron a la comunidad después de que se les cumpliera algún milagro por parte del Niño Dios, y otros por tradición familiar. En el caso de Totolán, los que realizan la solicitud para hacerse cargo de alguna enramada también argumentan haber recibido algún milagro. Para ellos, el Niño es un agente que actúa y cumple milagros, la forma en que se organiza la comunidad es porque, de alguna manera, él así lo quiere.

En ambos casos, el encargado de organizar y vigilar que la danza de los negros se lleve a cabo de manera adecuada es el mayordomo, quien dentro de la danza se representa con la figura del Provincia. Junto a esta danza, también está la de los espejos, la cual se integra por el monarca —que es quien la dirige—, así como por niños, llamados pastorcitos, y niñas, referidas como malinches. Miguel Cárdenas, miembro de una de las familias con más antigüedad dentro de la comunidad indígena de Jiquilpan, asegura que, en la época colonial, el monarca, junto con sus soldados, llegó a la entonces Nueva España con el rey, con la misión de adorar al Niño Dios. “Entonces, quiero decir que el monarca es español y el mayordomo es indígena. Entonces es una misma organización, pero

cada quien trabaja en su función” (Miguel Cárdenas, comunicación personal, 11 de enero de 2020).

Imagen 2. Santa Mesa de la Comunidad de Totolán



*Nota:* Tomada por Brenda Guevara, el 31 de diciembre de 2019 en Totolán, Michoacán.

La forma en que se visten los negros en Jiquilpan es con camisa vaquera, pantalón de mezclilla y botas, pues para ellos es día de fiesta y hay que estar muy bien arreglados. Para cubrir su rostro utilizan una máscara de madera, pintada de negro con franjas verticales negras y blancas, amarrada desde la boca con un paño. Sus cabezas son adornadas con una zalea de chivo, regularmente blanca, y en la cual colocan flores de Noche Buena. Entre ellos se distingue el Provincia, también nombrado la Cuerita debido a que viste una chaqueta de cuero que le llega a los tobillos; en su brazo lleva un toro, símbolo de su poder, es el ganado del Niño de la Cofradía; además, carga con él un látigo. Entre ellos se distinguen uno o dos negros que visten con pantalones anchos, con una franja roja y camisa blanca, como, a decir de Miguel Cárdenas, vestían los caporales de la hacienda el día de fiesta.



Imagen 3. Provincia (la Cuerita) de la danza de Los Negros de la Cofradía de Jiquilpan



*Nota:* Tomada por Brenda Guevara, el 12 de enero de 2020 en Jiquilpan, Michoacán.

En Totolán, los negros hacen alegoría a trabajadores que llegan de un lugar indefinido y sus ropas simbolizan distintos trabajos. Por su parte, el Provincia sólo se distingue porque es el que trae en sus manos el toro y el látigo, es el que manda; su máscara también es de madera, pintada de negro con delgadas franjas rojas horizontales en la frente, la cubren con un paño que se colocan a la altura de la boca. Ellos también adornan sus cabezas con zalea de chivo, sólo que estas son cubiertas con largos cortes de papel de china multicolor. Las autoridades comunales de Totolán aseguran que se le dice Provincia porque el lugar en el que se lleva a cabo la danza es un espacio que España dominaba (autoridades de la comunidad indígena de Totolán, comunicación personal, 1 de enero de 2024).

En ambos casos, con sus propios movimientos dancísticos, los negros delimitan el espacio, siempre frente a la enramada donde está colocado el Niño Dios, al cual el público no puede ingresar, de lo contrario serán reprimidos por el Provincia. Él es el encargado de vigilar que esa zona se respete y que los negros dancen de manera adecuada, si no es así, puede utilizar al toro para cuernearlos o el látigo para chicotearlos, no sin antes haberles llamado la atención. En algunas ocasiones, el Provincia es provocado por algún negro y comienza un baile en donde el segundo trata de evitar el castigo, mientras que el primero busca castigar, y la actuación no termina sino hasta que el Provincia logra su cometido.

Esta parte de la fiesta, en la que el Niño tiene ganado y que los negros trabajan para él bailándole, es de gran importancia, y en los siguientes apartados será muy valioso para entender las distintas interpretaciones que hay sobre el origen de esta danza y el significado de sus distintos símbolos.

Imagen 4. Provincia de la danza de Los Negros de la Comunidad de Totolán



*Nota:* Tomada por Brenda Guevara, el 31 de diciembre de 2019 en Totolán, Michoacán.

## El robo de la historia

Una de las premisas que se escucha con más frecuencia es que en las localidades no se preocupan por lo que los investigadores producimos. Sin embargo, a través de distintas experiencias etnográficas, esta tesis pareciera cada vez menos asertiva. A nivel local, las disputas por la producción de las narrativas históricas académicas han estado latentes y son la base en las luchas simbólicas de otros conflictos: agrarios, políticos, económicos, culturales y sociales.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Como se desarrolla ampliamente en *Una historia triste. Memorias en disputa por la “verdadera” historia de la comunidad indígena de Zirahuén* (Guevara Sánchez, 2022).

Es así como se comienza a problematizar la relación entre la verdad y el conocimiento académico, y sus implicaciones éticas y científicas a distintos niveles; problematizar la historia como herramienta política para gestionar el pasado (Rufer, 2010). Esta herramienta puede entenderse como acciones llevadas a cabo en tiempos-espacios de creatividad que responden a objetivos concretos ante o en diálogo con públicos específicos, elaborados tanto por los sujetos de los cuales nos ocupamos como por los propios académicos.

Con esta finalidad, en el presente apartado se problematizan tres versiones que coexisten sobre el origen de la celebración al Niño Dios y al Niño de la Cofradía: 1) la de los comuneros de Jiquilpan; 2) la de Totolán, sobre todo a través de sus memorias orales; y 3) los argumentos que el historiador Martínez Ayala plasmó en su obra *¡Ese negro ni necesita máscara! Danzas de negritos en cuatro pueblos de Michoacán. Historia, tradición y corporalidad* (2011).

Los comuneros de Jiquilpan aseguran que entre ellos había muchas rivalidades, por lo que a mediados del siglo XIX los padres franciscanos —encargados de dicha orden religiosa en ese momento, ahora son los agustinos— les propusieron bailar con máscaras para que se dieran cuenta de que podían convivir en paz. A partir de entonces, solucionaron sus conflictos. Para ellos es importante que la historia de su comunidad se escriba, y así prevalezca la veneración a varios santos, junto con la armonía que existe entre ellos. De esta manera, la organización oficial y religiosa del pueblo y sus barrios se refleja en esta danza (Cárdenas, comunicación personal, 11 de enero de 2020).

Por su parte, los comuneros de Totolán consideran que su pueblo es más antiguo que Jiquilpan; “Jiquilpan es arrimao”, le aseguró don Brígido Zacarías, el entonces comisionado de la comunidad, al historiador Martínez Ayala (2011, p. 149). Para las autoridades de esta comunidad, el origen de esta tradición se remonta a principios de la época colonial, cuando sus ascendientes la presentaron a las autoridades en el siglo XVI en agradecimiento por los títulos virreinales que la Real Audiencia de la Nueva España expidió a su favor. Aseguran que en ese documento les otorgaron el reconocimiento del espacio en donde, entre otras localidades, también está asentada Jiquilpan, con una extensión de 242.1 km<sup>2</sup>. En esta disputa, dichos documentos han sido fundamentales y los han motivado a visitar varias veces el Archivo General de la Nación (AGN), en busca de información complementaria que les ayude a demostrar su primacía. En cambio, los comuneros de Jiquilpan manifiestan su consternación por no contar con documentos antiguos que les permitan registrar la antigüedad de sus tradiciones y de su comunidad.

Para llevar a cabo esta investigación, fue necesario pedir permiso ante ambas Mesas. De manera particular en Totolán, ningún comunero quiso dar información antes de que se hubiera solicitado permiso ante la Santa Mesa porque, según aseguraron, algunas personas llegaban para preguntarles sobre la puesta en escena de la danza y después llevan la información a Jiquilpan para ponerla

en práctica en la organización de su fiesta y así asegurar que ellos son más antiguos que Totolán.<sup>6</sup> A este último punto se volverá en el siguiente apartado.

Para ellos, con la ayuda de algunos académicos, los de Jiquilpan les estaban robando sus tradiciones e historia y por eso es importante que se plasme en un escrito histórico que la organización de la fiesta surgió en su comunidad y así evitar el plagio.

Para contrarrestar lo antes mencionado, algunos comuneros de Totolán afirman que, sin tomar en cuenta la falta de documentación histórica probatoria, los científicos sociales que han escrito sobre esta fiesta aseguran que surgió en Jiquilpan. En respuesta, un grupo de cronistas de la localidad ha comenzado a publicar escritos, a partir de documentos que encontraron en el AGN —que guardan de manera celosa, pero eso será tema de otro escrito—, incluso un reciente libro titulado *San Martín Totolán. Historia que renace* (García y Montes, 2020). En él, los historiadores e integrantes de la Asociación de Cronistas Jalisco y Michoacán, Yuridia Candelaria García Vázquez y Francisco Jesús Montes Vázquez, elaboran una narrativa sobre la historia de Totolán, que abarca desde su pasado prehispánico náhuatl hasta 1930 con la revuelta cristera. Sus autores aseguran que uno de los objetivos principales de su publicación es conseguir que Totolán adquiera el reconocimiento como comunidad indígena y con ello el acceso a las tierras que en distintos momentos les fueron arrebatadas por la hacienda de Guaracha, al igual que su autonomía con respecto al municipio de Jiquilpan.

En una entrevista que Francisco Montes dio para NOTI5 TV5, ubicada en la página de Facebook *Cronistas de la Ciénega-MIC Agenda*, asegura que la validez de lo argumentado en este libro estriba en que se sustenta en documentos encontrados en el AGN, al igual que en del Archivo de la Casa de Morelos, además de archivos nacionales y locales. De igual manera, Montes menciona que el texto fue entregado a una comisión de diputados para que el Congreso del estado de Michoacán proponga que se reconozca a “Totolán como comunidad indígena” (Montes, 2020). A decir de las autoridades comunales de Totolán, al lograr dicho reconocimiento, se podrían convertir en cabecera municipal y con ello, probablemente, tener acceso al presupuesto que se le asigne y “en santa paz”.<sup>7</sup> Para ellos

Es muy, muy larga la historia a partir del nacimiento de esta danza... No opusieron resistencia los indígenas, los españoles ya habían sometido a los indígenas, les delimitaron su territorio. ¿Por qué? Porque no opusieron resistencia, ese territorio lo marca... hay un cerrito que le dicen Cotijaran, hay un cerrito que llaman Pelón, pasa por en medio esa línea, hasta un cerro que está mucho muy allá de Jiquilpan, casi llegando al Fresno, de ahí sigue hasta San Felipe Quitupán, de San Felipe Quitupán hasta

<sup>6</sup> Diario de campo, 28 de diciembre del 2019.

<sup>7</sup> Diario de Campo, 31 de diciembre de 2019 y 1 de enero de 2020, Totolán, Michoacán.

Jaripo otra vez, y de Jaripo al cerrito de Cotijaran. Mucha gente que no nos quiere... que ha hecho cosas que no van de acuerdo con lo que es la legalidad, nos han reprimido tanto. Totolán no es nada más aquí, es hasta la punta del cerro de aquel lado, hasta llegar a terrenos de lo que era una hacienda antigua, La Lagunita. (Autoridades de la comunidad indígena de Totolán, comunicación personal, 1 de enero de 2020).

A decir de ellos, su pueblo fue fundado en la loma de Cebada, allí hay vestigios con una antigüedad de 2000 años que comprueban que ellos vienen de la cultura teotihuacana y que “después llegó la otra peregrinación que salió de Aztlán”. Para don Ignacio Zacarías, uno de los comuneros más activos en la búsqueda de documentos históricos, la antigüedad de estos vestigios demuestra su primacía sobre la fundación de Jiquilpan. Además, las autoridades de la comunidad indígena de Totolán argumentan que ellos siguen siendo reprimidos por el gobierno municipal de Jiquilpan porque no se les da la parte del presupuesto que llega al municipio y que son para las comunidades, así como tampoco se les ha dado el acta que los acredita como comunidad indígena. Tanto para don Ignacio como para las autoridades comunales, la Santa Mesa es una demostración de la organización del gobierno del pueblo, “es donde se junta el consejo de ancianos” y por eso es tan importante defender la primacía de su fiesta (autoridades de la comunidad indígena de Totolán, comunicación personal, 1 de enero de 2020).

Estas preocupaciones se intensificaron en 1990, cuando el INEGI borró los registros de su comunidad por un decreto de conurbanización que ponía como requisito un cierto número de habitantes. Lo que quieren es volver a aparecer en ese mapa y contar con su clave geoestadística para que “sea de cada quien lo de cada quien”. Es decir, y echando mano de las propuestas de Foucault (1980), más que un espacio geográfico, lo que está en disputa es una noción jurídico-política que aspiran a controlar.

Todo lo antes mencionado fue compartido mediante entrevistas no sin cierto recelo, hablando poco sobre la Mesa, porque antes habían sido muy confiados y quienes iban a hablar con ellos se llevaban la información a Jiquilpan. Por ello fue necesario aclarar que la entrevista no era por parte de los comuneros de Jiquilpan, sino como una investigación respaldada por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Pero, conforme avanzó la entrevista, se olvidaron de esta advertencia y sólo fueron enfáticos en que cuando se publicara la investigación se aclarara que esas eran las tradiciones de Totolán (autoridades de la comunidad indígena de Totolán, comunicación personal, 1 de enero de 2024).

En cambio, para algunos comuneros de Jiquilpan, como Miguel Cárdenas, su comunidad había tenido muchas tierras, pero los comisionados o mayordomos las dejaron perder, porque eran “ventajosos” y los papeles de las tierras se fueron acabando, por eso se reconocen como comunidad indígena y no agraria; mientras que en Totolán “sí existen las tierras que ellos todavía trabajan y existen documentos desde muy atrás” (Miguel Cárdenas, comunicación personal, 11 de enero de 2020). Además, a decir de Ignacio Figueroa (comunicación personal,

28 de diciembre de 2029), otro comunero veterano de Jiquilpan, ellos no tienen conflictos con los de Totolán; por el contrario, aseguró que eran unidos, porque el día 1 de enero ellos van a bailar a la Virgen de los Remedios y el día 12 de enero los de la tenencia van a Jiquilpan a bailarle a la Virgencita. Entonces, ¿el robo de sus tradiciones e historia es sólo una preocupación de Totolán?

Sobre el origen de la danza que nos ocupa, también hay una o más versiones académicas, aunque en este escrito sólo se abordará una. En su investigación, Martínez Ayala (2011) trata de demostrar que “las danzas de “negritos” que se llevaban a cabo durante la época colonial en los pueblos indígenas de Michoacán fueron realizadas por africanos sudharianos y sus descendientes, cuyas tradiciones se sincretizaron con las novohispanas e indígenas. Gracias a su participación en la vida comunitaria, les fue posible introducirse en el sistema tradicional de gobierno y escalar posiciones hasta llegar a ser nombrados gobernadores y tener acceso a la tierra. En el caso del área de Jiquilpan, fueron los sudharianos que llegaron a laborar a la hacienda de Guaracha y las localidades cercanas. Por ello, en la cofradía, la danza, junto con las máscaras, fueron resignificadas para bailar durante el Corpus, Navidad y Reyes; después las utilizaron para ocultar que habían cruzado la barrera del color (pp. 20-23: 47, 55, 63 y 187). Sobre esta misma línea, los comuneros de Totolán comentan que con la zalea tratan de simular el cabello de los morenos y en ambas comunidades está el cargo de capitán de moros (autoridades de la comunidad indígena de Totolán, comunicación personal, 1 de enero de 2024).

Siguiendo con los argumentos de Martínez Ayala (2011), en la danza podemos apreciar una narrativa histórica de la vida del esclavo en la hacienda de Guaracha, pues el negro que no trabaja, es decir, que no danza de la manera debida, es reprimido por el Provincia que representa al capataz de la hacienda. “Así, el área de trabajar representa en realidad el territorio de la hacienda controlado por el Monarca que es el único que llevaba máscara blanca y el Provincia cuida que se trabaje bien, es una especie de capataz de la hacienda” (pp. 55-56). Además, menciona que la actitud de los negros durante la danza podría ser la que tenían los “guaracheños” con los indígenas del pueblo, indios de Jiquilpan —y sus barrios, como Totolán—. La danza muestra la visión que tenían los indígenas de los afrodescendientes y su comportamiento rebelde; recordemos la actuación mencionada en el apartado anterior.

Para este autor, cuando una fiesta de origen sudharianos es argumentada en los discursos de los comuneros de Jiquilpan como parte de su identidad indígena, se presenta problemas de interpretación, porque en la danza podemos ver la forma en que el negro respondió al estereotipo; por medio de su sumisión y adoración al amo —al Niño Dios— finge aceptar su condición de esclavo, y mediante su trabajo trata de integrarse a la sociedad para ser libre, pero también reclama su libertad al volverse cimarrón o delincuente cuando no le obedece al Provincia y deja de trabajar bien. Es decir, a través de la danza representan su realidad. Por tanto, se interpreta que la danza es una representación de la actitud

con la que los afrodescendientes respondían al discurso de poder. En su actitud lúdica desacreditan el estereotipo que el poder colonial les ha impuesto.

Para Martínez (2011), en la danza de Los Negritos se conserva una parte del pensamiento tradicional sudsariahano entorno a sus ancestros. Sin embargo, esto fue negado por estudiosos con autoridad histórica. Así, mientras que para Aguirre Beltrán (1989) los afrodescendientes no generaron identidad y se diluyeron en la mexicanidad mestiza, para él, los afrodescendientes siguieron presentes, pero buscaban ser reconocidos como indígenas debido a las ventajas que ello les podía facilitar, por ejemplo, el acceso a la tierra.

Sin embargo, miembros de ambas comunidades comparten mitos fundadores en los que argumentan su ascendencia indígena. Por ejemplo, Miguel Cárdenas, asegura que el significado de los avíos de la danza de los espejos estaba relacionado con el rey Huitzilopoztli, en donde la sonaja, con la que ahora el Monarca —que es una figura española— dirige a los danzantes, significaba el bastón de mando con el que el rey antes mencionado dirigía a sus guerreros (comunicación personal, 11 de enero de 2020).

Por su parte, en Totolán mencionan que los indígenas de este lugar organizaron la danza en agradecimiento a las autoridades virreinales que les habían dado la tierra, pero los participantes tenían miedo de sufrir represalias por parte de los españoles afectados, así que salieron tapados con “una especie de montera de negros”. Además, dicen que antes de la llegada de los españoles, ellos ya adoraban a la virgen, a la que “se le llamaba Tonanzin”, y ella llegó con su hijo, Jesucristo, y por eso la gente ya le tenía mucha fe al Niño Dios (autoridades de la comunidad indígena de Totolán, comunicación personal, 1 de enero de 2024). Entonces, ¿podríamos hablar de otro robo, el que se le dio a la identidad negra o mulata a favor de la indígena? Esta es una pregunta central para seguir reflexionando.

En una reunión con Ignacio Zacarías, este personaje habló de las investigaciones que estaba realizando un grupo de cronistas de la localidad, ya antes mencionado. Zacarías comentó que durante el año 2018 el gobernador del estado había visitado la zona, le presentaron la danza y él había reconocido que por sus tradiciones esta era una comunidad indígena. Sin embargo, dicho reconocimiento no se hizo oficial. En esa sintonía, se comentaba la posibilidad de que por medio de sus tradiciones pudieran lograr dicho reconocimiento, accediendo a mostrar una serie de documentos a cambio de difundir sus prácticas rituales. Sin embargo, al día siguiente del encuentro anterior, Ignacio Zacarías cambió totalmente de opinión tras la molestia de sus compañeros cronistas, pues los habían buscado exclusivamente para la elaboración de sus textos.

Días después, don Jorge, quien sustenta el cargo de parcionero en la Santa Mesa de Totolán, compartió conmigo los títulos virreinales de la comunidad, con la intención de que sus tradiciones se difundieran entre otros públicos fuera de la comunidad, aun en contra de la voluntad de aquel grupo de cronistas. Con estos documentos, don Jorge quería demostrar dos cosas: 1) que Totolán

colindaba con Sahuayo, es decir, que Jiquilpan fue fundado en tierras de Totolán; y 2) que la danza de los negros no fue hecha para rendirle culto al Niño Dios, sino para agradecer que el Virrey les había concedido las tierras.<sup>8</sup>

## Análisis desde el círculo hermenéutico

Una de las preguntas centrales que este trabajo intenta responder, y que guiará reflexiones futuras, es por qué a los miembros de ambas comunidades les interesa demostrar que en su localidad se originó la danza de los negros. Más aún, ¿por qué les interesa que dicho origen quede demostrado y sustentado a través de un texto académico? ¿Qué poder tiene la escritura histórica? A partir de los resultados etnográficos preliminares, se propone que esta aspiración tiene que estar asentada en la “verdad” para legitimar sus luchas identitarias, agrarias y políticas. ¿Tendrá razón Foucault (1980) cuando asegura que la verdad es ley y empuja efectos de poder y por eso es tan necesaria? Si es así, ¿cómo elaboran sus narrativas para lograr este efecto de verdad? ¿Cuál es la trama y qué efectos buscan producir con ella? (White, 1992).

Para White (1992), los acontecimientos que se narran son verdaderos no necesariamente porque hayan sucedido, sino porque fueron recordados y sobre todo porque “son capaces de hallar un lugar en una secuencia cronológicamente ordenada” (p. 34). Por tanto, la historia pertenece a la categoría del discurso de lo real, pues lo convierte en objeto de deseo a través de presentar los acontecimientos en la coherencia formal que posee la historia. Es decir, el sentido de la historia es su esfuerzo por dotar a la vida de significado y narrar los acontecimientos como si estos hubieran sido encontrados y no contruidos. Sin embargo, este es el juego de ficción, pues el derecho a narrar depende de una relación con la autoridad y lo que despierta el interés de indagación es la naturaleza política de la comunidad (Ricoeur, 2002), cuya producción de sentidos articulados en una lógica narrativa se convierten en procesos de verdad (Barthes, 2004).

Es precisamente el conflicto por el sentido y la verdad, autoridad, poder y saber, que se intenta comenzar a problematizar en este texto. Ello hace necesario recurrir a la hermenéutica, entendida no sólo como teoría de la interpretación del texto, sino de cómo la vida se revela y se expresa a través de las obras en su relación con el diálogo vivo, la acción y el acontecimiento; “relativa, temporal e histórica como lo es la experiencia humana” (Beuchot, 2000, p. 160; Vegas-Motte, 2020, pp. 126-127). En este sentido, el texto se analiza como referencia

---

<sup>8</sup> Tras el agradecimiento, crecía el temor de que don Ignacio se diera cuenta de que llevaba esos documentos. ¿A caso yo también estaba cometiendo una especie de robo junto con don Jorge al transgredir la voluntad de don Ignacio? (diario de campo, 19 de enero y 1 de febrero de 2020).



en relación con el objeto, y es allí donde se puede reflexionar sobre el mundo del texto, pues allí está su referente real o imaginario. Además, esta siempre es dialógica, pues antes que nada se ubica ante el auditorio que va a recibir el mensaje (Beuchot, 2000).

En esta elaboración del texto hay que preguntarnos por el tipo de noción de realidad que articula la narrativa, es decir, hay que problematizar esta última, su trama y significados (White, 1992). Para ello, es necesario movernos en torno al círculo hermenéutico, tomando como una de las bases más importantes la interpretación entendida como ficciones, debido a que es algo compuesto, producido, siempre relacionada con la acción que tiene lugar en el terreno estudiado (Geertz, 2003).

A partir de estos argumentos y herramientas teóricas, interesa problematizar las distintas narrativas que los intelectuales han elaborado para convertir a una serie de acontecimientos en historia, y así intentar influir en las disputas por la verdad. En estas reflexiones, se entiende por intelectuales no solamente a los académicos, sino también a los personajes claves en las localidades que ocupan al presente texto. Así, este apartado se centra en dos aspectos: a) la importancia que tiene para los comuneros los libros ya escritos y los que están por escribirse, producidos tanto por ellos como por otros; y b) comenzar a problematizar cómo a través de las narrativas en dichos textos tratan de construir un puente de diálogo con el Estado-Nación.

Para ello, se parte de una de las premisas de Foucault (1980). Este autor nos sugiere que pensemos en los problemas políticos de los intelectuales en términos de verdad/poder, lo cual está relacionado con la política del saber y con nociones como campo, posición, región y territorio, pues en estos se desarrollan la táctica y la estrategia que a su vez se inscriben sobre un suelo, un discurso y el intento por el control de territorios (pp. 117 y 188-189). Así, entremos en materia.

En una conversación con las autoridades comunales de Totolán (comunicación personal, 1 de enero de 2024), estas aseguraron que estaban “poniendo candados a todo lo que decimos, para decirles ¿si tú sabes esto dime qué es esto?, y ahí es donde ya no saben qué hacer. Por eso estamos haciendo esto, y estamos escribiendo un libro que creo que pronto sale<sup>9</sup>”. Mucha de la información tenían la intención de reservársela para cuando saliera el libro, como si una vez que fuera publicado sus tradiciones ya estarían resguardadas, ya no se las podrían robar.

Me atrevo a argumentar que para ellos lo escrito es ley —atrevimiento que sigo explorando con mucho cuidado—, porque “antes”, aseguran, durante la puesta en escena de la fiesta, se les permitía muchas libertades a los participantes, “pero llegó la ley”. Con ello se refieren a la copia de una parte de un libro original de 1940 —del cual no supieron decir su título, ni quién había sido su

---

<sup>9</sup> Mismo que ya salió y fue citado en páginas anteriores, se refiere a García, Candelaria y Montes, 2020.

autor—, en el cual se estipulaba cuál era la forma correcta de llevar a cabo la celebración; pero, debido a que varias personas comenzaron a saber lo que contenía esa fracción del libro, comenzaron a exigirlo completo y a tener conflictos entre ellos. Como respuesta a tal situación, la persona que tenía la otra parte del libro la quemó para que se terminaran las dificultades entre ellos. Lo que, a decir de estos comuneros, estuvo muy mal porque también tenían que conocer lo escrito. Entonces, es así como se propone que, a través del libro que elaboraron los cronistas antes mencionados, los comuneros pretenden recuperar esta ley. Entonces, ¿para ellos es la ley a partir de la verdad lo que fija la escritura, misma que es necesaria para entrar a la historia y, por lo tanto, a los registros productores de la formación del Estado-Nación?

Una de las consecuencias tangibles que los comuneros de Totolán esperan conseguir con la producción de esta ley es consolidar a la Santa Mesa como consejo de ancianos y que sean ellos “los que van a gobernar al pueblo”. Según su interpretación, esta es la mejor opción, pues si varios gobiernan ya no se podrían quedar con los recursos económicos que llegan a la localidad, como sí lo hacía el jefe de tenencia. Por ejemplo, durante la fiesta grande de la tenencia — que es en mayo, cuando celebran a la virgen de los Remedios—, llegan a Totolán comerciantes de distintas partes del país a ofrecer su producto en ese lugar, por lo que el jefe de tenencia les cobra entre cuatro mil y seis mil pesos por el derecho a vender, dinero que él no reporta a la localidad. Así, una vez que ellos sean reconocidos como “Concejo de ancianos” tendrían derecho a administrar estos recursos y otros que entran a la localidad de mejor manera (autoridades de la comunidad indígena de Totolán, comunicación personal, 1 de enero de 2024). El mismo Martínez Ayala (2011) asegura que el culto al Santo Niño le dio al gobierno tradicional un poder y prestigio mayores al del sacerdote o del presidente municipal, características que han utilizado sus disputas territoriales. ¿Será este poder y prestigio que los comuneros intentan recuperar y esto se los dará la ley, la escritura?

Al igual que en Totolán, una de las posesiones más importantes que tiene el comisionado de la comunidad de Jiquilpan es el libro. En él se estipula cómo se deben de organizar las distintas fiestas, por eso los que están al frente de la comunidad deben de conocer su contenido, pero no cualquiera puede tener acceso a él. A decir de Bertha Figueroa, ella sabe de la organización de la comunidad porque tuvo acceso a ese libro a pesar de ser mujer, gracias a que, por medio de un representante, pudo tener el cargo de comisionado, lo que le permitió conocer más sobre la comunidad. Además, mostró su consternación porque muchos “libros se perdieron con mi tío Reyes”, pues cuando él era comisionado guardó muchos libros viejos, pero luego murió y aunque Bertha trató de rescatarlos perdió contacto con la familia y luego se enteró de que los libros se habían quemado (Figueroa, comunicación personal, 5 de enero de 2024).

En ambos casos, tanto para Totolán como para Jiquilpan, al igual que Bourdieu (2006), se propone que conocer el contenido de los libros les permite tratar

de monopolizar la gestión de los bienes de salvación<sup>10</sup> como grupos específicos que se manifiestan conocedores de las formas correctas de llevar a cabo estas fiestas religiosas, es decir, agentes religiosos carismáticos.<sup>11</sup> Para Bourdieu (2006) la religión asume una función ideológica, práctica y política que tienen una fuerza material y simbólica que puede ser movilizadada por un grupo o una clase legitimando todo lo que define este grupo, pues este estudioso asegura que las normas de la representación religiosa son objetivamente ajustadas a los principios de una visión política del mundo social.

Esta visión política también va de la mano con la producción de puentes de diálogo en la constante formación del Estado-Nación. Como vimos en el apartado anterior, a partir de la puesta en escena de la fiesta que nos ocupa entre los miembros de las dos comunidades prevalece una forma hegemónica de producir identidad indígena y mestiza acorde a los proyectos de Estado-Nación en el cual el Negro, hasta fechas recientes, se había diluido casi por completo. Más aún, en el libro *San Martín Totolán. Historia que renace* (2022), la figura del Negro no aparece y en él se argumenta y justifica sólo el pasado indígena de los pobladores de Totolán y la lengua náhuatl que ya no se habla entre sus habitantes.

Para Martínez Ayala (2011), debido a este tipo de posicionamientos políticos, desde la época del Estado español, la tradición, como preservadora del pensamiento tradicional sudsahariano, en particular la lengua bantú, se ve inmersa en un proceso desmitificador, y así deja el rito y sobre impone lo cristiano a lo africano. La adoración ya no es el numen sudsahariano sino el Santo Niño. Sin embargo, cuando se trata de interpretar esta tradición como indígena, es cuando la narrativa sufre serias discordancias y esto se puede ver en el hecho de que el Santo Niño es un Dios vaquero, quien posee un rebaño de toros y que domina a la representación animal del dios de los sudsaharianos; pero si se saca la figura de este niño, entonces adquieren sentido algunas prácticas durante la danza. Por ejemplo, “el que “la Cuerita” ofrezca el toro para que se persignen los espectadores, el que existan dos o más toros en el altar, el que haga una cruz con sus cuernos en la rodilla enferma de un asistente, etc” (pp. 157-158). A decir de este historiador, al realizar un análisis hermenéutico del texto que se despliega en la puesta en escena de la celebración al Santo Niño de la Cofradía hay manifestaciones que no encajan con el ritual católico ni indígena; sin embargo, tiene que producirse de esta manera para tener un lugar dentro de los proyectos de Estado-Nación, pues de lo contrario el diálogo con estos burócratas no sería posible (Martínez Ayala, 2011).

---

<sup>10</sup> Aunque Bourdieu (2006) en realidad se refiere a las autoridades eclesiásticas.

<sup>11</sup> Aún no podemos hablar de profetas como lo hace Bourdieu (2006).

## Conclusiones

Bourdieu (2006) argumenta que el interés religioso también necesita de la legitimación dentro de una posición en la estructura social, por tanto, estas prácticas religiosas contribuyen a la reproducción del orden social. Ello permite comenzar reflexiones sobre la forma en que una fiesta patronal puede ser fundamental en las reivindicaciones históricas, políticas, culturales y agrarias de Jiquilpan y Totolán.

En este sentido, son varias las aristas que se han desarrollado en estas páginas: a) la relación que en ambas comunidades se tiene con el Estado-Nación a partir de las negociaciones identitarias; b) la forma en que organizan y se apropian del espacio a partir de la puesta en escena de la fiesta; c) las implicaciones políticas y económicas tangibles que vienen incluidas con ser parte de la comunidad.

Así también comenzamos a problematizar la complejidad de la producción de sus narrativas fundamentales en sus distintas disputas, y en ellas la alegoría de la temporalidad es fundamental, pues no importa si los acontecimientos narrados se consideran reales o imaginarios, lo que importa es que se consideren típicamente humanos, posibles, pues al momento de ser producidos en texto están saturados de elementos ideológicos. Por tanto, hay que entender los textos como sistemas de signos que se consideran naturales. Es decir, desde la hermenéutica hay que analizar las propiedades del texto como un proceso dinámico de cambio de código por medio del cual se establece la subjetividad del lector en virtud de la congenialidad con la relación imaginaria que mantiene el sujeto con su propia situación social y cultural (White, 1992). A partir de la propuesta de Beuchot (2000), se ha acudido a la hermenéutica para analizar la producción histórica de los textos y la búsqueda de su sentido.

En este sentido histórico, una de las nociones que apenas se menciona, pero que será fundamental, es la de genealogía entendida como el “acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de la lucha y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (Foucault, 1980, pp. 9-10). Se trata de analizar los saberes locales no legitimados contra las instancias teóricas unitarias que pretende jerarquizarlas y ordenarlas en nombre del conocimiento verdadero basado en una ciencia; “la genealogía debe dirigir la lucha contra los efectos de poder de un discurso considerado científico... reactivar los saberes locales contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder” (p. 130). A través de la genealogía, Nietzsche rechaza la búsqueda del origen porque este es un esfuerzo por recoger la esencia exacta de las cosas, “su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma” (p. 135).

Sin embargo, se pretende colocar esta noción a contracorriente, pues ¿no es precisamente en este conocimiento que los saberes locales quieren posicionarse? Su aspiración es regresar al origen para, a partir de allí, legitimar su identidad

como comunidad indígena precisamente en el terreno de la demostración de la historia científica, aun cuando historiadores como Martínez Ayala (2011), a través de la práctica de esa misma ciencia, han argumentado que tal pureza étnica no existe, pues se trata de una mezcla entre indígenas, españoles y negros en la cual fenotípicamente predomina la última, pero debido a las condiciones políticas en las que el negro no podía formar parte de una comunidad o tener derecho a la tierra, ni mucho menos formar parte de su gobierno si se autorreconocían como negros, se fueron diluyendo en los registros hasta convertirse en indígenas. ¿En qué registros de la formación del Estado-Nación entraría esta comunidad si sus pobladores la comienzan a reivindicar como negra?

La interrogante queda abierta, al igual que la mayoría de lo que aquí se ha plasmado, pero se espera que pongan las bases para seguir reflexionando al respecto.

## Referencias

- Aguirre Beltrán, G. (1989). *La población negra de México*. Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, M.M. (1986). *Problemas literarios y estética*. Arte y Literatura.
- Bajtín, M.M. (2000). *Yo también soy (Fragmentos sobre el otro)*. Taurus.
- Barthes, R. (2004). *S/Z*. Siglo XXI.
- Beuchot, M. (2000). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27(108), 29-83.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Las ediciones de la Piqueta.
- García Vázquez, Yuridia Candelaria y Montes Vázquez, Francisco Jesús. (2020). *San Martín Totolán. Historia que renace*. Asociación de Cronistas de Jalisco y Michoacán.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Guevara Sánchez, B. (2022). *Una historia triste. Memorias en disputa sobre la “verdadera” historia de la comunidad indígena de Zirahuén*. El Colegio de Michoacán.
- Homobono Martínez, J. (2004). “Fiesta, rituales y símbolos: epifanías de las identidades”. *Zainak*, 26, 33-76.
- Martínez Ayala, J. (2011). *¡Es negro ni necesita máscara! Danzas de negritos en cuatro pueblos de Michoacán. Historia, tradición y corporalidad*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Montes, Francisco. [Crónicas de la Ciénega-MIC Agencia]. (31 de agosto de 2020). San Martín Totolán Historia que renace. Totolán, Michoacán, pueblo

- náhuatl, de origen Sayulteco, actualmente una de las tenencias pertenecientes al [Imagen con audio adjunta] [Publicación de estado]. Facebook. <https://www.facebook.com/MICagenciainformativa/videos/259536135012084/>
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica, 107-140.
- Roseberry, W. (1998) “Cuestiones agrarias y campos sociales”. En Sergio Zendejas y Pieter de Vries (Eds.), *Las disputas por el México rural. Volumen I. Actores y campos sociales* (pp. 73-97). El Colegio de Michoacán.
- Rufer, M. (2010). “Memoria sin garantías: usos del pasado y política del presente”. *Anuario de Investigación*, Universidad Metropolitana de México.
- Vegas-Motta, E. (2020). Hermenéutica: un concepto, múltiples visiones. *Revista Estudios Culturales*, 13(25), 121-130.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós.