

MATERIALIDAD, NATURALEZA Y COSMOVISIÓN EN LA CERÁMICA PURÉPECHA DE HUÁNCITO, MICHOACÁN

Noviembre 2015



1

Figura 1. La materialidad, la naturaleza y la cosmovisión confluyen en nuestro estudio del arte tarasco contemporáneo.

MATERIALIDAD, NATURALEZA Y COSMOVISIÓN EN LA CERÁMICA PURÉPECHA DE HUÁNCITO, MICHOACÁN

I paint what I like, when I like and where I like...

David Hockney

Introducción

Los temas abordados en las etapas previas del presente proyecto, llevado a cabo en varios hogares de Huáncito, son los siguientes: producción de alfarería desde la perspectiva de la ecología cerámica (1990-1992); actividades de producción y uso del espacio doméstico (1992-1994); datos censales y vida útil de la cerámica (2000- 2006); cambio social y continuidad cultural en la manufactura de cerámica (2013); producción

doméstica y estilos decorativos (2014). Los temas estudiados en la presente temporada de trabajo (2015) son los de materialidad, naturaleza y cosmovisión.

Los recientes estudios sobre el tema de la *materialidad* se han enfocado sobre las diversas maneras en que los objetos físicos que ocupan nuestros entornos nos afectan de manera social, psicológica y cultural. Los estudiosos del “nuevo materialismo” examinan de qué manera las cosas dan forma a nuestros mundos (Figura 2) (Joyce 2015).

Por otra parte, la palabra *entanglement* (“enredo”) como la usamos aquí se refiere a la suma de cuatro tipos de relaciones entre humanos y cosas: (1) los seres humanos dependen de las cosas; (2) las cosas dependen de otras cosas; (3) las cosas dependen de los humanos; y (4) los humanos dependen de otros humanos (Hodder 2014).



Figura 2. Esta obra de David Hockney, intitulada *The Desk, July 1st 1984*, es una nueva manera de ver las cosas, que trata de representar al mundo como realmente lo experimentamos, de “capturar la experiencia de avanzar en el espacio” (según Benefield et al. 2014: Figura 22).

En la cerámica purépecha de Huáncito, Michoacán, podemos observar una enorme cantidad y variedad de diseños que representan elementos de la naturaleza, principalmente la flora y fauna locales. Los artesanos(as) de Huáncito generan y utilizan un *assemblage* cerámico que representa un contexto a la vez material y simbólico. Pero

lo que están produciendo no son meras “representaciones de la naturaleza”, sino que están plasmando en sus obras los elementos de su propia cosmovisión.

Materialidad

Para los propósitos del presente ensayo, por “materialidad” entendemos el universo de los artefactos (cualquier objeto modificado por el ser humano),¹ pero también hay que considerar otras instancias que podrían incluirse en el ámbito de la materialidad, aunque quedan fuera de la definición de artefacto: lo efímero, lo imaginario, lo correspondiente al mundo de la biología, y finalmente lo meramente teórico (Miller 2015: 3). Los objetos son importantes no por ser evidentes y por permitir o limitarnos físicamente, sino porque mientras menos somos conscientes de ellos, son más poderosos para determinar nuestras expectativas al constituir el escenario y dar la pauta para el comportamiento normativo, aunque no estemos conscientes de su capacidad de hacerlo (Miller 2015: 4). Para Miller (2015: 5) la cultura material “es una red de órdenes homólogos que surgen como la base poderosa de prácticamente todo que constituye a una sociedad determinada”.

En filosofía el término “cosa” tiene dos significados fundamentales: (1) “cualquier objeto o término, real o irreal, mental o físico... con el cual se tenga referencia de alguna manera... puede ser el término de un acto de pensamiento o de conocimiento, o también de imaginación o de voluntad...”; (2) una “cosa” es el “objeto natural denominado asimismo ‘cuerpo’ o ‘sustancia corpórea’” (Abbagnano 1987: 246). Por otra parte, el término “cosa en sí” se refiere a “lo que la cosa es, independiente de su relación con el hombre, para el cual es un objeto de conocimiento empírico, un fenómeno...” (Abbagnano 1987: 248).

Las cosas nos rodean todos los días, las usamos sin pensarlo, muchas veces con fines pragmáticos, como herramientas para lograr un objetivo. Pero las cosas también pueden “derramarse” con valores: la memoria, la tradición y la identidad dependen de cosas silenciosas (Joyce 2015: 1). Las cosas pueden facilitar o impedir las intenciones

¹ Los artefactos más antiguos corresponden a piedras modificadas por nuestros antepasados hace unos 2.6-1.5 millones de años, primero fueron objetos bastante burdos elaborados y usados por *Australopithecus*, después otros más sofisticados, que corresponden a *Homo* (Rossano 2003: 100-101). Posteriormente, durante el Paleolítico superior (ca. 100,000-50,000 AP) el arte, los artefactos y las ofrendas y rituales funerarios no dejan duda alguna de que ya estamos ante una experiencia consciente tan rica como la del humano actual. La elaboración de herramientas representa “inteligencia técnica”, mientras que los rituales son evidencia de “inteligencia social”. La fluidez cognitiva entre estas dos formas de inteligencia fue la clave para el desarrollo de la mente humana actual (Rossano 2009: 25). Friedrich Engels (1820-1895) fue uno de los primeros autores en afirmar que el desarrollo del cerebro (vinculado a la elaboración de artefactos) fue el último paso en la evolución de la organización corporal del ser humano (Patterson 2009: 76-79).

humanas, por eso se ha dicho que tienen agencia, o sea “la capacidad de actuar independientemente de... sus hacedores y usuarios... la tradicional jerarquía de sujetos sobre objetos tiene que ser reemplazada por una nueva ‘simetría’ en la que los humanos y las cosas están en el mismo nivel como fuentes de socialidad, historicidad y cambio” (Joyce 2015: 2).

Las cosas son capaces de tener un efecto al actuar sobre otras entidades, no sólo porque están interrelacionadas, sino también por sus propias propiedades inherentes. Su capacidad de afectar y actuar sobre los humanos no puede reducirse a nuestro ineludible enredo con las cosas, sino que está fundada en las propias cualidades materiales de los objetos (Olsen et al. 2012). Chris Gosden (2005) piensa que los objetos “tienen agencia, al considerar los efectos que tienen sobre la gente”. Grupos de objetos interrelacionados, por ejemplo vasijas de barro u ornamentos de metal, generan universos estilísticos que afectan a los productores y a los usuarios, quienes están restringidos por los cánones estilísticos. Un objeto puede ser un elemento poderoso de la sociedad cuando se adhiere a ciertas reglas de uso que influyen su impacto sensorial y emocional (Gosden 2005).

Pero para continuar con esta discusión hay que decir algo sobre el significado de la palabra “objeto”. De acuerdo con John Law (2011), desde la perspectiva de la “teoría de actores y redes” (*Actor-Network Theory*, o ANT) se piensa que “los objetos son un efecto de órdenes estables de redes de relaciones”... los objetos se mantienen íntegros siempre y cuando las relaciones también lo hagan y no cambien su forma (Law 2011: 91). El ANT está comprometido con la materialidad, pero además trata al habla, a los cuerpos y sus gestos, a lo subjetivo y a los materiales como promulgación de una lógica estratégica; todos participan en mantener la unidad de la totalidad. De acuerdo con las perspectivas de ANT un objeto, por ejemplo una vasija, sigue siendo objeto mientras todo se mantenga en su lugar, y las relaciones entre el objeto y sus entidades vecinas se mantengan estables (Law 2011: 92-93).

Para Julian Thomas (2007) el desarrollo de la arqueología post-procesal (que se identifica más con las ciencias sociales que las naturales, lleva acabo la interpretación más que la explicación, se ocupa de contextos contingentes más que de leyes universales y reflexiona críticamente sobre su propia práctica en el presente) se ha visto relacionado con el resurgimiento de la cultura material como tema de estudio en las humanidades. Sin embargo, según este autor el concepto de “cultura material” como lo usamos en arqueología es problemático, puesto que “es producto de... maneras

modernas de pensar... Un marco alternativo es cultura como práctica, y la objetivación como evento mundano más que como externalización” (Thomas 2007: 1).

De acuerdo con Michael Wheeler (2010) las cosas que conforman la cultura material (en otras palabras, los fragmentos de materia y artefactos en los que se potencian las redes culturales y los sistemas de la vida social humana) pueden ser elementos esenciales para la puesta en vigor de ciertos sistemas u operaciones cognitivos (Wheeler 2010: 1). La disciplina conocida como “arqueología cognitiva” se ocupa de estudiar las cosas que las mentes han elaborado y utilizado en el pasado (Debaune et al. [editores] 2009). Aunque los estados y procesos cognitivos no son aparentes en esas cosas, ciertas inferencias sobre su naturaleza pueden discernirse. La clave para entender esto es que la naturaleza material de la interacción entre las manos del artesano/a, el torno de alfarero y la arcilla significa que la materialidad da forma a una estructura fenomenológica fundamental de la situación y de nuestro espacio (Wheeler 2010: 12).

La materialidad tiene ahora un lugar privilegiado en las discusiones sobre teoría arqueológica. Uno de los principales autores sobre este tema es Carl Knappett, quien sostiene que “la materialidad está tan enredada en nuestra existencia cotidiana que tiene un tipo de impenetrabilidad. Estamos en contacto con ella de una manera tan íntima que desaparece, aunque por supuesto siempre está muy presente” (Knappett 2014: 4700). Knappett se pregunta qué es lo que define este fenómeno que llamamos materialidad, cómo se diferencia de otros términos, como “artefactos”, “materiales” o bien “cultura material”. En respuesta a esta pregunta, dice el citado autor que “estos conceptos [son]... estáticos y categóricos, mientras que materialidad tiene la ventaja de ser más relacional”... (Knappett 2014: 4701). A pesar del papel tan importante de la materialidad en los procesos de volvernors y de ser humanos, el mundo cotidiano de las cosas constantemente es pasado por alto por nosotros, tanto en la vida diaria como en la práctica y la teoría arqueológica. Aunque los arqueólogos pasamos mucho tiempo trabajando con cosas, las definiciones de “materialidad” siguen brillando por su ausencia en la disciplina. Esto es sorprendente, sobre todo porque “la materialidad tiene la gran ventaja de transmitir la idea de procesos, de relaciones dinámicas entre los humanos y los artefactos. La arqueología está bien ubicada, por su conjunto distintivo de metodologías para estudiar las relaciones entre la gente y las cosas, para contribuir al estudio detallado de las materialidades por medio de estudios de caso diversos, de varios periodos y lugares” (Knappett 2014: 4702). Según el citado autor, “una teoría de

la cultura material no puede funcionar a menos que logre articular los lazos evidentes entre lo pragmático y lo significativo, entre el objeto como signo y como material” (Knappett 2012: 88).

El concepto de “la vida cognitiva de las cosas” es de reciente incorporación al lenguaje de la teoría arqueológica y de los estudios de cultura material. ¿Cómo puede una cosa tener “vida cognitiva”? ¿Cómo puede tener “vida social”? Una cosa inanimada puede verse como algo que tiene su propia biografía, al cambiar su contexto social a través del tiempo. Es posible describir a una cosa como algo con vida social, pero vida cognitiva es muy diferente. Con seguridad esto sólo puede sostenerse en tanto que la cosa esté implicada en tareas cognitivas propias del ser humano, como parte de actividades que son bio-psico-sociales, extendidas y temporales. Al decir que las cosas pudieran tener vidas cognitivas, o agencia,² intentamos encontrar un terreno neutral donde puede suponerse que tanto los humanos como las cosas participan en procesos de cognición y de agencia (Figura 3). En este sentido, Knappett (2010: 82) sostiene que “en la producción y uso de cultura material existe toda una serie de procesos interconectados que dificultan señalar algún artículo individual... nosotros estamos... rodeados por cosas, pero en ciertas circunstancias hay artículos individuales que pueden separarse y exhibirse, ya sea en el museo, en una tienda o en el hogar, y tales artículos pueden calificarse como objetos”.³

² En este contexto, por “agencia” entendemos un proceso distribuido a través de colectividades de humanos y no-humanos, que pueden concebirse como redes compuestas por nodos y vínculos heterogéneos. Los enfoques arqueológicos ven a la agencia desde una perspectiva antropocéntrica, a pesar de la base material de esta disciplina. Pero si los humanos y las cosas están juntos en colectividades complejas, suponemos que deberán tener algún tipo de estructura de red, aunque sea cambiante y dinámica (Knappett 2008:139).

³ Existe una distinción entre “objeto” y “cosa”, aunque ambos términos se utilizan de manera intercambiable en la sociología, antropología y arqueología. Las cosas son ambiguas, indefinidas, tienen una presencia metafísica, mientras que los objetos tienen nombre, son entendidos y “transparentes”. Pero la diferencia entre cosa y objeto es relacional, lo que es objeto para un observador puede ser cosa para otro, y viceversa. Las cosas existen en *assemblages*, en comunidades de artefactos de las que difícilmente pueden extraerse sin perder buena parte de su significado. Las cosas no pueden señalarse individualmente, a diferencia de los objetos (Knappett 2008: 143-144).

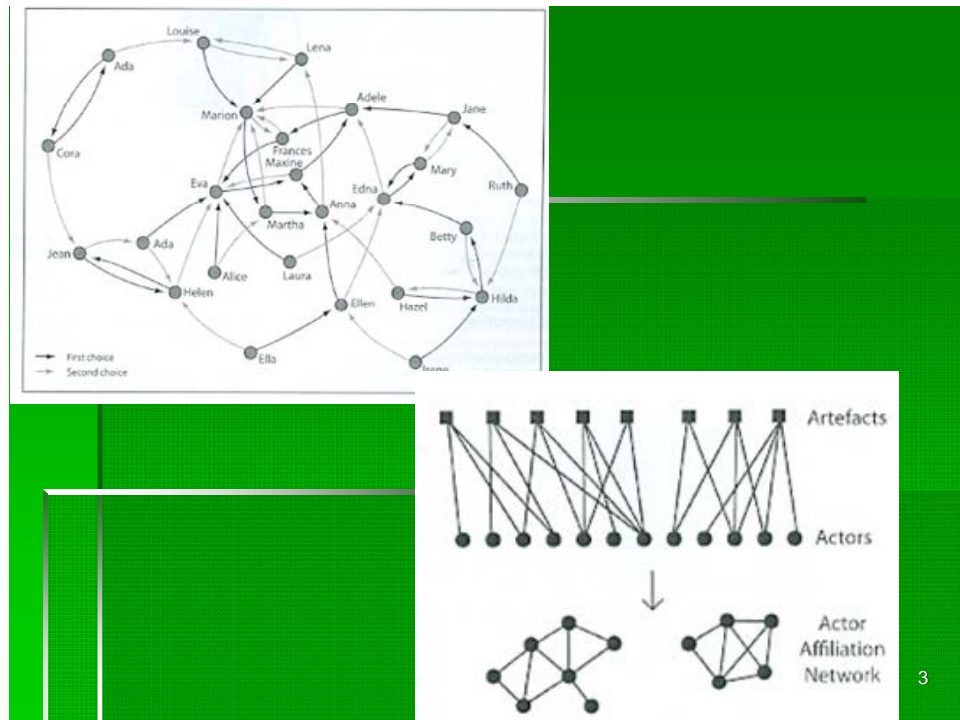


Figura 3. La figura superior ilustra un “sociograma”, una red social en la cual todos los nodos son del mismo tipo (adaptado de Knappett 2010, Figura 8.2). Abajo puede verse que, según Knappett, existen dos tipos de nodos: actores (círculos) y artefactos (cuadros). En estas redes los nodos del mismo tipo no se conectan directamente entre sí, sino sólo indirectamente a través de nodos del otro tipo (adaptado de Knappett 2010, Figura 8.3).

Para Tim Ingold (2013a) la materialidad parece tener dos caras: en una tenemos “la cruda cualidad física del ‘carácter material’ del mundo, en la otra está la agencia de los seres humanos, ubicada social e históricamente, quienes se apoderan de esta cualidad física para sus propios propósitos” y proyectan sobre ella el diseño y significado, al transformar una materia prima en las formas terminadas de los artefactos (Ingold 2013a: 27).

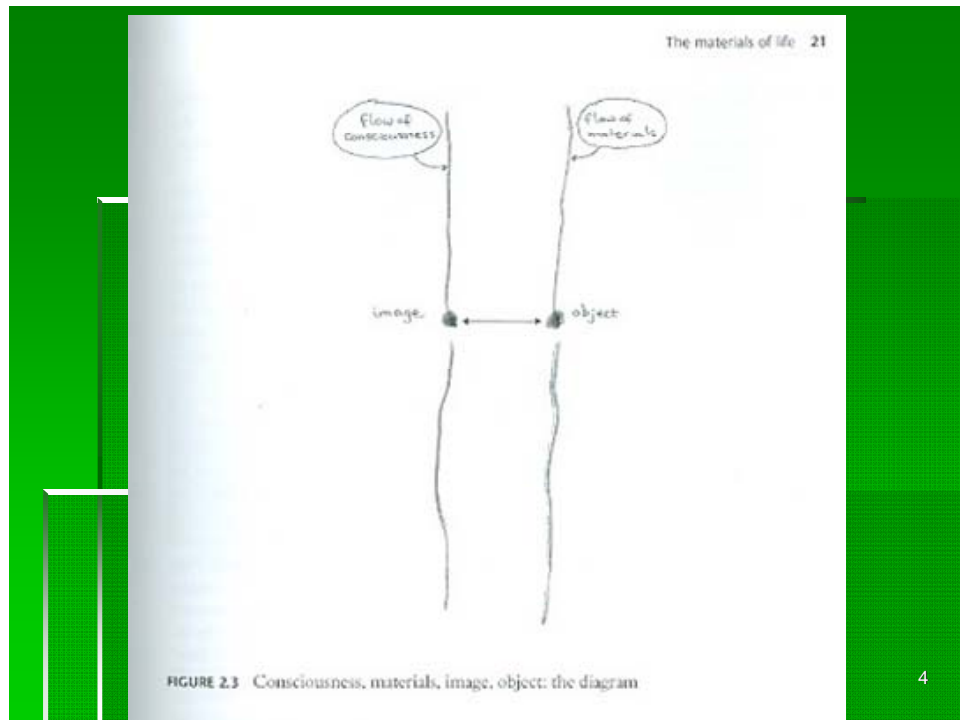


Figura 4. Este diagrama representa los flujos de conciencia y de materiales, así como la imagen y el objeto (adaptado de Ingold 2013: Figura 2.3).

En su libro *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*, Ingold hace una discusión de las actividades creativas del ser humano desde las perspectivas de la antropología, la arqueología, el arte y la arquitectura. Este autor desarrolla el argumento básico de “dar vida a las cosas”, que puede expresarse con un diagrama que muestra dos líneas; cada una es un camino de movimiento en el proceso creativo (Figura 4). La línea de la izquierda muestra la corriente de la consciencia, saturada de luz, sonido y sentimiento, mientras que la derecha representa la corriente de materiales que circulan, se mezclan y se fusionan. En el lado de la consciencia está la semblanza de una imagen, mientras que en la parte de los materiales vemos la forma sólida de un objeto. Una flecha doble conecta ambos puntos, demostrando algún tipo de conexión entre la imagen y el objeto. El argumento central del libro de Ingold es que en los campos de antropología, arqueología, arte y arquitectura debemos cambiar la perspectiva de un eterno ir y venir de la imagen al objeto y viceversa, hacia los flujos y corrientes materiales de la consciencia sensorial en la que tanto imágenes como objetos toman su forma (Ingold 2013a: 20).

Desde la perspectiva de Ingold, la manera de proceder del artesano es permitir al conocimiento crecer “desde el crisol de nuestros compromisos prácticos y de

observación con los seres y las cosas a nuestro alrededor... Esto es practicar lo que a mi me gustaría llamar el arte de la indagación” (Ingold 2013a: 6).

Lo que hace Ingold en *Making* es “revelar la subyacente paradoja de los intentos de construir una nueva apreciación de la materialidad visceral de los objetos alrededor de una filosofía del movimiento... [Ingold] nos exhorta a pensar en un mundo de cosas en movimiento, cada una con su propia trayectoria o tendencia... que interfiere con las trayectorias de las cosas con las que se encuentran” (Hale 2014: 1).

En una reciente conferencia Ingold (2013b) explicó su concepto de *Thinking through making* (pensando a través de hacer) de la siguiente manera:

Pensamos que si alguien es creativo tiene que producir algo nuevo... la realización de alguna idea que pasó como rayo por la mente del creador y que nunca antes había ocurrido. Por supuesto esto lleva a la idea de que la producción de artesanías tradicionales no es inherentemente creativa, a menos que... incorpore algo novedoso. El problema con este punto de vista es que deja fuera a la creatividad del mismo proceso en el cual tanto las cosas como las ideas son generadas... [en una] corriente de materiales y de consciencia... ¿En dónde está la creatividad del proceso donde las formas son creadas? Creo que para encontrarlo tenemos que leer la creatividad hacia delante más que hacia atrás. Eso es, en lugar de empezar con un objeto y pensar cuál fue la idea novedosa que le dio origen, leemos la creatividad hacia delante y eso nos une con los movimientos de material y de conciencia conforme avanzan en tiempo real. Esto... es esencialmente un proceso de improvisación, de buscar nuestro camino, de pensar a través de hacer... Nada se termina nunca, cada artefacto es una estación de paso en el camino hacia otro lugar... De igual manera cada pensamiento es sólo un momento pasajero en el proceso de pensar, que sigue adelante constantemente... (Ingold 2013b).

La presente discusión no estaría completa sin tomar en cuenta las ideas recientemente publicadas por Ian Hodder en su libro *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things* (2012). Este libro es importante porque “proporciona un campo de prueba para la teoría de *entanglement* [enredo]... Aunque es poco probable que la arqueología llegue a verse unificada por una teoría como las ciencias biológicas por la teoría de la evolución, el *entanglement* proporciona un marco para las preguntas que todos los arqueólogos deberían de estarse planteando sobre sus datos” (Freire 2013: 86-87).

En este libro Hodder sostiene que “las cosas no están aisladas. Los artefactos hechos por los humanos no están aislados porque por definición dependen de los humanos... muchas relaciones entre cosas se construyen por el propósito del ser humano. El muro de una casa necesita un techo para satisfacer la necesidad de refugio... Las cosas materiales se acoplan entre sí... se pegan una a otra (Figura 5, izquierda). Pueden atarse juntas. El jabón necesita del agua, la comida cocinada necesita

fuego, la mena de hierro necesita un horno si queremos hacer metal...” (2012: 3)
(Figura 5, derecha).

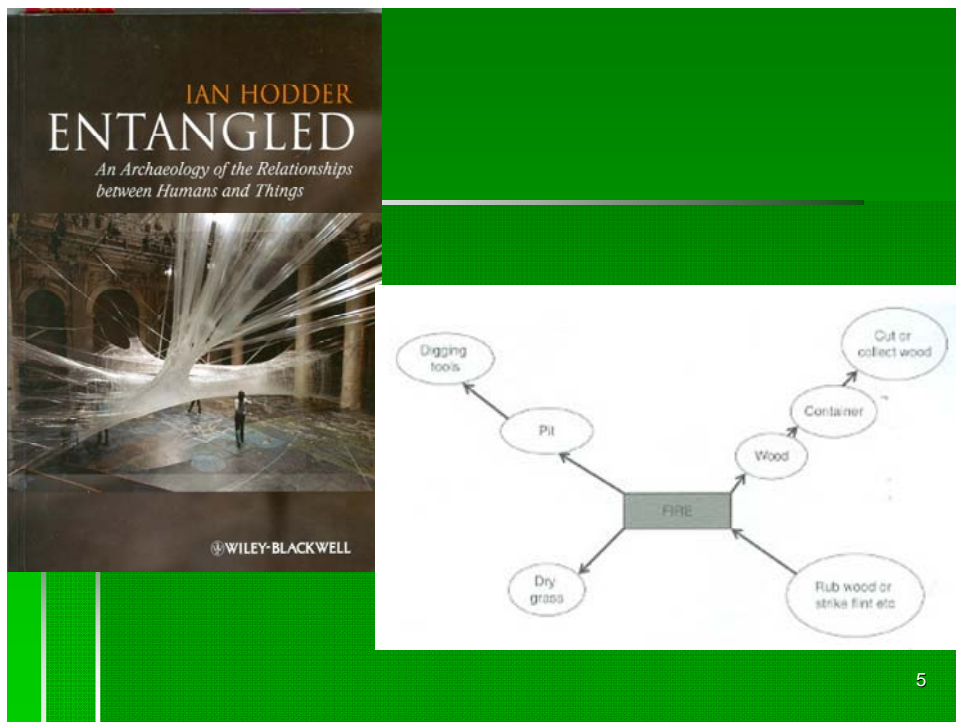


Figura 5 (izquierda). La imagen en la portada del libro *Entangled* de Ian Hodder ilustra muy bien la manera en que todas las cosas están interconectadas. A la derecha puede verse cómo las cosas dependen de otras cosas, por ejemplo algunas de las herramientas y los procesos involucrados en hacer una simple fogata (adaptado de Hodder 2012: Figura 3.1).

También señala el citado autor que “las cosas no son inertes. La noción de que las cosas son estables y fijas, por lo menos las inanimadas, es ampliamente aceptada. Pero incluso lo que llamamos cosas inanimadas tienen cargas, pesos, se atraen o se repelen mutuamente, tienen fuerza y velocidad, calor y viscosidad, se caen y se levantan... En distintas escalas, la materia tiene una vitalidad vibrante... Así es que sólo hay flujos de materia, energía e información...” (p. 4).

Las cosas por lo general son duraderas, “perduran durante varias temporalidades. Los objetos y materiales pueden perdurar por lapsos de tiempo considerablemente mayores que la experiencia de los individuos humanos... nosotros dependemos de la aparente durabilidad de las cosas, aunque en otra escala las cosas siempre están cambiando y moviéndose...” (p. 5).

Al hablar sobre la relación entre los seres humanos y las cosas, Hodder señala que “los humanos nunca hubieran evolucionado sin las cosas... Yo estoy interesado en cómo la dependencia humana sobre las cosas lleva a un *entanglement* entre ambos, que tiene implicaciones para las maneras en que hemos evolucionado y para las maneras en

que vivimos en las sociedades de hoy. Este libro intenta mirar a las relaciones entre los humanos y las cosas desde la perspectiva de estas últimas... se pretende ir más allá y explorar las cosas, los paisajes, los lugares, las temporalidades...” (pp. 9-10).

La importancia de los entes materiales que nos rodean consiste en que “la identificación con las cosas lleva a la estructuración y ordenamiento de las sociedades y de los individuos en esas sociedades. Todas las sociedades, de diferentes maneras y en diferentes grados, están basadas en la propiedad de las cosas. La dominación, el poder, y la diferencia social dependen sobre cosas y el acceso a ellas (comida, tierra, espacios rituales, ancestros, dinero). Todas las sociedades incluyen relaciones de conflicto [y] de desigualdad que están construidas a partir de las cosas... Si no fuera por las cosas no habría sociedad...” (p. 26).

Al discutir los conceptos de cultura material y materialidad, Hodder señala que “los estudios de cultura material y de materialidad están menos enfocados en los seres humanos, y más sobre la manera en que las cosas llegan a tener cualidades parecidas a las personas, [es decir] cómo actúan, tienen agencia, personalidades, espíritus, poderes. El énfasis sigue estando sobre la constitución del yo y de la identidad, pero el enfoque cambia hacia la manera en que las cosas actúan en el mundo” (p. 30).

Según el citado autor, “muchos autores... han explorado las maneras en que las cosas parecen tener un tipo de agencia: no la agencia primaria de la intencionalidad consciente humana, sino una agencia secundaria otorgada a las cosas por los humanos... la agencia y los flujos de cosas dependen tanto de la cosa misma y de lo que sabemos, [y] de cómo percibimos e imaginamos a la cosa...” (p. 32).

Tanto la persona como la sociedad en su conjunto dependen de las cosas. Hodder piensa que “los materiales y las cosas siempre son vistos como relacionales, inmersos en el contexto, dentro de redes específicas y entornos sociales... activamente enganchados en el proceso social, y transitando por biografías sociales... Ya no podemos decir que el yo y la sociedad pueden separarse de las cosas, estudiarse independientemente de los materiales y del mundo de los objetos...” (p. 33). También es cierto que “las cosas dependen de otras cosas. Como teóricos sociales, hemos hecho a las cosas cada vez más según nuestra propia imagen, como entes con agencia, que transfieren poder y significado... incluso hemos subvertido la palabra ‘materialidad’ para referirnos a los propios materiales, pero según la manera en que la gente los interpreta” (p. 40).

De acuerdo con Hodder, “estamos acostumbrados a las discusiones sobre la manera en que los humanos dependen de otros humanos, pero tal vez estamos menos acostumbrados a pensar sobre la interdependencia entre las cosas. Necesitamos entender cómo las cosas dependen entre si antes de explorar de qué manera dependen de nosotros... Las cosas están conectadas a otras y fluyen dentro de ellas, siempre transformando y transformándose... Así, en nuestros tratos cotidianos con el mundo hay una red de relaciones funcionales en las cuales las cosas son encontradas en sus funciones interdependientes y en términos de su relevancia a lo que estamos haciendo...” (p. 41).

El concepto de *entanglement* lo explica Hodder con la siguiente ecuación, en la cual la letra H significa “seres humanos” y la C significa “cosa”: (HC) + (CC) + (CH) + (HH). En su definición de esta relación de dependencia mutua entre nosotros y las cosas, Hodder menciona que “los humanos se ven atrapados en un lazo doble, al depender de cosas que a su vez dependen de humanos... Pero esa dependencia está en constante tensión con los límites y restricciones, al alcanzar las cosas y los humanos varios límites (de recursos, de posibilidad material y social) que son vencidos por (y exigen) todavía más dependencia e inversión. *Entanglement* puede entonces definirse como la relación dialéctica entre dependencia y subordinación” (p. 88).

Finalmente, Hodder sostiene que los seres humanos

trabajan dentro de redes de significado que frecuentemente parecen ser arbitrarias, simbólicas y figurativas. Sus procesos mentales abstractos y generalizadores dependen de estas redes, del lenguaje y de sistemas de representación. Pero muy frecuentemente estas mismas representaciones simbólicas sobresalen por estar inmersas en conjuntos de prácticas y de experiencias. La mayoría de los símbolos materiales... suelen ser icónicos e indiciales... suele haber alguna relación entre signo y referente... Las redes en las cuales viven los humanos son tanto simbólicas, significativas, espirituales, religiosas, conceptuales, como prácticas y técnicas, económicas y sociales... los signos y referentes están en un mismo paquete... la red es a la vez material e inmaterial (p. 97).

Hasta aquí la discusión sobre materialidad y *entanglement*. En el siguiente apartado hablaremos sobre el contexto mayor y el ámbito de acción del ser humano y de sus obras: la naturaleza. Por una parte, los hombres y mujeres en todo el mundo han tenido que extraer los insumos y materiales necesarios para realizar sus obras directamente de la naturaleza, ejemplo de ello es la producción de cerámica que requiere de arcillas, desgrasante, pigmentos y combustible, entre otros (Arnold 2015; Williams 2001). Por otra parte, en referencia al tema central de esta investigación, los diseños

plasmados en la cerámica de Huáncito están inspirados directamente en la naturaleza (fauna y flora), como discutiremos a continuación.

Naturaleza

El pueblo de Huáncito se encuentra ubicado en la región conocida como “La Cañada de los Once Pueblos”, que según los datos proporcionados por Robert C. West (1948: 64) es un pequeño y angosto valle, localizado al norte de la sierra o Meseta Tarasca. Es una unidad geográfica muy característica; se trata de una depresión angosta que va de oriente a poniente, y es todavía una de las regiones de cultura tarasca. El piso del valle mide 10 km de largo por dos de ancho, y su altitud disminuye rápidamente desde los 1,938 m en su punto oriental hasta los 1,780 m en Chilchota, cerca de su extremo occidental. En la orilla occidental del valle se encuentra un depósito antiguo de lava, el cual en algún momento interrumpió el drenaje normal. Depósitos subsecuentes de aluvión --posiblemente de origen lacustre-- detrás de la presa de lava han conformado el piso ancho y plano de la porción occidental del valle. Actualmente, la corriente que drena al valle fluye subsecuentemente a través de un cañón profundo que atraviesa la porción norte del depósito de lava. Las numerosas corrientes intermitentes que descienden de los cerros adyacentes han construido pequeños abanicos aluviales a lo largo del valle. Al igual que otras áreas en los márgenes de la Sierra, la Cañada es favorecida por numerosos y grandes manantiales, que brotan de fisuras en los bordes oriental y occidental de la depresión (Figuras 6-8). El aluvión y el agua han atraído a los asentamientos humanos en el valle desde tiempos prehistóricos.

La Cañada es una región de clima templado (Cwa) (West 1948: mapa 4), donde la duración de la época de heladas es relativamente corta, en promedio de sesenta días. Las zonas de vegetación son las siguientes: principalmente el bosque de pino-roble (aunque una gran parte ha sido talado o eliminado para la agricultura). También está presente el bosque chaparro y el pastizal y monte bajo. El tipo de suelo más abundante en la Cañada es la *charanda*, de color rojizo café, arcilloso, producto de la intemperización de la roca volcánica en temperaturas calurosas de verano y templadas de invierno. Le sigue en importancia el *t'upúri*, el más productivo de los suelos de humedad en tierras altas. La textura de este suelo es extremadamente fina. Esta tierra retiene bastante la humedad, y al absorber el agua impide la erosión laminar. Entre los suelos más fértiles en el área tarasca se encuentran varios tipos de menor distribución, como el aluvión en la Cañada y los depósitos lacustres en su extremo occidental, que

contienen material orgánico en abundancia y los elementos químicos esenciales, por lo que pueden ser cultivados anualmente sin descanso (Figura 9 izquierda) (West 1948: 9-11; mapa 6).

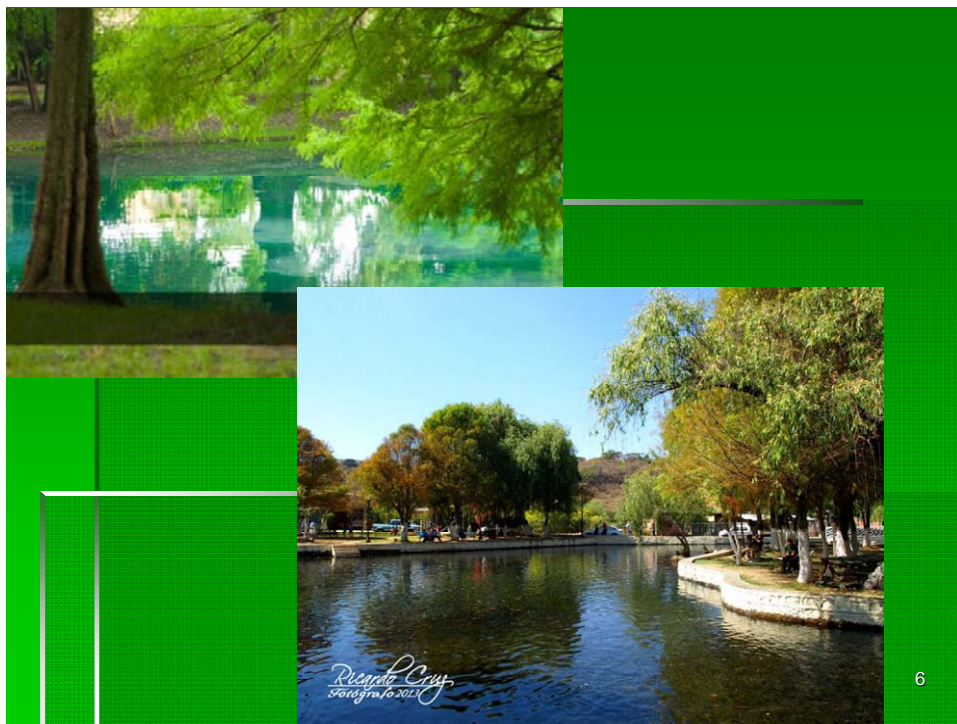


Figura 6 (arriba). Uno de los manantiales existentes en Tangancícuaro, muy cerca de La Cañada de los Once Pueblos (Fotografía: *Google Images*). El agua sigue siendo un recurso importante en Chilchota, la cabecera municipal de La Cañada (abajo. Fotografía: *Google Images*).

Son pocas las fuentes de información tempranas con que se cuenta para la región de la Cañada. La más sobresaliente es la *Relación del Partido de Chilchotla* [1579], en la cual se dice que

Este pueblo de Chilchotla era, en otro tiempo, mucha cosa, y ha venido en disminución por las grandes pestilencias que ha habido. Sus casas están... en llano sin ninguna piedra: buen suelo. Las casas son de adobe las paredes y la cobertura de paja muy prima. Tienen casas pequeñas: viven dos y tres casados en una casa; duermen en el suelo, en unas esteras que ellos usan de cañas... En tiempos de su gentilidad, declaran estos indios ser sujetos al *Cazonci*, señor de la gran ciudad de Pátzcuaro, y a él tributaban y llevaban el tributo a Pátzcuaro... mantas y camisas y maíz... (Acuña, 1987: 101).

La Cañada de los Once Pueblos se conoce con el nombre de Eraxaman en purépecha. La cabecera es Chilchota, que en la misma lengua se conocía como Zirapo en el siglo XVI. Los pueblos asentados en esta área son los siguientes (de oriente a poniente): Carapan, Tacuro, Ichán, Huáncito, Zopoco, Santo Tomás, Acachuén, Tanaquillo, Urén y Chilchota. El undécimo es Etúcuaro, aunque está ubicado fuera de la Cañada, en el extremo oriente del valle de Tangancícuaro (Franco 1997).



Figura 7. El parque nacional Lago de Camécuaro, tesoro natural de Michoacán que recuerda los paisajes que le dieron nombre al estado (Michoacán significa “tierra de pescados”) (Fotografía: *Google Images*).

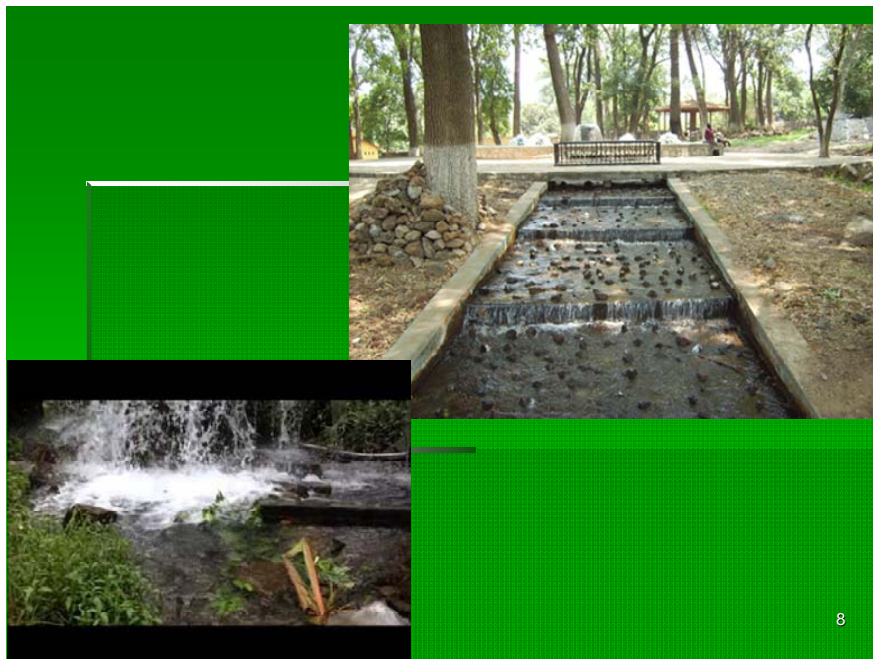


Figura 8. El agua ha sido muy abundante en Carapan, en el extremo oriental de La Cañada, desde la época prehispánica hasta la actualidad (Fotografía: *Google Images*).

Sin embargo, “no todos los pueblos ubicados actualmente en la Cañada nacieron ahí, pues su asentamiento se debió a la orden que recibieron de las autoridades españolas para congregarse en el valle de Chilchota, mediante el Mandato de Congregación de... 1603” (Franco 1997: 25-26).

Hasta hace unos 70 años Huáncito, al igual que la mayoría de los pueblos de la Cañada, contaba con un 100% de hablantes de tarasco (según el censo de 1940, citado por West 1948: mapa 12). Actualmente se sigue hablando esta lengua en todo el pueblo, aunque la mayoría de los habitantes son bilingües (tarasco-español), y el español poco a poco se está imponiendo como la lengua dominante.

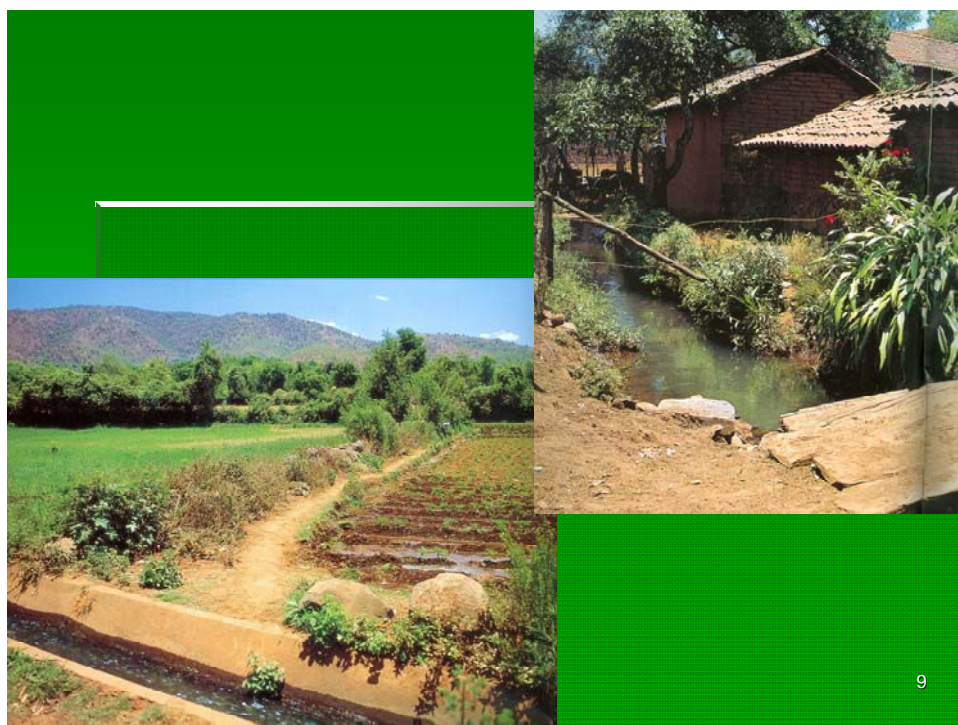


Figura 9. En la imagen de la izquierda puede verse que La Cañada es una de las regiones más fértiles de Michoacán, con buenos suelos y agua en abundancia (tomado de Boehm 1994). La imagen de la derecha ilustra el estilo arquitectónico y los canales de agua pura en el pueblo de Huáncito, como estaban alrededor de 1992 (tomado de Boehm 1994).

Es bien conocido el hecho de que el pueblo tarasco es uno de los grupos indígenas de México que más ha conservado los elementos originales de su cultura (ejemplificados por la arquitectura tradicional; Figura 9 derecha), aunque por supuesto modificada por la mezcla y síntesis que se originó a raíz de la conquista española (Beals 1969). Por otra parte, las comunidades de alfareros en general son considerados por Foster (1965: 47) como más conservadoras en cuanto a la “estructura básica de la personalidad” comparándolas con otros grupos humanos no urbanos, lo cual según el citado autor se debe a la misma naturaleza del proceso productivo alfarero, que favorece a quienes se adhieren estrictamente a las costumbres conocidas y probadas para “evitar la catástrofe económica”. La manufactura de cerámica es un asunto difícil, y existen cientos de puntos en los que una pequeña variación en materiales o procedimientos puede afectar negativamente el resultado. Esto genera un conservadurismo básico, una

precaución en contra de todas las cosas nuevas, que según Foster se extiende a la manera de ver la vida (Foster 1965: 49-50).

Existen algunos datos históricos sobre La Cañada y regiones cercanas en esta parte de Michoacán. Gracias a ello sabemos que la región donde se encuentra la población de Jacona, en el noroeste de Michoacán, había sido habitada desde épocas muy antiguas; en el primer siglo de dominio español seguía siendo un importante asentamiento, que hacia 1544 tenía como obligación lo siguiente: “que den y lleven... a las minas... 30 cargas de frijoles y cinco de ají, quince panes de sal y 25 xiquipilicos⁴ de pinol y 60 pares de cutaras y 100 jícaras... y tres cargas de pescado... y cuatro gallinas cada día para el calpisque... y 200 tamales, y ají y pescado y huevos los días que no son de carne...” (González de Cossío 1952: 213).

Los recursos acuáticos abundaban en esta región (Williams 2014a, 2014b), como quedó asentado en la siguiente relación sobre el pueblo de Jacona: “tiene seis cabeceras sujetas que tributan por sí... y son todos cuatro mil trescientos sesenta y un tributarios de toda suerte... Tienen buenas tierras para todo género de bastimentos; alcanzan parte de una laguna salada en que tienen buena pesquería: algunas estancias tiene pobladas en islas de esta laguna...” (Paso y Troncoso 1905: 302).

La cabecera regional de La Cañada es Chilchota; para este pueblo contamos con una de las relaciones geográficas (del siglo XVI) más relevantes en esta porción del territorio michoacano:

El pueblo de Chilchotla está poblado en un valle... Tiene alrededor muchos montes... altos que hacen gran llamamiento de nubes y... en ellos llueve siempre. Tienen muchas arboledas de pinos muy altísimos, y robles y madroños y encinas muy crecidas y otros árboles silvestres... Está cercado este pueblo de muchas fuentes y ríos. Pasa un río por junto a las casas por la parte del norte, de muy linda agua; nace este río en... Carapa, de unas fuentes que ahí están... [los] naturales se aprovechan mucho dél,... riegan mucha tierra adonde cogen mucho trigo y maíz, y otras semillas y legumbres de riego... A la parte del mediodía deste pueblo de Chilchotla... nace una fuente de maravillosa agua, sabrosa y templada, clara y de buen gusto... en todo el día no se vacía de gentes que se bañan... Echa tanta agua de sí esta fuente, con otra que está junto a ella... que luego se forma otro río... que no se puede pasar si no es por puente... donde está... el pueblo de Etucuaró... se junta a este río otro... que se forma de unas grandes fuentes que salen de un valle que está a media legua... son las fuentes de tanta pujanza y sale tanta agua dellas, que forman un río que... no se puede pasar si no es por puentes. Son muchas estas fuentes... y... todas... se pueden aprovechar... para riego y sembrar lo que quisieren... Mátanse en las dichas fuentes pescados medianos, mojarra y bagres... Este río... pasa por la villa de Zamora... lleva mucha agua... en algunas partes sus riberas [están] adornadas de muchas arboledas de unos árboles muy grandes, que se llaman... sabinas, y otros sauces, de los cuales se aprovechan [las] maderas para muchas cosas... (Acuña 1987: 102-104).

⁴ Xiquipilli (náhuatl): alforja, morral, saco, bolsa, botella, recipiente de cuero para vino (Siméon 1983: 767).

La misma obra hace referencia a las terrazas de cultivo que se emplearon en la época anterior a la Colonia en partes de la Cañada: “tiene asimismo este pueblo... unos cerros pequeños pedregosos, donde en tiempo antiguo tenían sus moradas los naturales... las piedras están puestas a mano como gradas, dejando entre grada y grada como una vara de medir de ancho limpio, donde plantaban el maíz... y según parece por estos edificios, debía en otro tiempo haber muy gran número de gentes” (Acuña 1987: 104).

Los sofisticados sistemas agrícolas prehispánicos mencionados anteriormente son evidencia de que esta área estuvo densamente poblada; los recursos agrícolas y de fauna silvestre se seguían explotando en el siglo XVI:

Críanse en este pueblo... muchos árboles fructíferos, de Castilla y de la tierra... Danse también uvas... cimarronas... Frutas de la tierra, se dan aguacates, cerezas que acá llaman en esta lengua xenguas y en mexicano capolies [*shengua* o capulín, *Prunus capullin*], danse también muchos magueyes y maíz... Los montes y montañas son muy altos y todos poblados... Hay en ellos venados, tigres y leones... En las sierras... hay muchos venados y leones, tigres, lobos, coyotes y gallinas de la tierra... (Acuña 1987: 105).

La citada fuente histórica nos habla sobre la dieta prehispánica en esta región, que incluía mamíferos, reptiles e insectos, entre otros muchos animales, incluido el perro, que fue una de las pocas especies domesticadas por los mesoamericanos:

Usaban en los bastimentos y comidas... tortillas de maíz cocido y tamales... de maíz cocido y las veces envolvían frijoles y echaban carne en estos tamales; y comían carne de venado, culebras, ratones, tuzas y langosta y gusanos... comen gusanos criados en los panales que hay muchos en esta tierra, de unas abejas pequeñas que los crían en los montes pegados a los árboles... comían otras sabandijas, como son tejones, nutrias de las que andan en el agua, y perros que ellos tenían, que los engordaban como puercos cebones... Bebían vino de maíz y de magueyes... (Acuña 1987: 109).

Las aves acuáticas, tanto migratorias como residentes, eran muy abundantes en esta región: “hay en esta tierra codornices, muchos patos, ánsares, grullas, cuervos marinos; estos ánsares y grullas las hay desde el mes de octubre... hasta... marzo... parece que van y vienen hacia el norte. Hay cantidad de gallinas de Castilla y de la tierra... en los montes... muchos papagayos, que son unos pájaros verdes que hablan...” (Acuña 1987: 111).

Finalmente, los bosques de la Cañada (que en la actualidad se encuentran muy disminuidos por la tala inmoderada) en el siglo XVI eran muy productivos, como se dice a continuación: “Oren [Urén] es pueblo sujeto de Chilchotla... Tienen muchas

maderas de pino y robles junto a sus casas... crían gallinas de Castilla y de la tierra en cantidad... tienen cantidad de árboles de que se hace el añil, que se cría en los montes sin sembrarlos” (Acuña 1987: 115).

Sobre Chilchota también se dijo lo siguiente en el siglo XVI: “tributan cada día treinta indios que dan en las minas, y cada veinte días cuarenta gallinas de Castilla y diez hanegas de maíz y seis indios de servicio. Hay en este pueblo regadíos, está asentado en llano, tiene un río, dándose morales, trigo y muchas frutas, tiene montes de pinales...” (Paso y Troncoso 1905: 78).

Silvia Rendón hizo un estudio sobre la alimentación de los tarascos de la Cañada en la primera mitad del siglo XX. Según esta autora, las ardillas eran muy gustadas en la dieta diaria de la Sierra Tarasca y la Cañada de Chilchota; eran cazadas con rifle por hombres que salían a buscarlas a las afueras del pueblo. Ellos también cazaban venados y patos silvestres y otros pájaros; si no tenían rifles los cazaban con trampas. Las ardillas las cogían con lazos escondidos en los árboles, mientras que a las *huilotas* las capturaban con trampas que colocaban sobre las lagunas, o en las barrancas. Finalmente, los patos silvestres eran traídos de la hoy extinta laguna de Zacapu (Rendón 1947).

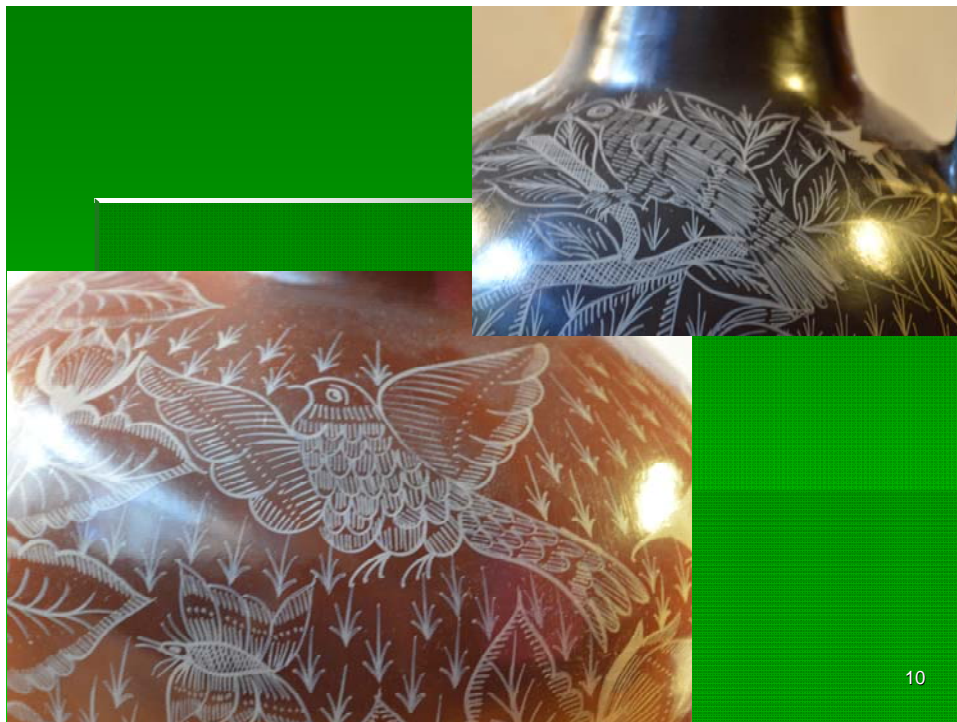
Los venados eran vendidos por pieza o al menudeo por individuos que se dedicaban a cazar venado exclusivamente. Uno de los informantes de Rendón en la región de la sierra se pasaba el día cazando a pesar de tener terrenos con milpas; mataba venados que vendía al menudeo así como carne de res en su casa (Rendón 1947).

Los animales silvestres más comúnmente consumidos en la alimentación o en la medicina en la región de la Meseta y la Cañada eran los siguientes: *huilotas* (palomas), conejos, ardillas de varias especies, venados, tuzas, ratas de campo, puerco de monte o pecarí, liebres, zorra, zorrillo (era medicinal, usado para tratar enfermedades de la piel, de la sangre, o pulmonía), y el *tlacuache* (Rendón 1947: 227).

Con base en su trabajo de campo realizado en las zonas tarascas de la Sierra y la Cañada (en el invierno de 1941-1942), Silvia Rendón reportó que en esa época regularmente se consumían en la comida grandes cantidades de yerbas silvestres o semi cultivadas cocidas en agua con sal, sazonadas con jugo de limón y revueltas con chile. Además, se conocían como *uakares* “unas pequeñas raíces que tienen forma de hongos de color negro, que se venden cocidos con miel de piloncillo, [aunque] según unas gentes... esta miel la secretan ellos mismos al ser sometidos a la cocción. Los colectan bajo tierra, por lo que los llaman raíces, pero parecen hongos. Se comen como

golosina.” Con el nombre de *joconostli*... se conocían unas “tunas agrias usadas como verdura en el *churipo* y en ciertas especies de salsas picantes...” Otro alimento era el *nuríte kamáta*, “una clase de atole muy popular entre los tarascos... para hacerlo se valen de una yerba silvestre que es recolectada en el monte por algunas gentes (mujeres especialmente) que se dedican a recoger yerbas medicinales” (Rendón 1947: 207-208, 213, 217, 221).

En la Meseta y la Cañada se comían los siguientes insectos: gusanos de panal (de colmena), *jicoterías* (larvas o gusanos de abejas que hacen su nido bajo tierra; su miel es ligeramente alcoholizada y muy buena), *talpanal* (gusanos de ciertas plantas) y finalmente los gusanos del tejocote. También se incluían en la dieta crustáceos como los *chapus*, cangrejos de laguna (Rendón 1947: 227).





Figuras 10 y 11. Aves representadas en las vasijas de Huáncito. Las “palomas”, “huilotas” y otras aves similares se mencionan en fuentes históricas y etnográficas como parte del alimento en La Cañada.

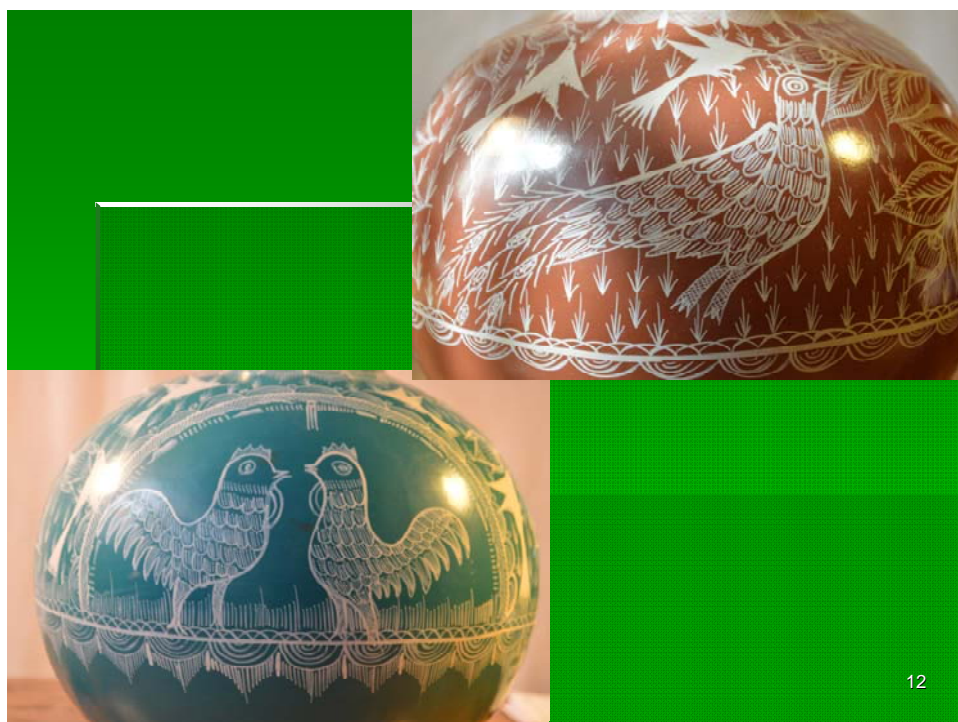


Figura 12. El gallo y el pavo real también figuras en el imaginario de Huáncito. Estas especies fueron introducidas a México por los españoles en el siglo XVI.

Los elementos de la naturaleza plasmados en el *corpus* de diseños de la cerámica de Huáncito consisten principalmente en plantas y animales. Entre estos últimos podemos mencionar los siguientes: aves de varias especies, incluyendo: pájaros no

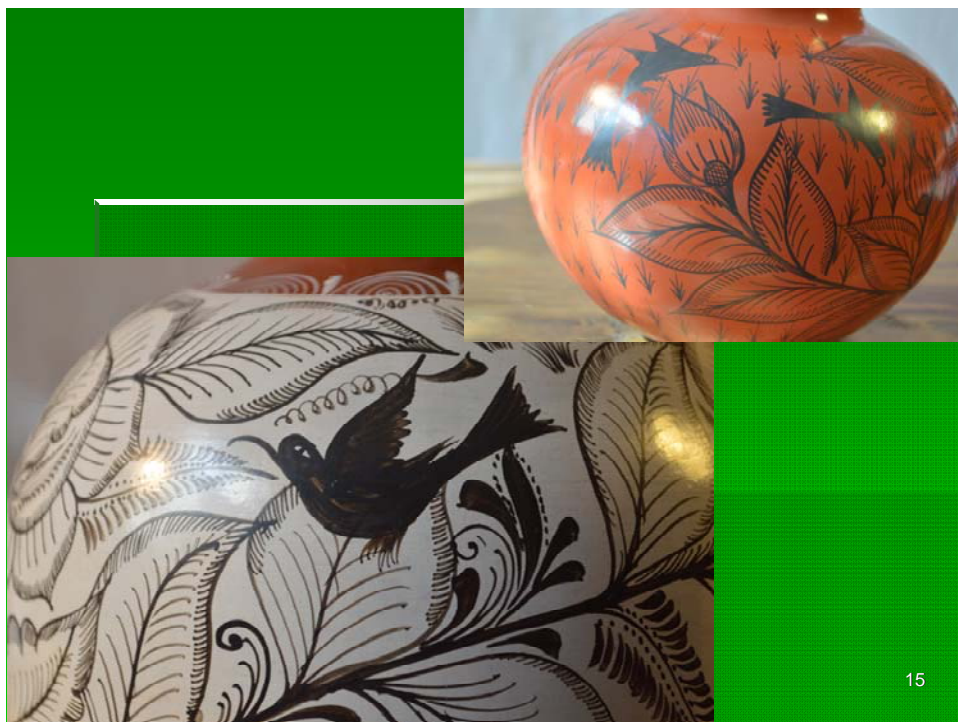
identificados (¿huilotas?) (Figuras 10-11); gallo y pavo real (Figura 12); colibrí (Figuras 13-15); pavo o guajolote (Figura 16); águila (Figura 16); búho (Figura 17). También hay mamíferos, como venado (Figuras 18-19); coyote (Figura 16); conejo (Figura 20-21); ardilla (Figura 22-23); perro y gato (Figura 24); tlacuache (Figura 25). Tampoco faltan los reptiles, como la lagartija (Figura 25), ni los peces (Figura 26), y finalmente hay que mencionar a las mariposas (Figura 27-28).



13



14



Figuras 13-15. El colibrí es la especie más abundante entre las aves representadas en la cerámica de Huáncito. Esto tiene que ver con la importancia de este pájaro en la cosmovisión indígena.

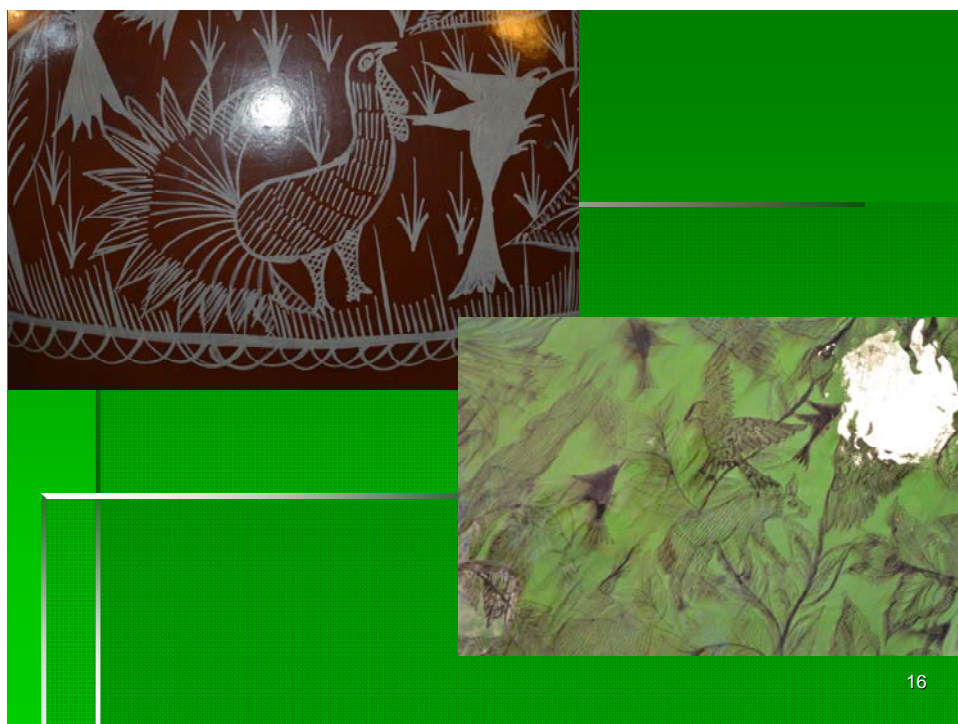
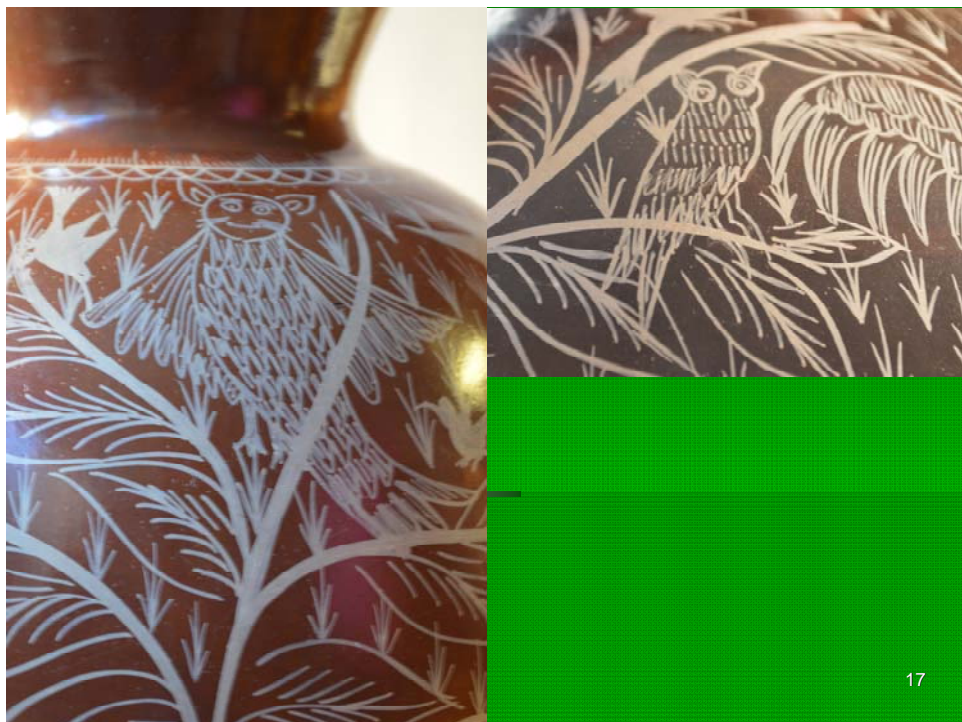
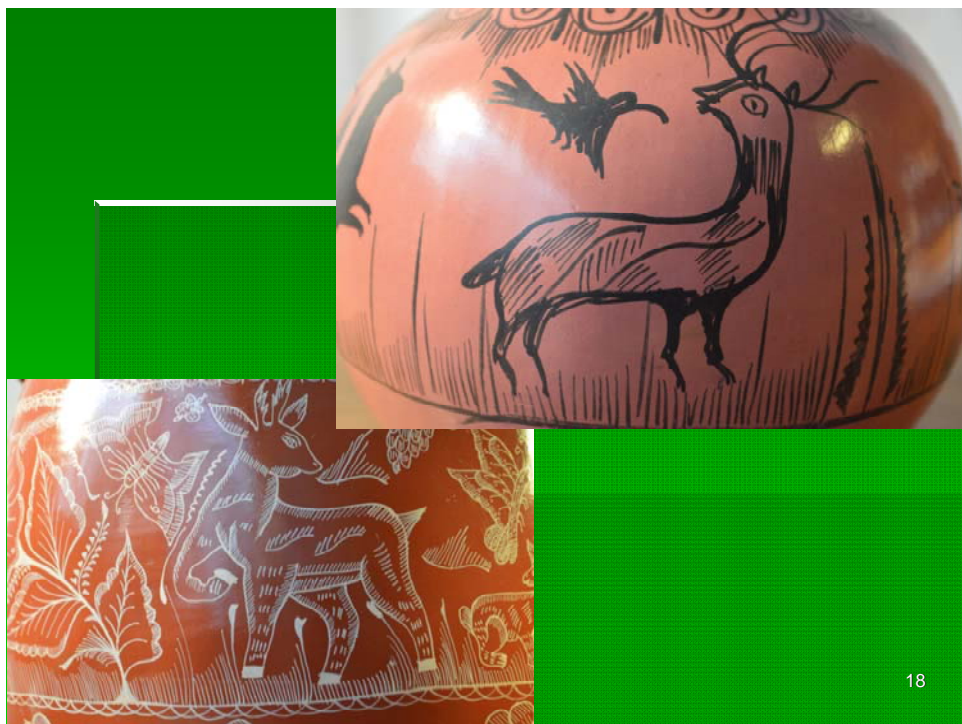


Figura 16. El pavo o guajolote fue una de las pocas especies animales domesticadas por los mesoamericanos antiguos. En el repertorio purépecha también aparecen especies como el águila, en este caso volando sobre un coyote. Ambos animales han tenido un gran significado en el mundo indígena desde tiempos antiguos.



17

Figura 17. El búho es una especie de ave nocturna que todavía se encuentra en los bosques michoacanos (la imagen de la izquierda parece tener rasgos felinos).



18



Figuras 18-19. El venado fue importante para la dieta de los habitantes de La Cañada desde épocas antiguas hasta hace unos 50 años.





Figuras 20-21. Los conejos y las liebres eran muy abundantes en La Cañada, y formaban parte de la dieta.





Figuras 22-23. Las ardillas fueron parte de la dieta en La Cañada desde tiempos antiguos hasta años recientes.



Figura 24. El perro y el gato son animales domésticos muy populares en las casas de Huáncito y de otros pueblos de la región purépecha.



Figura 25. El tlacuache o zarigüeya fue aprovechado con fines alimenticios y medicinales en todo Mesoamérica (abajo). Las lagartijas también eran aprovechadas para la dieta nativa en el área purépecha (arriba).

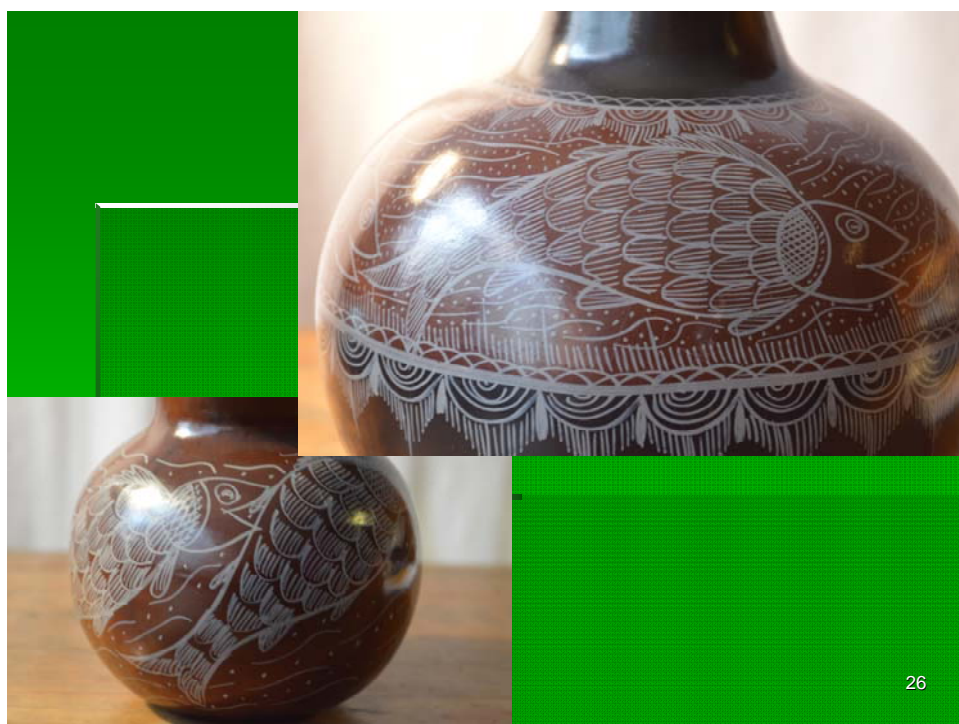


Figura 26. Muchas especies de pescado y un sinfín de especies acuáticas estaban disponibles en los numerosos cuerpos de agua de La Cañada y de todo Michoacán.



Figura 27-28. Las mariposas son abundantes en la decoración de las vasijas de Huáncito.

Los elementos de la naturaleza son vistos en este trabajo como algo que va más allá de una mera representación del entorno natural. Como sugerimos en las siguientes páginas, estamos ante un *corpus* figurativo que constituye un reflejo de la visión del mundo, o cosmovisión, de los artesanos tarascos. En el siguiente apartado pasaremos a discutir brevemente el concepto de cosmovisión.

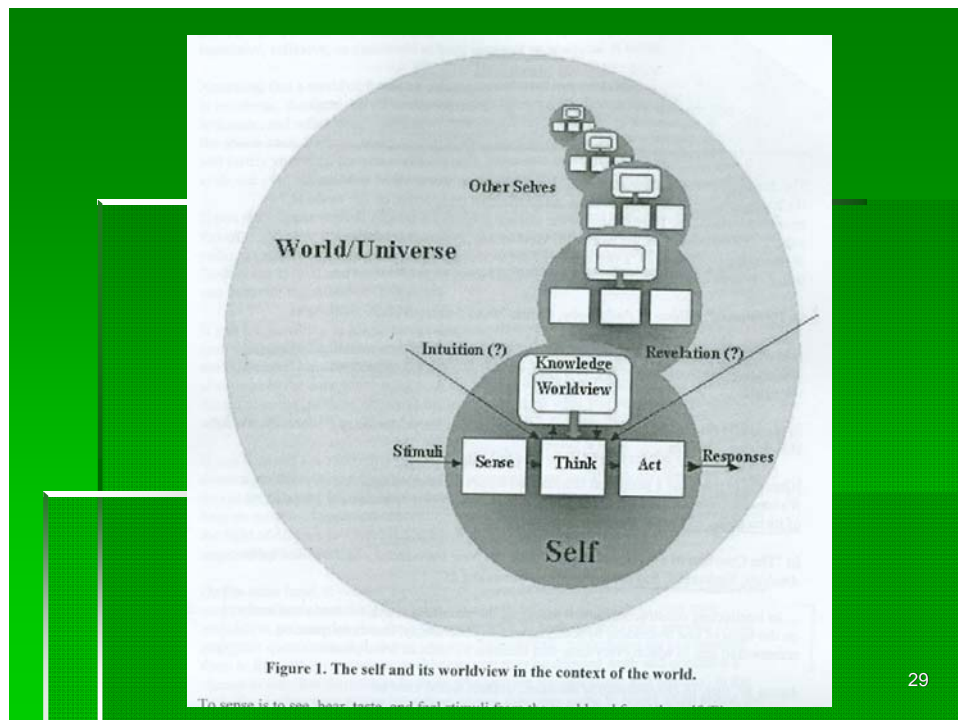
Cosmovisión

Uno de los primeros autores en usar el término “cosmovisión” en Mesoamérica fue Johanna Broda, para denotar “la *visión estructurada* en la que los mesoamericanos antiguos combinaron sus nociones de cosmología, relacionando el tiempo y el espacio dentro de un todo sistemático...” (Ashmore 2015: 293; énfasis en el original). Para Broda el concepto de cosmovisión se entiende como “la visión subyacente y culturalmente específica del mundo, que abarca la estructura del universo y las ideas sobre su origen o desarrollo, interpretado por medio de conjuntos de símbolos... La cosmovisión es bastante visible por todo el mundo. Su expresión material construye un mapa del cielo, del tiempo y del universo, así como de los conocimientos íntimos sobre el cuerpo humano y el espacio terrestre...” (Ashmore 2015: 293).

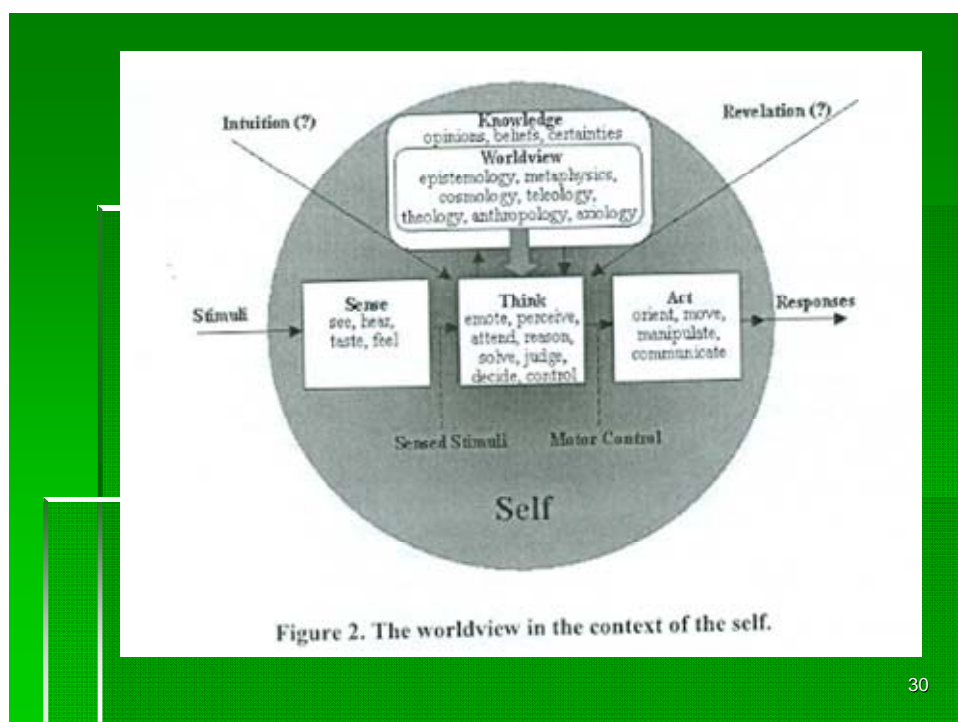
Un término relacionado es el de *worldview*, o “visión del mundo”, que según Ken Funk (2001) es “una perspectiva intelectual sobre el mundo o el universo... una contemplación del mundo, una visión de la vida... [El término alemán] *Weltanschauung* [es] una filosofía particular de la vida, propia de un individuo o de un grupo...una visión del mundo o punto de vista que incluye todo... ya sea un sistema filosófico articulado o una actitud más o menos inconsciente hacia la vida y el mundo...” También se trata de “una interpretación comprehensiva... en la cual una imagen de la realidad se combina con un sentido de su significado y valor, y con principios de acción... un conjunto de presuposiciones... que tenemos... acerca de la constitución de nuestro mundo...” (Funk 2001: 1).⁵

Para Aerts et al. (2007) el “mundo” al que se refiere el término *worldview* es el más extenso entorno que es relevante para nosotros desde la perspectiva cognitiva, práctica y emocional (Figura 29). Se trata del mundo en el cual vivimos, el *Lebenswelt* (Figura 30). Este “mundo” puede ser diferente de acuerdo con la cultura de que se trate, pero no debemos confundirlo con la Tierra ni con el cosmos, tampoco con el “universo observable”. Más bien estamos hablando de “la totalidad en la que vivimos y a la cual podemos relacionarnos de una manera que tenga significado” (Aerts et al. 2007: 8).

⁵ Sigmund Freud (citado en Funk 2001:1) describió *Weltanschauung* como “una construcción intelectual que soluciona todos los problemas de nuestra existencia... con base en una hipótesis primordial, que... no deja ninguna pregunta sin responder, y en la cual todo lo que nos interesa encuentra su lugar fijo”.



29



30

Figuras 29 (arriba) y 30 (abajo). Estas figuras proporcionan una base para llegar a un entendimiento más profundo de una cosmovisión. El ser que siente, piensa, conoce y actúa existe en el contexto de un mundo (o mejor dicho un universo) de materia, energía, información y de otros seres con capacidades similares. En el centro de nuestro conocimiento está la *worldview* o cosmovisión (arriba). Sentir es ver, oír, gustar y experimentar estímulos del mundo y del ser (abajo). (Adaptado de Funk 2001: Figuras 1 y 2).

Un *worldview* es “una colección coherente de conceptos y teoremas que debe permitirnos construir una imagen global del mundo, y de esta manera entender la mayor

cantidad posible de elementos de nuestra experiencia”. También es “un sistema de coordenadas o marco de referencia en el cual puede ubicarse todo lo que se nos representa por nuestras diversas experiencias. Es un sistema simbólico de representación que nos permite integrar todo lo que sabemos acerca del mundo y de nosotros mismos en una imagen global, que ilumina la realidad como se nos presenta dentro de una cierta cultura” (Aerts et al. 2007: 8). La construcción de una visión del mundo siempre está íntimamente relacionada con una cultura en la cual los “significados” son compartidos, los códigos de conducta se pasan de una generación a otra, se desarrolla una perspectiva sociopolítica, y se generan estilos artísticos. El material que usamos para construir nuestra visión del mundo tiene que ver con nuestra experiencia interior, nuestros tratos diarios con las cosas, y nuestra interpretación de la historia y de los “conocimientos científicos” sobre el mundo (Aerts et al. 2007).

Las principales características de una visión del mundo son la “coherencia” y la “fidelidad a la experiencia”. Debido a la necesidad racional de coherencia, una visión del mundo tiene que ser un todo consistente formado por conceptos, axiomas, teoremas y metáforas, que no se excluyan mutuamente, sino que se puedan concebir en su conjunto (Aerts et al. 2007: 9). Nuestra experiencia también contiene nuestros distintos sistemas de significado, aunque dentro de nuestra visión del mundo tratamos de ser fieles a otros aspectos de nuestra experiencia cuando buscamos posibles explicaciones de nuestro mundo (Aerts et al. 2007: 10).

Estos conceptos de alguna manera están implícitos en la discusión que hace Broda (1987) de la cosmovisión prehispánica de los aztecas. Esta autora señala que “si bien el culto de los aztecas tenía una relación múltiple y variada con la sociedad a través de la participación de los grupos sociales en las ceremonias, así como por su vinculación con las actividades económicas, también tenía una relación importante con la observación de la naturaleza. Realmente, el punto de arranque para el ritual era la observación de la naturaleza, y su motivación básica era el control de las manifestaciones contradictorias de los fenómenos naturales...” (Broda 1987: 70). La preocupación fundamental de los rituales aztecas eran “la lluvia y la fertilidad... durante la época de secas había una constante falta de agua, mientras que en la estación de lluvias las aguas en exceso podían ser peligrosas. Las tormentas y el granizo, e incluso las heladas, podían amenazar a las cosechas tiernas durante los primeros meses de la época de lluvias” (Broda 1987: 71).

Esta visión del mundo que reflejaba el papel de los fenómenos naturales en la vida diaria también estaba presente en los mitos mesoamericanos. Alfredo López Austin (1996) hace una reflexión sobre la mitología indígena de la siguiente manera:

El mito ordena el conocimiento estructurando y clasificando el cosmos, y en el orden refuerza el saber. La creencia mítica codifica los conocimientos por medio de formas sintetizadoras... responde no tanto al propósito de “explicar” los fenómenos de la naturaleza mediante un análisis objetivo, sino más bien a ubicar todos los fenómenos... en el patrón general para establecer un orden en la naturaleza... el orden es general: se extiende a todos los campos. La clasificación a partir del gran esquema cósmico llegó a ser en algunos pueblos de Mesoamérica base de un concierto político y económico... El mito cohesiona al reafirmar por medio de la creencia y la narración el carácter común de los conocimientos y los valores del grupo... El mito, por último, legitima... [y] expone, remitiendo a los tiempos conformadores, cuál es la razón de las costumbres, cuál el fundamento de las instituciones, cuál el origen de las divisiones sociales, cuál la fuente de los derechos territoriales, cuál la naturaleza y el comportamiento de las cosas... (López Austin 1996: 362-363).

Existen muy pocos estudios sobre la cosmovisión de los pueblos indígenas, como los tarascos o purépechas, que nos permitan decir algo sobre la manera en que los elementos de su visión del mundo quedan plasmados en el arte creado por ellos, tanto en la antigüedad como en la época actual. El presente trabajo es tan sólo una primera aproximación al problema, por lo que todavía no presentamos conclusiones. En la siguiente sección vamos a discutir los aspectos más sobresalientes sobre la materialidad y la expresión material de la naturaleza en el arte cerámico de los tarascos, así como sus implicaciones para conocer la cosmovisión inmersa en esta cultura.

Discusión

En todas las ciencias sociales y las humanidades se ha observado un “regreso a las cosas” y se ha reconocido ampliamente que la vida en sociedad, la cognición, la psicología, el bienestar físico y la consciencia espiritual dependen en gran medida de las relaciones que tenemos los seres humanos con las cosas (Hodder 2011: 50). Las “cosas” que nos interesan en este estudio son las vasijas de cerámica elaboradas por artesanos tarascos. De primordial interés para nosotros son los diseños plasmados en estos recipientes de barro, que como ya mencionamos están vinculados con la cosmovisión de este pueblo.

Pero también nos interesa el proceso creativo que da vida a estas obras, en particular la relación entre la materialidad y las acciones de los actores sociales.⁶ Al

⁶ En un reciente artículo Joyce y Gillespie (2015) hablan de la movilidad de los objetos, explicando la manera en que éstos al ir cambiando de lugar siguen un “itinerario que traza las líneas de los lugares donde los objetos descansan o están activos, las rutas por

hablar sobre la creatividad de los artesanos, Ingold (2013b) sostiene que hacer las cosas “es un constante ligar a los materiales, los pensamientos y la conciencia sensorial...” es una forma de tejer, en la que “cada artefacto es algo parecido a un nudo, que liga materiales que momentáneamente se sostienen juntos...” en este esquema “un nudo no es una estructura delimitada sino abierta, porque cada hilo está yendo a algún otro lugar [y] puede atarse con otras cosas, otros nudos... entonces el artesano... es alguien que tiene que seguir al material, tiene que unir su propia vida a las vidas de los materiales...”

La especie animal más ampliamente representada en el *corpus* bajo estudio es el colibrí; esta ave aparece en prácticamente todas las vasijas de nuestra colección. En este sentido conviene recordar que el colibrí fue un símbolo de gran importancia en el mundo indígena del pasado. Basta con señalar que la capital de los tarascos se llamaba Tzintzuntzan, que significa “lugar de colibríes”. Según Hans Roskamp, “el topónimo Tzintzuntzan-Huitzitzilan tiene su origen en el nombre de Huitzilopochtli... el dios que guió a los migrantes hablantes de náhuatl” que llegaron a Michoacán de “un lugar más allá de las costas de Veracruz... hay que aclarar que Tzintzuntzan y Huitzitzilan son sinónimos en lengua tarasca y nahua respectivamente, ambos significando ‘lugar de colibríes’” (Roskamp 2010: 2, 8, Nota 1).

De acuerdo con Oswaldo Chinchilla (2010), “las historias mayas de la creación... [comparten] el papel del colibrí en relatos sobre el sol y la luna con pasajes paralelos en narrativas mixe, chatino y aztecas... el papel mitológico de esta ave se relaciona con la guerra, el amor, y el simbolismo solar...” (Chinchilla 2010: 45). En su discusión sobre los mitos del colibrí, este autor señala que “su amplia distribución y numerosas variantes sugieren una gran antigüedad. El rango de variación presente en relatos contemporáneos plantea la pregunta de cómo reconocer representaciones antiguas de historias que debieron haber cambiado de manera considerable a través del tiempo y del espacio” (Chinchilla 2010: 45).

Hemos mencionado líneas arriba los aspectos más destacados de la naturaleza y el paisaje de La Cañada, según fuentes antiguas. En este entorno natural había una gran cantidad de animales y plantas que contribuían al bienestar y alimentación de la gente. Muchas de estas especies están representadas en la cerámica tarasca objeto de este estudio, y entre ellas --como ya dijimos-- sobresale el colibrí. El destacado lugar que

las que circulan las cosas, y los medios por los cuales son movidas. Los itinerarios son espaciales y temporales, y pueden convergir con sitios y rutas que son singulares, múltiples, virtuales y reales” (Joyce y Gillespie 2015: 3).

tuvo este pequeño pájaro en la visión indígena de la naturaleza puede observarse en el *Códice florentino* (Figura 31), en donde aparecen las 11 variedades de esta ave que reconocían los aztecas (llamándola *vitzitzili*) en su clasificación del reino animal (Sahagún 2012: 24). Esta importancia también fue reconocida por los tarascos antiguos, para quienes los colibríes eran los mensajeros de la guerra. En el siglo XVI en Michoacán todavía se elaboraban escudos con plumas de colibrí; seguramente su color verdiazul tenía connotaciones del imaginario guerrero (Helen Pollard, comunicación personal).



Figura 31. Los colibríes fueron representados en detalle por el padre Sahagún en su magna obra, el *Códice florentino* (adaptado de Sahagún 2012).

Por todo lo señalado arriba, es posible sugerir que la presencia del colibrí en la cerámica de Huáncito representa un elemento mesoamericano de gran antigüedad. Lo mismo podría decirse de otras especies, como el venado y los peces, por ejemplo. Sin embargo, para llegar a este tipo de conclusiones deberíamos primero hacer un estudio que ubique a “las vasijas... lo más completamente posible dentro de su propio contexto de significados. Este enfoque implica descubrir las redes multidimensionales de significado en las que las vasijas desarrollan su papel dentro de la sociedad. También implica descubrir las maneras en que las dimensiones de significado se ven estructuradas en varios niveles” (Hodder 1991: 72).

El análisis que hizo Hodder (1991: 92) de los recipientes usados por el grupo étnico conocido como *ilchamus* (chamus o njemps) de Kenya “ha involucrado el seguimiento de líneas contextuales que conjuntamente forman la red de significados. Para lograr esto ha sido necesario referirse a niveles de significado que podríamos llamar estructurales”. Por ejemplo, según Hodder existe una estructura paradigmática en la sociedad *ilchamus* que contrasta la leche con la sangre, el interior con el exterior, y a las mujeres con los hombres jóvenes. Los guajes, por medio de su contenido decorativo, son parte de esta estructura; a la vez se asocian con sus principales elementos y los contrastan. Junto a esta estructura simbólica está el conjunto estructurado de relaciones sociales por medio de las cuales los hombres mayores mantienen el dominio a través del control del ganado y el intercambio de mujeres. De hecho, la estructura simbólica parece apoyar a la estructura social dominada por los hombres.

Concluye Hodder (1991: 92- 93) su análisis diciendo que “los guajes decorados no crean este mundo por si solos, pero sí juegan un papel en esto. De hecho, los símbolos y las estructuras sociales no existen si no es a través de actividades de varios tipos. Sería posible interpretar los guajes decorados como un reflejo de las estructuras sociales y simbólicas dominantes”. Las implicaciones de esto para nuestro estudio en Huáncito son evidentes, pero las dejaremos para discutir las en otra ocasión, por falta de espacio.

En nuestro trabajo hemos hablado del significado del colibrí en tiempos pasados, pero no del significado que tiene actualmente para la comunidad de alfareros. Dado que las piezas fueron hechas para la venta fuera de la comunidad, hay que tomar en cuenta a la ley de la demanda, y además tenemos que recordar que el significado necesariamente cambia a través del tiempo.

En este texto apenas hemos esbozado un tema de investigación de gran relevancia, en donde confluyen las perspectivas de la materialidad, el arte, la arqueología, la etnohistoria, y otros enfoques de la antropología. Esperamos seguir avanzando en esta investigación para ahondar nuestro conocimiento de la cultura tarasca.

Agradecimientos

Gracias a la Dra. Susan Gillespie, Dra. Helen Pollard, C. Andreia Martins Torres y Mónica Sosa, por sus comentarios y sugerencias para esta investigación. El autor sin embargo es el único responsable por las ideas expresadas aquí.

Referencias citadas

- Abbagnano, Nicola
1987 *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Acuña, René (editor)
1987 *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*. UNAM, México.
- Aerts, Diederik, Leo Apostel, Bart De Moor, Staf Hellemans, Edel Maex, Hubert Van Belle y Jan Van der Veken
2007 *World Views: From Fragmentation to Integration*. [Publicado originalmente en 1994]. Documento electrónico, disponible en:
<http://pespmc1.vub.ac.be/clea/reports/worldviewsbook.html>
- Arnold, Dean E.
2015 “Raw Material Selection, Landscape, Engagement, and Paste Recipes: Insights from Ethnoarchaeology”, en *Matières à Penser Workshop: Raw Materials Acquisition and Processing in Early Neolithic Pottery Production*. Documento electrónico, disponible en:
https://www.academia.edu/15861737/Raw_Material_Selection_Landscape_Engagement_and_Paste_Recipes_Insights_from_Ethnoarchaeology
- Ashmore, Wendy
2015 “Lived Experiences of Space, Time and Cosmovision”. *Cambridge Archaeological Journal* 25 (1), pp. 293-297.
- Beals, Ralph L.
1969 “The Tarsacans”, en *Handbook of Middle American Indians*, editado por R. Wauchope, Vol. 8. University of Texas Press, Austin.
- Benefield, Richard, L. Weschler, S. Howgate y D. Hockney
2014 *David Hockney: A Bigger Exhibition*. Fine Arts Museums of San Francisco, DelMonico Books/ Prestel. Munich, Londres, Nueva York.
- Boehm, Brigitte (editora)
1994 *El Michoacán antiguo*. El Colegio de Michoacán, Zamora.
- Broda, Johanna
1987 “Templo Mayor as Ritual Space”, en *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, por Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma. University of California Press, Berkeley.
- Chinchilla, Oswaldo
2010 “Of Birds and Insects: The Hummingbird Myth in Ancient Mesoamerica”. *Ancient Mesoamerica* 21, pp. 45–61.
- Debaune, Sophie A., F. L. Coolidge y Thomas Wynn (editores)
2009 *Cognitive Archaeology and Human Evolution*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Foster, George M.
1965 “The Sociology of Pottery: Questions and Hypotheses Arising from Contemporary Mexican Work”, en *Ceramics and Man*, editado por Frederick R. Matson. Viking Fund

Publications in Anthropology 41. Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Nueva York.

Franco, Moisés

1997 *La ley y la costumbre en la Cañada de los Once Pueblos*. El Colegio de Michoacán, Zamora.

Freire, Shannon

2013 "Review of *Entangled: Archaeology...* by Ian Hodder". *Field Notes: A Journal of Collegiate Anthropology* 5(1), pp. 86-89.

Funk, Ken

2001 *What is a Worldview?* Documento electrónico, disponible en:

<http://web.engr.oregonstate.edu/~funkk/Personal/worldview.html>

González de Cossío, Francisco (editor)

1952 *Libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España, siglo XVI*. Archivo General de la Nación, México.

Gosden, Chris

2005 "What Do Objects Want?" *Journal of Archaeological Method and Theory* 12(3), pp. 193-211.

Hale, Jonathan

2014 *Ingold on Making – Agency and Animacy*. Documento electrónico, disponible en:

<http://bodyoftheory.com/2014/12/05/ingold-on-making-agency-and-animacy/>

Hodder, Ian

1991 "The Decoration of Containers: An Ethnographic and Historical Study", en *Ceramic Ethnoarchaeology*, editado por William A. Longacre. The University of Arizona Press, Tucson.

2011 "An Archaeology of the Self: The Prehistory of Personhood", en *In Search of Self*, editado por J. W. van Huyssteen y E. P. Wiebe. Eerdmans, Grand Rapids.

2012 *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Wiley-Blackwell, Oxford.

2014 "The Entanglements of Humans and Things: A Long-term View". *New Literary History* 45, pp. 19-36.

Ingold, Tim

2013a *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Routledge, Oxford y Nueva York.

2013b *Ingold -- Thinking through Making*. Vídeo disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=Ygne72-4zyo>

Joyce, Rosemary A.

2015 "History and Materiality", en *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences*, editado por Robert Scott y Stephan Kosslyn. John Wiley & Sons, Nueva York.

Joyce, Rosemary A. y Susan Gillespie

- 2015 “Making Things out of Objects That Move”, en *Things in Motion: Object Itineraries in Anthropological Practice*, editado por Rosemary A. Joyce y Susan Gillespie. School of American Research Press, Santa Fe.

Knappett, Carl

- 2008 “The Neglected Networks of Material Agency: Artefacts, Pictures and Texts”, en *Material Agency*, editado por C. Knappett y L. Malafouris. Springer Science and Business Media, Nueva York.
- 2010 “Communities of Things and Objects: A Spatial Perspective”, en *The Cognitive Life of Things: Recasting the Boundaries of the Mind*, editado por Lambros Malafouris y C. Renfrew. McDonald Institute Monographs. Cambridge University Press, Cambridge.
- 2012 “Meaning in Miniature: Semiotic Networks in Material Culture”, en *Excavating the Mind: Cross-sections Through Culture, Cognition and Materiality*, editado por M. Jessen, N. Johanssen y H. J. Jensen. Aarhus University Press, Aarhus.
- 2014 “Materiality in Archaeological Theory”, en *Encyclopedia of Global Archaeology*, editado por Claire Smith. Springer, Nueva York.

Law, John

- 2011 “Objects and Spaces”. Documento electrónico, disponible en:
<http://www.heterogeneities.net/publications/Law2002ObjectsAndSpaces.pdf>

López Austin, Alfredo

- 1996 *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*. UNAM, México.

Miller, Daniel

- 2015 “Materiality: An Introduction”. Documento electrónico, disponible en:
http://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/d_miller/mil-8

Olsen, Bjørnar, Michael Shanks, Timothy Webmoor y Christopher Witmore

- 2012 *Archaeology: The Discipline of Things*. University of California Press, Oakland.

Paso y Troncoso, Francisco del (editor)

- 1905 *Papeles de Nueva España: segunda serie, geografía y estadística. Suma de visitas de pueblos por orden alfabético*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid.

Patterson, Thomas C.

- 2009 *Karl Marx, Anthropologist*. Berg, Oxford y Nueva York.

Rendón, Silvia

- 1947 “La alimentación tarasca”. *Anales del INAH* 2, pp. 207-228.

Roskamp, Hans

- 2010 “Los nahuas de Tzintzuntzan-Huitzitzilan, Michoacán: historia, mito y legitimación de un señorío prehispánico”. *Journal de la Société des Américanistes* 96(1), pp. 75-106.
 Documento electrónico, disponible en: <http://jsa.revues.org/11264>

Rossano, Matthew J.

- 2003 *Evolutionary Psychology: The Science of Human Behavior and Evolution*. Wiley & Sons, Inc. Nueva York.
- 2009 "The Archaeology of Consciousness", en *Cognitive Archaeology and Human Evolution*, editado por Sophie A. Debaune, F. L. Coolidge y Thomas Wynn. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sahagún, Bernardino
- 2012 *Florentine Codex: Book 11, the Earthly Things*, editado por Charles E. Dibble y Arthur O. Anderson. Utah University Press, Salt Lake City. [Escrito en ca. 1540-1585].
- Shott, Michael y Eduardo Williams
- 2001 "Datos censales sobre la vida útil de la cerámica: estudio etnoarqueológico en Michoacán", en *Estudios cerámicos en el Occidente y Norte de México*, editado por E. Williams y P.C. Weigand. El Colegio de Michoacán, pp. 97-126.
- 2006 "Purepecha Pottery Ethnoarchaeology", en *Integrating the Diversity of Twenty-First-Century Anthropology: The Life and Intellectual Legacies of Susan Kent*, editado por Wendy Ashmore, A. Rosen, M.A. Dobres y S.M. Nelson. Archaeological Papers of the American Anthropological Association, 16(1). University of California Press, Berkeley, pp. 47-56.
- Siméon, Remi
- 1983 *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI, México.
- Thomas, Julian
- 2007 "The Trouble with Material Culture". *Journal of Iberian Archaeology* 9 (10), pp. 11-23.
- West, Robert C.
- 1948 *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*. Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology Publication 7. Washington.
- Wheeler, Michael
- 2010 "Minds, Things, and Materiality", en *The Cognitive Life of Things: Recasting the Boundaries of the Mind*, editado por Lambros Malafouris y C. Renfrew. McDonald Institute Monographs. Cambridge University Press, Cambridge.
- Williams, Eduardo
- 1992a "Pans, Pots, and People: Ceramic Ecology in West Mexico". *PIA: Papers from the Institute of Archaeology* 3, pp. 44-51.
- 1992b "Ecología de la producción cerámica en Teponahuasco, Jalisco". *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, XIII (49), pp. 103-128.
- 1994a "Ecología cerámica en Huáncito, Michoacán" en *Arqueología del Occidente de México: nuevas aportaciones*, editado por Eduardo Williams y Robert Novella, El Colegio de Michoacán.
- 1994b "Organización del espacio doméstico y producción cerámica en Huáncito, Michoacán", en *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México*, coordinado por Eduardo Williams, El Colegio de Michoacán.

- 2001 “Introducción”, en *Estudios cerámicos en el Occidente y Norte de México*, editado por E. Williams y P. C. Weigand. El Colegio de Michoacán y el Instituto de Cultura de Michoacán, Zamora y Morelia.
- 2014a “Cambio social y continuidad cultural en la cerámica de Huáncito, Michoacán, México”. *Materialidades: Perspectivas Actuales en Cultura Material* 2, pp. 122-152. Documento electrónico, disponible en:
<http://edicions.uib.cat/ojs/index.php/Materialidades/article/view/159/308>
- 2014b *La gente del agua: etnoarqueología del modo de vida lacustre en Michoacán*. El Colegio de Michoacán, Zamora.
- 2014c *Water Folk: Reconstructing an Ancient Aquatic Lifeway in Michoacán, Western Mexico*. British Archaeological Reports. BAR International Series 2617. Archaeopress, Oxford.
- 2015a Producción doméstica y estilos decorativos en la cerámica de Huáncito, Michoacán: perspectiva etnoarqueológica. Documento electrónico, disponible en:
https://www.academia.edu/12086370/Estilos_decorativos_en_la_cer%C3%A1mica_de_Hu%C3%A1ncito_Michoac%C3%A1n._Estudio_etnoarqueol%C3%B3gico_2015
- 2015b “Domestic Production and Decoration Styles: Ceramic Ethnoarchaeology in Huáncito, Michoacán”, en *Cultural Dynamics and Production Activities in Ancient Western Mexico*. Eduardo Williams y Blanca Maldonado, editores. Archaeopress, Oxford (en prensa).