
Región nacional y la construcción de un medio cultural. El Año Nuevo P'urhépecha

Andrew Roth Seneff
(con la colaboración de Manuel Sosa)*

[...] *convendría preguntarse por la capacidad de las instituciones indígenas de convertirse en vehículos de reivindicación democrática no enajenada de la identidad étnica.* Guillermo de la Peña (1987, 294).

LA PREGUNTA DE PARTIDA

Amalia Signorelli (ms., 1993, 6) ha postulado que la comprensión de dinámicas culturales importantes (“reproducción, cambio, transformación, resistencia, homologación, diferenciación, hibridación, sincretización, re-funcionalización”) requieren el estudio de los vínculos y la vinculación entre dos órdenes de actuación humana: el de la escala local donde predominan procesos interpersonales de organización y el de las escalas extralocales en las cuales las relaciones sociales requieren la institucionalización de formas de intercambio sectorial o intergrupar para desarrollarse y sostenerse.¹

Obviamente, los dos órdenes (local y extralocal) siempre coexisten con gran diversidad de relaciones. No obstante el postulado de Signorelli es elocuente: la comprensión de dinámicas culturales requiere que se establezcan los nexos concretos (normativos y reales) entre dos órdenes de interrelación.

En este trabajo queremos explorar un acercamiento que parte de un corolario del postulado de Signorelli. Nuestro interés es estudiar la

*Queremos precisar que mientras la redacción y desarrollo del argumento presentado en este trabajo son la responsabilidad de Andrew Roth Seneff, las entrevistas y grabaciones en p'urhépecha así como su transcripción y traducción fueron realizadas por Manuel Sosa. El dr. Roth y el sr. Sosa colaboran en el Centro de Estudios Antropológicos de El Colegio de Michoacán.

construcción cultural de medios potencialmente capaces de organizar y promover relaciones étnicas extralocales. Específicamente, queremos caracterizar la construcción cultural de un medio con principios organizativos originalmente desarrollados a nivel de la organización comunal de localidades. En México este acercamiento tiene un interés auténticamente histórico dada la existencia de formas de convivencia (ya transformadas pero con marcada historicidad institucional-colonial) que identifican ciertos grupos étnicos y que todavía constituyen prácticas diferenciadoras al nivel local de aldeas. Uno se pregunta si estas tradiciones convivenciales pueden servir como pautas organizativas en la creación de un medio de comunicación extralocal.

EL AÑO NUEVO P'URHÉPECHA

En una serie de estudios de la celebración del *P'urhépecherhi Jimpanhi Wéxurhini* o Año Nuevo P'urhépecha (en adelante ANP), Eduardo Zárate proporciona análisis e información que permiten una respuesta afirmativa a nuestra pregunta (1991; 1993, ms.). Zárate reporta sobre la organización de la celebración del ANP en los pueblos de Santa Fe de la Laguna e Ichupio, enfocando las dimensiones políticas de la estructura interactiva y la orientación de la celebración y proponiendo una interpretación de los orígenes de su simbología. En las páginas que siguen resumiremos los estudios de Zárate agregando información sobre la celebración del ANP en el pueblo de Cocucho en 1993.² Primero, sin embargo, es necesario introducir la temática del ANP y confrontar las diferencias más marcadas en opiniones sobre el carácter y la orientación del evento.

Como Zárate subraya, el tema de revitalización o renovación étnica es dominante en la fiesta. Está explícita en el propósito ritual de la celebración: la evocación anual al dios p'urhépecha del fuego, Curicaveri, como parte de la cosmología mesoamericana de renovación cíclica. También se manifiesta de manera menos solemne en la promoción de una celebración alegre de la lengua (discursos, relatos, poesía y chistes), del vestido, y de la música y la danza p'orhé (Zárate ms., 104). El énfasis en lengua, vestido, música y danza tiene su lugar propio en la celebración. Durante las horas posteriores a la procesión

de la piedra (símbolo central de la ANP) y antes del inicio del año nuevo señalado con fogatas y el cambio del carguero de la piedra, hay un festival de la cultura p'orhé. El festival, llevado a cabo típicamente en un espacio central (el kiosco de la plaza pública, por ejemplo), ha suscitado mucha discusión sobre la recepción del evento y su finalidad.

RECEPCIÓN EN LA RELACIÓN SÍMBOLO-CONTEXTO

Hay un grupo de observadores de la celebración³ que registran, antes todo, el tono reflexivo-pedagógico del festival. Señalan las actuaciones en el festival que evidencian una orquestación autoconsciente con fines didácticos y hacen hincapié en el hecho de que la forma de celebración del ANP (realizada cada año en un pueblo diferente) todavía no adquiere una apropiación popular.⁴ En efecto, el ANP no crea el ambiente familiar de la fiesta pueblerina y no está anclado en valores sentidos y difíciles de volverse extraños. Por otro lado es, también, un hecho ostensible que entre el grupo de observadores forasteros sin dominio del p'urhépecha es donde se formula el supuesto de que la celebración ya debe satisfacer tales expectativas.

La fiesta presenta símbolos nuevos en contextos conocidos creando así momentos cuando los marcos de referencia, antes obvios, se vuelven novedosos y, por lo tanto, extraños. Pero, como el carguero del ANP en Cocucho expresó con emoción espontánea, la celebración, aun cuando es en efecto novedosa, evoca sentimientos antiguos y comunalistas de cohesión social:

[...] Y allá en Ichupio cuando fuimos [el coro de Cocucho para participar en el ANP 1992], aquellas personas, allá se reunieron, los cabildos y los señores grandes de respeto, y tuvieron una junta y entonces nos hablaron a nosotros y nos dijeron: “Señor Luis, a tí te toca... a ti te toca llevarte la piedra” [ser carguero del ANP 1993], me dijeron.

Yo le dije, “Padre, pero tu dices que (yo así le dije al señor cura Agustín), tu dices que son los mandones [jefes, autoridades] quienes pueden llevársela [la piedra], que una persona común no la puede

llevar y yo no soy nadie en mi pueblo, yo nadamás soy comunero en mi pueblo. Yo no tengo ninguna autoridad... Pero, deja, preguntarles a las señoritas del coro [a las cantoras]", le dije. Y ellas me dijeron "Señor Luis, Señor Luis, no pues nos la está ofreciendo, vamos a llevarla [la piedra]... nosotras vamos a cooperar; nosotros te vamos a ayudar para que tú hagas esta fiesta."

Padres [de familia]: mucho le agradezco a mi pueblo porque yo no soy nadie aquí en este pueblo... Yo no tengo ninguna autorización. Yo nada más trabajo porque ... yo también ando por el templo [ayuda en la iglesia] y nadamás. Y Dios lo va a pagar. Cuando hubo una reunión se dijo: "Vamos a cooperar aunque tenemos próxima la fiesta grande [la fiesta patronal de Cocucho]. No le hace, también vamos a cooperar para darles de comer a las personas [que vendrán de fuera]. Y nuestro pueblo, nuestra comunidad cooperó. Y Dios se los va a pagar, señores. Esta fiesta va a ser esta vez nadamás, no otra vez el próximo año o el que le sigue... Y Dios lo va a pagar, Señoras de respeto y Señores, también todos los Señores mandones [autoridades], . . . todos me apoyaron.

Y Dios se los va a pagar. Si de repente se me olvida y ya no puedo hablar ... ahora muchas personas están aquí; aquí están los de Santa Fe, aquí están personas de muy lejos; aquí están personas de muy lejos con nosotros. Dios se los va a pagar a aquellas personas, Padres [de familia] y si ya no puedo hablar . . . pero ya les estoy dando a conocer de qué modo la fiesta llegó aquí a nuestro pueblo.

-aplausos-

[llorando] Lloro porque pensaba que nuestro pueblo no entendería esta fiesta, y que las gentes dirían: "Óyelo, así nomás ese 'señor de respeto' se hace el loco." Y ahora lloro de alegría porque nuestra gente es tan buena..." (Discurso del sr. Luis Pasaye, carguero, Archivo del ANP , Cocucho 01/II/93).⁵

Según los promotores-fundadores del evento, la celebración debe ser un espacio de autogestión p'urhépecha, una manifestación auténtica de orgullo étnico que busca una base popular sin folclorización. Aunque el festival realizado durante la celebración contiene, por ejemplo, bailes extraídos de un contexto ritual en términos de temporalidad y de devoción, la recepción p'urhépecha del evento está guiada por discursos que subrayan la necesidad de preservar y cultivar orgullosamente las tradiciones así como celebrar alegremente una

renovación anual propiamente p'urhépecha. En contraste, para la audiencia no p'urhépecha y sin acceso a los discursos orientadores, la recepción suele enfocar el contenido altamente autoconsciente en la presentación. Notan las expresiones de extrañez de la gente local, que tanto contrastan con la entrega activa a los aspectos rituales de la celebración por parte de algunos miembros de grupos esotéricos no p'urhépechas. Notan además que los bailes, por ejemplo, tienen alteraciones coreográficas —combinan a menudo fragmentos de dos o más formas tradicionales— que hacen borrosos sus orígenes así como la temporalidad específica de su actuación original. Podemos concluir que, en general, las actuaciones del festival representan los motivos y temas de la cultura como “cultura”, o sea lo que Zárata ha descrito acertadamente como “manifestaciones culturales más visibles” de la “p'urhépechidad” (ms., 98).

Por otro lado, como los discursos p'urhépechas suelen subrayar, disciplina y autonomía son aspectos importantes de la celebración aun cuando otorgan un tono autoconsciente a la fiesta. La extrañez de símbolos nuevos en contextos viejos es inevitable dada la ideología de renovación: como los discursos señalan, los símbolos nuevos representan tradiciones olvidadas mientras los contextos viejos contienen referencias al dominio de españoles y mestizos (que junto con otros “forasteros” reciben la designación colectiva de *turhísicha*). De manera semejante, las actuaciones de diferentes grupos en el festival cultural durante la tarde tienen una congruencia real con el tema de orgullo cultural y solidaridad p'urhépecha: los bailes, cantos, etc., son vistos como actos de reciprocidad, un apoyo (por parte de miembros del pueblo-anfitrión o de grupos de otros pueblos) para el éxito de la celebración y, también, un acto de afirmación étnica. En efecto, temas de disciplina, hospitalidad y orgullo étnico son inseparables en la acción ritual y en los discursos del ANP. Su interrelación es compleja: se presentan en los discursos como condiciones que posibilitan la renovación de una independencia cultural, o sea, las condiciones para la coexistencia autónoma de la cultura p'ohré frente a la hegemonía de dos órdenes de “otros”: los *turhísicha* (forasteros cercanos) y los *urapinharhicha* o “caras blancas” (una alteridad de más distancia social, cultural e histórica).

[...] les estoy platicando a todos: no se anden avergonzando. Vamos a ver a todas ... así como a esos japoneses, así como a esos rusos, así como a esos chinos quienes, vayan a donde vayan [estén donde estén], dicen: “Yo soy chino, yo soy japonés o yo soy . . . ahh . . . italiano”, depende de la persona que sea. Es por eso que nosotros también vamos a volver a ser grandes, vamos a sentirnos bien, y [no inteligible] ... [¿delante?] de las personas en todas partes: ¡Yo soy p’urhépecha! ¡estés en donde estés! allá por Francia, por Alemania, por Rusia o sea donde sea, y hablar con la verdad y pararse bien y no avergonzarse, “¡Yo soy p’urhépecha!”

Y ahora nosotros estamos celebrando la fiesta de lo que es nuestro. Y no lo anden olvidando, ni se anden avergonzando. Vamos con todos ... a llevarnos bien con todos, a tratarnos bien y a trabajar así como estamos acostumbrados. Nosotros en todas partes adonde vamos podemos trabajar bien y nunca andar haciéndonos flojos así como el *turhisí* [mestizo-forastero] algunas veces lo hace. Ellos dicen: “hay que hacer como que se trabaja y no trabajar”. Nosotros no estamos acostumbrados a hacer cosas como éstas. Adonde nosotros llegamos podemos trabajar bien. Entonces no se anden avergonzando. Párense bien y digan: “¡Nosotros somos p’urhépecha!”. Andemos en donde nosotros andemos. Hacerle así como nosotros somos, y así como nosotros estamos acostumbrados, y así como nosotros [ahora mismo] estamos llevando bien con todos [...] (Trad. del sexto discurso del festival, Irineo Rojas, Archivo del ANP, Cocucho, 01/II/93).⁶

Vino un mal modo de vivir, cuando llegaron los caras blancas y nos dijeron: “Esas cosas que ustedes cultivan son basura. Estas cosas [que nosotros traemos] son las que son buenas, [son las cosas que les van a servir]... Esas cosas que ustedes cortan en los cerros no son cosas buenas, esas cosas no sirven, no les van a servir”. Entonces nos quitaron la fuerza ¿Verdad? ... Por eso... y en este día que estamos viendo que ya va a llegar el año nuevo ... y nosotros los p’urhépecha debemos vigorizarnos; que lo nuestro vuelva a aparecer, que lo nuestro vuelva a aparecer y nos dé fuerzas. (Trad. del cuarto discurso del festival, Emilio Silva, Archivo del ANP, Cocucho, 01/II/93).⁸

Y no nos vamos a avergonzar, pues, porque... estas tierras son nuestras. Nosotros no somos los que llegamos al lugar de otros. Los que llegaron son los caras blancas; aquellos son los que nos quitaron las tierras y nuestro mando [gobierno] y nosotros no llegamos al lugar

de otros. Nosotros a nadie se la quitamos [la tierra]. El Señor Dios aquí nos creó a nosotros en esta tierra y es por eso que nosotros no nos vamos a avergonzar [y vamos a] decir que nosotros somos p'urhépechas. (Trad. de la última intervención del maestro de ceremonias, Sinforoso Elías, Archivo del ANP, Cocucho, 01/II/93).⁸

Hemos venido de todas partes otra vez a juntarnos aquí, así como estuvimos allá en Pichátaro, en Tacuro, en Tzirhóndaro (Tziróndaro, Ciénega de Zacapu), en Tzintzutzan, en Angahuan, en Nurío, porque en todas partes así quieren llevar esa piedra en donde nosotros estamos escribiendo lo que nos está sucediendo cada año, y dónde, y dónde se está celebrando el año nuevo ... Y ahora en este día un poco más tarde nosotros sabremos en dónde van a llevar otra vez a esa piedra y así explicándoles a esas personas de todas partes llegaremos a saber todas las cosas. Llegaremos a contarles a esas personas cómo podemos trabajar bien nosotros; asentar bien todas las cosas; decirnos bien [tratarnos bien] con todos y hacernos uno todos los p'urhépecha [...] los que están viviendo aquí arriba del cerro [Meseta Tarasca], o allá en la ribera [del lago de Pátzcuaro], o allá en Erhámamani [La Cañada de los Once Pueblos], o allá donde les decimos Ciénega de Zacapu. Juntar a todas esas personas y así podemos nosotros volver a hacernos grandes. (Trad. del discurso en la casa del carguero, Irineo Rojas, archivo del ANP, Cocucho, 01/II/93).⁹

Disciplina, orgullo y hospitalidad son también valores inscritos en la organización de la fiesta. La celebración es un acto autónomo en la cual las actividades comerciales¹⁰ y el consumo de bebidas alcohólicas están prohibidos. El pueblo-anfitrión y específicamente el carguero del ANP tienen la responsabilidad de proporcionar comida para todos los visitantes y, con el apoyo solidario de otros individuos, cubrir todos los gastos de la música, los cohetes, etcétera.¹¹

Con excepción de los discursos realizados en p'urhépecha, la invitación a participar en el festival celebratorio está abierto a todos los que quieran presentar una canción, baile, o actuación artística.¹² De manera consistente con el espíritu revitalizador (aunque reflexivo) de la celebración, es común que miembros del pueblo-anfitrión presenten un baile antiguo rescatado de la memoria local (como el baile de los venados presentado en Cocucho). También es común presentar bailes

alegres y amenos para la recepción general: por ejemplo, un baile que evoca el aspecto emocionante de la fiesta de Corpus Cristi cuando miembros de los diferentes oficios tiran miniaturas o algo emblemático de su trabajo a la audiencia, o procesiones llenas de colores como el levantamiento del Niño Dios o el vistoso baile-procesión de las canacas, o bailes cuya gracia está en las acciones burlescas de un diablo o en la combinación de movimiento y máscaras, como en la siempre popular danza de los viejitos.

RESPECTO RITUAL Y CELEBRACIÓN CULTURAL

No hay respuestas claras a la pregunta sobre qué debe pesar más en el ANP: el proceso ritual de toda la fiesta o la celebración cultural que es el centro del festival de la tarde. Por un lado existe el aspecto ritual y cosmológicamente autoconsciente de la renovación anual; por otro, hay los discursos, bailes, pirekuas, y música a menudo con contenidos conscientemente pedagógicos cuyo propósito es educar acerca de las formas étnicamente genuinas y la necesidad de rescatarlas, renovarlas y de resistir solidariamente a quinientos años de opresión cultural. Uno de los organizadores del ANP nos comentó que la celebración “no es un medio sino una finalidad”.¹³ Varios ex cargueros y promotores culturales afirman que la finalidad central es el desempeño doctrinalmente correcto (en un sentido cosmológico o de protocolo nacional) del proceso ritual del ANP; es decir, el acto comprometido en sí (celebrar el año nuevo) debe tener prioridad sobre actuaciones más discursivas que promuevan o celebren de manera más general y menos definida a la cultura p’urhépecha.¹⁴ En contraste, un grupo destacado de los promotores-fundadores de la celebración ponen énfasis en el contexto cohesivo y educacional del ANP. El festival crea un espacio de intercambio cultural y promoción étnica: el mensaje de renovación y revitalización está al centro de la idea de un año nuevo p’urhépecha. La orientación de convencimiento y el reclutamiento de nuevas voces de autoestimación y fortalecimiento de la cultura p’orhé son explícitas en toda la celebración —la formalidad del evento es un soporte a este proceso y no una finalidad en sí—.

EL “SINCRETISMO CONSCIENTE” DEL ANP

Existe lo que podríamos llamar un “sincretismo consciente” en la organización de la celebración —aparentemente el fruto de la riqueza cultural p’urhépecha y de un revisionismo reflexivo por parte de varios miembros inquietos de la etnia—. Considérese, por ejemplo, las observaciones del carguero del ANP celebrado en Angahuan en 1987:

Hace mucho [tiempo] se hacían [celebraban] los años nuevos en nuestros pueblos ... y todavía hay muchos ... Ahora ya se cambió, se impuso [el año nuevo] de los *turhísicha* pero todavía hay muchas cosas... que coinciden con nuestra fiesta. Como, por ejemplo, si fueran a Capacuaro el primero de febrero por la tarde o por la noche, si pasan por allí, verán como en la noche de la víspera de la Virgen de la Candelaria [2 de febrero] todo el pueblo sale a la calle a hacer fogatas. Sí, prenden fogatas, o sea que allí se está quedando, pues, una costumbre que es de nosotros, los p’urhépecha. Y allá también en Tacuro cuando se celebró el año nuevo [ANP 1989], allá también vi que allí también así salen a hacer fogatas en la víspera de la fiesta de la Virgen de la Candelaria o sea en la noche del primero de febrero.

La razón por la que salían a hacer fogatas y por la que en muchos pueblos está quedando la costumbre; lo que inconscientemente cada año están repitiendo las personas (o digamos no de manera inconsciente sino conscientemente porque nunca se han perdido esas cosas)... en algunos pueblos hay unas cosas que no se han perdido y en otros pueblos otras cosas que no se han perdido y en todas partes hay que ver todas esas cosas; en cual pueblo hay algún elemento que es muy importante [que] revalorar.

Como por ejemplo en nuestro pueblo tenemos el juego de *k’uiltchi*: tiene muchas cosas que aún no hemos estudiado [analizado]; tiene, por ejemplo, el conteo y es un juego de azar, pero no nadamás es eso sino que quizás también tenía o servía para leer la suerte porque hay muchas cosas que no hemos buscado como el símbolo o significado que trae ese juego. Pero lo que yo he visto es que ese juego es calendárico además porque los puntos que están en la parte de afuera, esos puntos completan un siglo indígena, o sea que eso tiene su significado y no están allí nomás por estar. Y el número básico del juego del *k’uiltchi*, el cual los de Paricutin [Caltzontzin] llaman *k’uiltchi*, es el cinco. Es por eso que cuando nos tocó festejar [celebrar] el año nuevo p’urhépecha

en el año de 1987, nos tocó el año cinco cuando [desde] empezamos de nuevo a hacer la fiesta y es por eso que lo pusimos como símbolo (el juego del *k'uiltchi*) porque aquí fue el año del *K'uiltchi* o *K'uiltchi Wixurhini* porque ese juego cuenta el cinco, esa es la razón por la cual en la piedra grabamos ese juego porque éste es muy nuestro, es muy p'urhépecha aunque es otra palabra para designar ese juego porque para contar decimos *k'uiltchi* ("cinco") pero ese juego trae un concepto así para decir *k'uiltchi*, trae cinco puntos.

Bueno, y no sé porqué en otros pueblos los símbolos son diferentes que se han grabado [en la piedra] pero la razón por la que yo justifico que aquí escogimos el juego del *k'uiltchi* es por eso pues. Y por otra parte ahora es como nuestro escudo. Con ese juego se encierra nuestro símbolo [*Juchárho Minta*] de nuestro pueblo [sirve como el marco del emblema de Angahuan] y adentro [de la figura *k'uiltchi*] trae grabados otros elementos que nosotros tenemos y las creencias que tenemos. (Trad. de la entrevista con Valente Soto, Archivo del ANP, 20 de Marzo 1993).¹⁵

La mención dada arriba a los grabados en la piedra refiere a los símbolos de cada pueblo-anfitrión del ANP que están grabados en una piedra piramidal, símbolo central de la celebración. La piedra es de cantera con base de 20 cm², cabeza de 10 cm² y cuatro caras verticales donde se graban símbolos emblemáticos de cada pueblo¹⁶ y el año —en números mesoamericanos— de la celebración (por ejemplo, Angahuan con el símbolo del juego de *k'ilichi* y el número mesoamericano de cinco). Una cara de la piedra ya está llena con el registro de diez años de celebraciones. La piedra tiene espacio para las grabaciones de cuarenta pueblos-anfitriones registrados desde abajo hacia arriba de derecha a izquierda (sentido del reloj).¹⁷

Otros símbolos asociados con el ANP son un pez de cantera y una pieza elaborada de obsidiana blanca (*ts'inapu urápiti*)¹⁸. La piedra es el símbolo más central: como la bandera p'urhépecha, representa a los p'urhépechas con una compleja simbología sincrética¹⁹ que hace referencia a lo que podemos llamar el tiempo inmemorial de la etnia.

Es importante destacar el alcance simbólico de la piedra del ANP y de la bandera p'urhépecha. La bandera es una creación anterior a la piedra. Inicialmente fue el estandarte de una lucha de los comuneros de Santa Fe de la Laguna para retomar tierras ocupadas por ganaderos de

Quiroga. El carguero del ANP en Anguahan, quien ha encabezado muchos de los esfuerzos para codificar el simbolismo y el protocolo de la bandera, la describe de la manera siguiente:

La bandera p'urhépecha tiene dibujado en medio un gran fuego el cual tiene adentro una punta de flecha de color blanco adentro que representa al señor Sol en la tierra y es por eso también que el señor Sol [el gran fuego] se dibuja en medio. Además tiene dibujado unas flechas que apuntan a los cuatro lados [del gran sol que forma un escudo]. Significan que nuestra nación era muy agresiva. Les gustaba mucho extender nuestra nación p'urhépecha. Iban a la conquista para... crecer tanto en territorio como en número de personas... por eso los aztecas nunca pudieron vencer a los nuestros...

Los cuatro colores [la bandera se divide en cuatro cuadros de colores diferentes] significan las cuatro regiones p'urhépecha: el color azul representa a la ribera del lago de Pátzcuaro; el color verde representa a los pueblos de la sierra; el color amarillo representa a los pueblos de la cañada porque allá, ni hace frío ni hace calor, así nadamás parece templado; y el rojo [actualmente morado o rosa], ese va a ser rojo, un poco se va a cambiar... Todo se va a cambiar un poco... el verde debería de estar en donde está el color de rosa que debería ser de color rojo y el de color de rosa se va a cambiar al lugar donde está el color verde para que los colores estén situados según como están los pueblos p'urhépecha y para que esté volteado hacia arriba... Primero va a estar la cañada [de los Once Pueblos] y luego de aquel lado éste... aquel rojo donde estaba la gran ciénega, allá, éste, por Zacapu, por Tiríndaro... la ciénega de Zacapu que le dicen ahora, la región de Tiríndaro. Todo esto... es rojo... Primero va a estar la cañada, enseguida la otra región. De este lado, primero el color verde [la sierra tarasca] y después la laguna, la ribera ... el azul de la ribera [de Pátzcuaro]. Todo se va a modificar un poquito. Ahora se está platicando para poder definir muy bien la ubicación de los colores para poder explicarles muy bien a todos su posición y significado de colores. (Trad. de la entrevista con Valente Soto, Archivo del ANP, 20 de Marzo 1993).²⁰

Los cambios mencionados en la descripción buscan establecer una representación regional de los pueblos correspondiente a su mutua orientación geográfica y de acuerdo con las cuatro regiones tradicionalmente señaladas para representar el territorio contiguo de

población p'urhépecha. También hay un esfuerzo por repensar la simbología en conformidad con la cosmología mesoamericana en general y una ideología p'urhépecha en particular. Por ejemplo, una correlación entre colores y cardinalidad es un elemento común de las culturas de origen mesoamericano, pero el color rosa (o morado) de la bandera original no existe en la terminología de colores del p'urhépecha.²² Finalmente, en la bandera hay un símbolo más contemporáneo, una mano empuñada encima de la punta de flecha. Es el resultado de un momento histórico específico y asociado con el lema *Juchari Uinapikua* (“nuestra fuerza”) de los comuneros de Santa Fe en su batalla con los ganaderos de Quiroga. Como nota Zárata, este símbolo

[...] difícilmente existe en la tradición indígena, se remonta tal vez a las luchas del proletariado europeo y norteamericano de finales del siglo pasado y principios del presente y que se extiende como un símbolo de confrontación y poder durante los años sesenta, en que su uso se hace coextensivo a todos los movimientos de protesta social que se dan en los Estados Unidos, en Europa y en nuestro país [...] (ms., 119).

Y, según la interpretación ofrecida por el carguero de Angahuan:

[...] la mano que está empuñada... quiere decir que nosotros los p'urhépechas siempre, todavía, tenemos fuerza y que nosotros estamos defendiendo todas las cosas, que estamos vivos... nuestro pueblo todavía no es pueblo muerto. (Trad. de la entrevista con Valente Soto, Archivo del ANP, 16 de abril de 1993).

Y otro matiz es proporcionado por un joven ingeniero p'urhépecha de Santa Fe de la Laguna:

No significa lo mismo una mano abierta que una mano cerrada, en la abierta lo que se ve es la separación y la diferencia de cada uno de los dedos, en la cerrada la unión y la fuerza de todos [...] (Zárata ms., 119).

Pero lo que no cambia en la bandera desde su creación es la representación “nacional” en el sentido más etimológicamente conservador del adjetivo. La bandera representa un dominio nato de los pueblos p’urhépechas desde “tiempos immemoriales”, un espacio dividido en cuatro que corresponde a lo que podemos llamar el núcleo del paisaje cultural p’urhépecha: al noroeste, la cañada de Los Once Pueblos; al noreste, la cuenca de Zacapu; al suroeste, la sierra o Meseta Tarasca; y al sureste, el lago de Pátzcuaro. La piedra del ANP, también, tiene este alcance simbólico: como veremos, es el medio simbólico para registrar y representar un modelo corporativista nacional.

La piedra tiene una omnipresencia en la celebración del ANP semejante a la de los santos patronos en las fiestas locales. Imágenes de los santos presencian bailes en las casas de los cargueros; pueden recibir devociones particulares como, por ejemplo, en el baile de los moros; son llevados en procesión por el pueblo, y sus imágenes resplandecientes suelen brillar en las partes más altas de los castillos. Las formas de presentar la piedra del ANP son semejantes.²² Por ejemplo, en la celebración en Cocucho, la piedra estuvo en exhibición con una olla (*timetzi*) a su lado (el producto artesano distintivo de Cocucho) durante la comida en el curato, luego fue recogida en la casa del carguero con gran regocigo en un acto que se llama “ir por la piedra”²³ y después llevada en procesión (ambos actos fueron acompañados por bandas y encabezados por los fundadores-promotores quienes llevaron palos adornados con palitos de papel crepé rojo, azul y verde). Al final de la procesión, la piedra llegó a un puesto de honor frente al kiosco y delante del espacio donde los eventos del festival se presentaron²⁴; por último, al encender el fuego nuevo (dos fogatas) y anunciar el cambio del cargo de la piedra, los nuevos cargueros bailaron con la piedra, los fundadores-promotores los acompañaron y, luego, todos fueron invitados a “bailarle a la piedra” y al año nuevo.²⁵

CARGUEROS Y PUEBLOS-ANFITRIONES DEL ANP

Formalmente la celebración del ANP debe rotar entre las cuatro regiones del paisaje cultural p’orhé representado en los cuadros de

diferentes colores en la bandera p'urhépecha. Como nota Zárata (1991, 122; ms., 105) el sistema de rotación refleja una pauta organizativa de gran arraigo histórico entre los pueblos p'urhépechas. Con amplia variedad en títulos y formas de distribución de los gastos, el ciclo anual de fiestas en cada pueblo está parcialmente bajo la responsabilidad de encargados de los santos del pueblo y parcialmente dependiente de contribuciones impuestas a la población de acuerdo a la organización local —por ejemplo, recolecciones por barrio o grupo de oficio o entre las dos mitades del pueblo o colonias tradicionalmente diferenciadas, etcétera—. Es decir que, por un lado, hay individuos (parejas) que participan en la rotación anual de cargos religiosos y, por otro, existe una organización espacial permanente del apoyo comunitario que puede tener un carácter predominantemente civil. Esta dualidad entre cargos religiosos (los encargados de los santos) y cuotas “comunales” está también presente en la organización del ANP. La piedra es encargada a individuos pero aceptar el encargo también compromete al pueblo como anfitrión de la celebración y como una parte de una unidad mayor p'urhépecha.

Existen, también, paralelos entre la selección de los cargueros de la piedra y la selección de cargueros de los santos en un pueblo. Los *T'arepeti*, o principales, son los miembros de un pueblo que han pasado por el sistema de cargos religiosos. Son personas que han cumplido con tareas de devoción colectiva fijadas por la tradición, gente de gran respeto que a menudo reciben el título reverencial de *tata* o *nana k'érhi* (“señores grandes”) o *Achampasí* (señor de respeto) o *Achampasí janhaskarhi k'érhi* (señor de respeto-el que conoce-grande). En los cambios anuales de cargos, ellos determinan o aprueban a los nuevos cargueros. Los fundadores-promotores del ANP y todos los ex cargueros actúan en una manera semejante a los *T'arepeti* de un pueblo. Determinan o aprueban la selección de los cargueros de la piedra²⁶ con base en su autoridad moral como personas también autorealizadas en el cumplimiento de tareas sociales. Existe, además, cierto grado de distinción en la celebración del ANP que marca a los fundadores-promotores y ex cargueros como principales. Por ejemplo, el uso de alguna marca de distinción (en Cocucho, palos adornados) cuando van a la casa del carguero o el hecho de bailar a la

piedra mientras los nuevos cargueros bailan con la piedra en sus manos y antes que los visitantes sean invitados a bailar.²⁷ Es también común que el pueblo-anfitrión que acaba de realizar la celebración haga algún acto de reconocimiento a las personas principales en la fiesta. Por ejemplo, en Cocucho panes en forma de conejos fueron prendidos con listones rojos sobre sus hombros durante el baile a la piedra.²⁸

Como Zárate (ms., 105-106) observa, la rotación anual de la piedra asegura la difusión de la fiesta entre los pueblos. Fomenta también una importante reciprocidad entre aldeas. La hospitalidad del pueblo-anfitrión es reconocida por miembros de otros pueblos que llevan músicos y grupos de baile para participar en la celebración (*idem*). Varios ex cargueros expresan una obligación de apoyar celebraciones posteriores en reciprocidad del apoyo recibido durante su período de encargado. Sin duda, tales expresiones de apoyo extralocal no son nuevas en el área. Por ejemplo, en las fiestas patronales hay numerosas expresiones de solidaridad extralocal, quizás la más notable es la obligación de los artesanos de un pueblo de no participar en el mercado de la fiesta dejándolo a la iniciativa comercial de los que vienen de fuera. No obstante, el ANP es único en representar una extralocalidad nacional mediante la organización dual de cargos sagrados (los encargados de la piedra) y de cuotas “comunales” (el pueblo-anfitrión), es decir, mediante el uso contemporáneo de una pauta cultural corporativista de gran profundidad histórica.²⁹

Ahora bien, no hay una historia social de esta pauta corporativista.³⁰ Tenemos modelos desarrollados en gran parte con base en la institución jurídica de formas corporativas (Miranda 1972a, 1972b, 1978; Warren 1990) y en las políticas nacionales de reforma de dichas instituciones (Espín 1986, Adams 1967) y también modelos del funcionamiento y forma (tipologías, Wolf 1957, Harris 1964, Cancian 1967) así como estudios de casos ejemplares que sintetizan los numerosos estudios de caso del corporativismo ritual en comunidades mesoamericanas (Cancian 1989). Aquí aventuramos tres observaciones globales relevantes a la comprensión de la historia cultural del ANP:

1. Con toda probabilidad en el siglo XVI existía una complementariedad entre las prácticas indígenas de cohesión social asociadas con el control de tierras en parentelas (Miranda 1972b, Kirchoff 1956, Reyes 1988)

y la política colonial de congregación y gobierno indirecto desarrollada durante la Segunda Audiencia (Miranda 1978, Ruiz 1991, Warren 1990).

2. En cuanto que la congregación en pueblos tomó la forma de una institución total que integraban caja comunal, hospital y tierras comunales, la relación íntima entre poderes espirituales y temporales (Miranda 1972b, 1972c) se expresaba en la interrelación entre jerarquías civiles y religiosas y la devoción colectiva a los santos patrones de las instituciones.

3. Existe un proceso global de "familización" de los cargos de devoción colectiva que responde a procesos regionales de gran diversidad (Chance y Taylor 1985). En general implica el cambio del costo socio-comunal del ciclo de fiestas a un costo familiar-comunalista y el cambio de un puesto público-comunal a un rango socio-comunalista.

Es importante subrayar nuestro énfasis en fiestas de devoción colectiva dirigidas a las imágenes sagradas que patronizaron instituciones comunales. Nuestra hipótesis es que las transformaciones en la organización de esta devoción colectiva produjeron un corporativismo que combina mecanismos comunialistas de reciprocidad entre barrios, grupos de trabajo, y/o mitades de una aldea (típicamente establecida por cuotas de contribución) con un sistema familiar de devoción por cargos. En este proceso la organización corporativa se vuelve más individualizada. En vez de cargos de responsabilidad en instituciones comunales con recursos propios, los cargos se vuelven tareas de autorealización socio-comunalista fijadas por las tradiciones locales de devoción colectiva.

PROCESO POLÍTICO Y LA BASE PROFESIONAL

Los paralelos entre lo que hemos caracterizado como el corporativismo comunialista local de las aldeas p'urhépechas y la organización corporativista extralocal del ANP son, en parte, lo que lleva a Eduardo Zárate a caracterizar la celebración como un ritual político. Una pauta organizativa de gran arraigo local es empleada en la creación de un

acto extralocal de convivencia. Sin duda, el ritual es el idioma dominante del ANP y la orientación dominante del proceso ritual de la celebración es el fomento de una nueva unidad p'urhépecha a nivel extralocal de la nación étnica. No obstante, como las diferencias en la recepción del evento sugieren, es difícil caracterizar la dimensión política del proceso. Por un lado, en la recepción de observadores sin acceso a los discursos orientadores y explicativos en p'urhépecha es común notar los contenidos autoconscientes y retrospectivos de la celebración. Reciben la impresión de un evento altamente orquestado que asemeja a los actos oficiales que celebran "valores" mexicanos y evidencian las intenciones políticas de los promotores en un contexto de legitimización. Por otro lado, el hecho de celebrar el ANP durante once años consecutivos y el énfasis en una celebración por y para los p'urhépechas ortogan un valor de autenticidad colectiva a las aspiraciones de los promotores.

Si examinamos el desarrollo del ANP concretamente, es decir, con respecto a las normas establecidas para la fiesta y la realización de hecho de las once celebraciones, la caracterización de la dimensión política del proceso se vuelve más clara. De las once celebraciones, cinco de los pueblos-anfitriones pertenecen a la región del lago de Pátzcuaro, cinco a la sierra tarasca, y uno a la cañada de Los Once Pueblos. Si agregamos el pueblo-anfitrión elegido para 1994, la cuota de participación del lago de Pátzcuaro aumenta a seis, o sea la mitad de las celebraciones. Es también el caso que la participación de los pueblos del lago está fuertemente sesgado por el municipio de Tzintzuntzan. Formalmente las yácatas de Tzintzuntzan-Ihuatzio fueron la sede de la primera celebración del ANP.³² En la segunda celebración, Ihuatzio fue anfitrión de la celebración³³ y en dos ocasiones más (1992 y 1994) ranchos de Tzintzuntzan que forman el área conocida como La Vuelta han sido nombrados anfitriones, o sea una tercera parte de las celebraciones están de alguna manera centradas en o alrededor de Tzintzuntzan.

Probablemente el alto nivel de participación de poblaciones p'urhépechas en el municipio de Tzintzuntzan resulta, en parte, de la importancia simbólica de las yácatas de esta población y de Ihuatzio, centros antiguos de la cultura y estado p'urhépecha. Otro factor es el

apoyo y la gran autoridad moral de uno de los fundadores-promotores del ANP, quien es p'urhépecha,³⁴ fue párroco de Tzintzuntan durante la primera celebración, en 1983, y tiene también amplia experiencia en la organización de festivales folclóricos.³⁵

La falta de rotación de la celebración del ANP entre las cuatro regiones de lo que hemos llamado el núcleo del paisaje cultural p'urhépecha refleja, probablemente, el patrón de reclutamiento de los promotores. Hasta ahora la organización del evento ha dependido de actores sociales que ya tienen vínculos extralocales resultantes, en gran parte, de su participación en instituciones culturales estatales o en la organización eclesiástica de la zona.³⁶ Los voceros más elocuentes del tema de revitalización y orgullo étnico se encuentran entre los fundadores y promotores de la ANP. En un perfil de diez de los organizadores y/o promotores más reconocidos encontramos que todos son profesionistas con licenciatura, por lo menos cuatro tienen un título o estudios de posgrado, dos son sacerdotes, ocho trabajan en instituciones públicas, seis en instituciones culturales del estado, y, al menos, cuatro han aceptado el cargo de celebrar el ANP en sus respectivos pueblos. En sus discursos y/o actuaciones en las celebraciones se presentan como personas que "saben defenderse" con éxito a nivel estatal y nacional pero sin perder su origen étnico o perder de vista la importancia de promover la unidad étnica p'orhé. Hacen hincapié en la necesidad de respetar a los ancianos de los pueblos y recurrir a ellos para rescatar las tradiciones y la sabiduría popular. También se identifican mutuamente con "la gente de gran respeto", es decir, los *achampasicha* que han realizado exitosamente las tareas de autorealización establecidas por su pueblo.

De manera semejante es probable que el énfasis en la autonomía y disciplina en la realización de la celebración surge, en parte, de la experiencia de organizadores como el ex párroco de Tzintzuntzan, quien conoce bien los efectos de la intervención de las agencias culturales del estado, especialmente los daños del turismo. Es claro, pues, que la extensión de apoyo y aceptación del ANP por parte de los p'urhépecha se inicia en el sector de los profesionistas, la vasta mayoría de los cuales trabajan como maestros, en la promoción cultural, o en ambos. Pero como Zárate señala (ms., 96-97), los

profesionistas participan colectivamente en la realización del ANP a pesar de pertenecer a agrupaciones diferentes y a veces divididas por los conflictos locales entre sus respectivos pueblos.³⁷ En efecto, diversas agrupaciones extralocales de la base de profesionistas reconocen la importancia de la celebración aun cuando cuestionan la política de ciertos fundadores-promotores.³⁸

MEDIOS Y MENSAJES

El reconocimiento del ANP entre diferentes agrupaciones de la base de profesionistas apunta a la distinción entre la celebración del ANP y las posibilidades de actuación política en el contexto ritual del mismo. Al nivel de la interpretación, queremos examinar esta distinción en términos de la relación entre el ANP como un medio rituo-simbólico de comunicación, por un lado y, por otro, la recepción de la celebración. Hemos descrito lo que consideramos dos puntos de referencia en un continuo de recepciones del ANP. Uno es la recepción parcial de la celebración por parte de personas sin dominio del p'urhépecha. Es común en este caso encontrar la recepción mediada por una amplia experiencia con presentaciones oficiales de cultura mexicana (especialmente el uso de elementos de la cultura popular para evocar "valores" mexicanos, es decir, la mexicanidad) y de acuerdo a una predisposición a ver la celebración en términos seculares de legitimización o de cultura política. Una puesta en escena del ANP mediada por la imagen del rito oficial mexicano produce una caracterización de los eventos del proceso festivo que gira en torno a los temas de la folclorización o de la acción política o ambos.

Otro caso de recepción parcial se encuentra en personas sin dominio del p'urhépecha pero con sentimientos de solidaridad para el espíritu no secular de renovación cíclica celebrado en el ANP y con gran reverencia para la sabiduría "autóctona" mesoamericana. Grupos gnósticos o antroposóficos demuestran simpatía y entusiasmo para el ANP y su simbología. Podríamos, pues, hablar de una recepción "universalista" ejemplificada por miembros de grupos esotéricos que suelen asistir a la celebración.

Las recepciones propiamente p'urhépechas, en contraste, están

mediadas por consideraciones de hospitalidad y reciprocidad entre pueblos. Existen, además, nociones de actores que cumplen con las tareas de devoción colectiva fijadas por las tradiciones locales y merecen la distinción de principales. Como hemos señalado, en este contexto la distinción entre secular y religioso es borrosa: la noción de renovación étnica apoyada en un sincretismo consciente se traduce al idioma tradicional del ritual comunalista de cargueros y de cuotas locales de apoyo. Es también el caso que mediaciones de la política oficial también consituyen parte de la experiencia p'urhépecha —un hecho relevante a la falta de acuerdo sobre las mediaciones *apropiadas* para la recepción p'urhépecha del ANP—. Entre la base de profesionistas que promueven el evento hay un esfuerzo común para orientar la recepción de la audiencia p'urhépecha hacia los temas de hospitalidad, disciplina y orgullo étnico. No obstante hay quienes enfatizan la importancia de perfeccionar un protocolo que ortogue respeto y reverencia al proceso ritual en sí. Otros más preocupados con la realización de una celebración de renovación dentro de un proceso general de revitalización, hacen hincapié en conscientizar a la población local respecto a su herencia étnica, reclutar nuevos actores sociales y, en general, promover la base extralocal.

La existencia de distintos marcos de referencia (diferentes recepciones) en el ANP nos lleva a pensar que el proceso de la mediación de la recepción es distinto de la celebración en sí. En efecto, debemos preguntarnos si existe una distinción cualitativa entre un medio de comunicación (en este caso un medio rituo-simbólico) y las mediaciones del medio.

Una respuesta crítica se encuentra en la obra de Roland Barthes (1972). A partir de la definición sausuriana del signo como una relación entre significante (imagen) y significado (idea), Barthes agrega un tercer término: la significación. La significación “materializa” al nivel metalingüístico mediante la presentación de un signo ya establecido como un significante, por ejemplo, la presentación de un acto cultural para representar “cultura”. A este nivel el signo-significante tiene una significación abstracta —en nuestro caso la significación abstracta es la “p'urhepechidad”—.

Barthes cuestiona la calidad abstracta de significaciones como

“p’urhepechidad” porque presupone una relación importante entre la construcción cultural de un medio y los intereses de clase. Hace hincapié en cómo la significación representa como absoluto lo que en realidad es relativo y dependiente de condiciones históricas. Relaciones históricas se naturalizan mediante un desarrollo metalingüístico del habla que convierte signos convencionales en significantes. En la perspectiva de Barthes, las formas de significación constituyen una especie de mito contemporáneo que trata de “naturalizar” una realidad social y así disfrazar las relaciones asimétricas de clase en un proceso histórico. Folclorización, especialmente el uso de signos tomados de tradiciones populares para significar una nacionalidad (unidad nacional como algo nato, como herencia que trasciende asimetrías actuales y del pasado), es un ejemplo general de lo que Barthes quiere interpretar críticamente (Barthes 1972, 121-122). En fin, para Barthes un medio de comunicación metalingüístico, o sea un medio que produce significaciones (como los ritos nacionales o de nacionalidades), tiene una mediación central prescrita y enajenante, es decir, una mediación unidimensional y dominante.

Benedict Anderson ofrece otro punto de vista para la interpretación crítica de la construcción colectiva de medios rituo-simbólicos que representan una imagen de “nosotros”. Mientras Roland Barthes combina un análisis formal de la metalingüística con supuestos marxistas sobre la historia mundial, el punto de partida de Anderson es la idea de la comunidad y las condiciones culturales que posibilitan su formación. Argumenta que “todas las comunidades más extensas que las aldeas primordiales de contacto cara-a-cara (y quizás inclusive aquellas) son imaginadas” (1983, 15; trad. nuestra).

Anderson desarrolla un acercamiento cultural a la interpretación histórica en la cual cuestiona una de las premisas básicas de Barthes. Afirma que “Las comunidades se deben distinguir no en cuanto a que son verdaderas o auténticas, sino en torno al estilo en que están imaginadas” (*idem.*). Como Anderson subraya, su preocupación no está en la autenticidad o verdad de la unidad imaginada, sino en distinguir entre el desarrollo de un “estilo de imaginar” en un contexto histórico y la importación espuria de imágenes de unidad que no surge de las prácticas imaginativas de una agrupación (*idem*, 83, 145-146).

La perspectiva de Anderson califica la de Barthes sobre la significación: el problema no es la significación en sí, o sea la operación metalingüística en sí, sino la difusión de una imagen de unidad a sociedades con condiciones históricas diferentes de las que dieron origen a un estilo de imaginar.³⁹ Anderson, por lo tanto, privilegia eventos y participación sobre reflexión y recepción en la creación de una unidad imaginada aun cuando no descarta los ya numerosos casos en los cuales se importa una noción de comunidad (como la nacionalidad) y se la impone para legitimizar un régimen. Siguiendo a Anderson, las condiciones históricas (tanto los antecedentes de un cambio como las nuevas prácticas instituidas) en la formación histórica de una subjetividad son lo que hacen genuino o no el estilo de imaginar una unidad como “nosotros los p’urhépecha.” En nuestro caso en particular, son hechos que: 1) la población p’hurhépecha todavía ocupa un espacio geográfico contiguo; 2) entre la población hay un grupo de profesionistas ya acostumbrados a actuar a nivel extralocal en la promoción cultural y la política étnica; y 3) existe una pauta o estructura cultural en la cual: a) los actores cumplen con tareas de autorealización fijadas por una tradición de devoción colectiva y, b) pueden contar con el apoyo de cuotas “comunales” aplicadas de acuerdo con un esquema del patrón de residencia aldeana. En fin, existen condiciones socio-históricas y culturales que favorecen la creación de un estilo *popular* de imaginar. La unidad imaginada, en este caso, es una región nacional y el ANP es una celebración peculiarmente eficaz en la evocación de esta imagen.

CONCLUSIÓN

Hemos tratado de presentar dos puntos de enfoque en las variadas recepciones del ANP precisamente porque esta variación en sí sugiere la necesidad de entender el ANP y, especialmente, su carácter ritual como un medio rituo-simbólico. A pesar del alto grado de sincretismo consciente y retrospectión reflexiva presente en la creación del ANP, no hay una interpretación dominante en la recepción del evento. Existe una organización conocida y aprobada: Las exposiciones de sabiduría o atletismo o artesanía, la comida comunal, “ir a la piedra” en la casa

del carguero, la procesión de la piedra, el festival de cultura p'orhé, la(s) fogata(s) del año nuevo, el ritual de cambio de cargueros, el bailarle a la piedra, etc., todo es acompañado por discursos de la gente de gran respeto y todo debidamente conmemorado con la grabación del símbolo del pueblo-anfitrión y el número de la celebración en la piedra. Pero entre los promotores-fundadores hay desacuerdo sobre el grado en el cual por razones religiosas o políticas (o ambas) se debe desarrollar un protocolo ritual que evoca una recepción abstracta y dominante; es decir, elaborar una celebración que "no es un medio sino una finalidad" y, por lo tanto, asegurar que las posibles mediaciones se acerquen a una limitando así la variedad receptiva.

Como hemos visto, el ANP tiene la estructura ritual de la tradición local-comunalista del desempeño festivo de cargos religiosos. Los creadores del ANP son p'urhépechas (y amigos comprometidos de la etnia) que ya actúan a nivel regional de una unidad imaginada, de una nación p'urhépecha. Ellos han elaborado una celebración que emplea una estructura o pauta de organización local en una fiesta nacional. Combina el medio simbólico de la piedra del año nuevo con el cargo anual de festejar la renovación p'urhépecha y, así, el paisaje cultural de los p'urhépecha es imaginado en un contexto de disciplina, hospitalidad entre pueblos-vecinos y orgullo étnico.

Ahora bien, un supuesto básico en este trabajo es que los medios, en general, son maneras de dialogar con la realidad social y especialmente de cuestionarla. Una examinación de la recepción del ANP vislumbra las múltiples dimensiones de esta relación dialógica. Sólo hemos querido proponer una interpretación de la especificidad de la construcción cultural de esta relación: el uso de una pauta o estructura cultural de corporativismo local para promover una participación étnica extralocal. Como corolario del postulado de Amalia Signorelli mencionado al principio de este trabajo, notamos que una estructura cultural de gran historicidad puede servir en la vinculación entre relaciones locales y extralocales. El ANP es una creación colectiva y compleja todavía en una fase crítica de desarrollo. Al nivel de la práctica es un medio impresionante para la promoción de una conciencia étnica extralocal. A nivel teórico, el ANP, también, es un fenómeno interesante: apoya el argumento de Eric Wolf (1985, 325) sobre la

necesidad de comprender estructuras culturales en términos de una organización histórica de procesos económicos y políticos en vez de reificarlas a partir de sus contenidos culturales. De nuevo, las dinámicas culturales contemporáneas implican la vinculación entre procesos locales de gran historicidad (como el sistema de cargos civil-religiosos) con procesos extralocales (como, en este caso, la actuación profesional de un grupo de p'urhépechas en el ámbito de una región nacional y el estado hegemónico).

NOTAS

1. Ésta, por supuesto, es mi lectura de Signorelli, quien afirma que "Un objeto de investigación privilegiado es el campo de las relaciones que se construyen cuando los macrofenómenos se cruzan con los microfenómenos, cuando estructuras de pequeña escala y estructuras de gran escala entran directamente en relación e interfieren recíprocamente" (1993, ms., 6).
2. Especialmente los discursos realizados en p'urhépecha durante la celebración, así como datos de entrevistas realizadas en marzo, abril, mayo y julio de 1993 sobre la organización y la recepción del ANP.
3. Vale decir que entre los miembros del grupo que más énfasis ponen en la recepción de un tono "normalista" del evento suelen figurar personas con títulos en las ciencias sociales y/o experiencia de trabajo en la burocracia indigenista.
4. Por lo menos, no al nivel de constituir lo que Bourdieu llama "evidencia dóxica" (Bourdieu, citado en Signorelli, 1993, ms. 2 y 3).
5. Ka jini ékichi nípka Ichúpiuya, imáksi k'uirhípucha jini tánwuurhispti kabílduecha, achámpasi k'érhaticha ká júnta má janhánia ká xásits'ini juchanhisini arhíni wantáp'ania arhíni, "Tatá Luisí, t'úrhi toká... tokárhishinha páni tsakápuni," arhíni. Ká jí arhíni, "Tatá, pé nóchka t'ú wantásinhani, jí imáni tatá kúrharí ísi arhínia, Padre Agustínini, nó t'ú wantásinhani éska, ánk'u, jurhámutichasi úpirinha inténi páni áski ísku má k'urhípu nó úpirinha páni, Ká jí nóma ampéska juchéti irhétani jimpó, jí nadamás komunérhueska jimá, juchéti irhétani jimpó nóma ampé autoridá jatsíska jí, jóperhu... jurhák'uni, kurhámarhijuani inté yurhítskerhichani inténi áнку, ntee... Kantórhechani, kórurhu anápuechani, arhíni. Ka intéts'ini arhíni, "Tatá Luisí, tatá Luisí, ánk'u, ntee..., nóchkats'ini ayáchixakini. juchá páni juchá, juchá inté... juchá koperháriwaka; jucháksini ayudáriwaka parhaká t'ú íni ánk'u k'uínchikuanu uáteawaka.

Tatécha. kánikua agradecerhisinha juchéti irhétani jimpoka jí nóma ampéska jí xú íni irhétani jimpó, jí nadam... nóma ampé autorización jatsíska, jí nadamásini áchikurhisinha por jimpóka intee... jítuni jimínisi ísi jámsinha tíosu ísi. Ká iksimpo nadamás. Ká tíos mayámpintsati, jimíni éki júnta má jápka ísi wantánhaspti arháni, "Koperháriwachi nát'ukachi íni k'uínchikua k'érhini ísi jatsíka énhachi ná próximu jatíni jaká. Nó arheáti, imántuchi koperháriwaka párhachi imáni k'uirhípuechani t'irhérhani, ánk'u..., " Ká koperhárhisti juchárhí irhéta, juchárhí komunidá. Ka tatá Díosiksini mayámuntati. Tatécha, í k'uínchikua yáaskuwati, no ménterhu wéxurhini ísi o máterhu wéxurhini, má xanhárhku. Ka Díosi mayámpintatia, warhínasícha, ká tatákeecha, yámintu juchárhí irhéta tatá jurhámuticha imát'uts'ini yámintu apó.. apoyárhisti imécha. ¿Díosiksini mayámuntatia,

eka repéntku jí jimínisi ísi sání mirhípakurhiskia ka no a'nk'u, jinté... nóterhu úni jarhánia wantania jimpóksínisi ayankuni jakáya nénenha jási jimpó ánk'u jinté... juchá mítpeka jinísia imá lugárhisi ísia. Ka yáasi yámintu k'uirhípuechaksi xú jarhát'i, jini Pázkuarhu ísi méntu ma wanóntani anápuechasi xú jarhásti. Xúksi jarhásti Santa Fê Anápuecha, xúksi jarhásti ma wanóntani ísi anápuecha, xúksi jarhásti k'uirhipuecha yawani ísi anápuecha, xúksi jarhásti mama... yawani ísi anápuecha k'uirhípuechasi xú jarhát' i juchánsini jinkuni. Diosi mayamuntawati imáni k'urhípuechani, tatécha. ká ékani nóterhuni uni jarhák'a wantánia, pérhusini mitetarhaskia nénenha jimpó, nénenha jimpó í k'uíinchikua xú tokárhika juchárhí irhétani jimpóya, Diósiksini mayámuntatia.

[aplausos]

[Ilorando] Jimpósi werhárk'a jimpóka jí jánheserhenha éski juchárhí k'uirhípu no ententerhipirhinha íni k'uíinchikua. Eskasi wantápirhinha imá k'uirhípuecha arháni, "ísku kurhách'a, inté lóku úkurhisini achámpasi", arháni. Ká yáasi jimpósi werhárk'a, tsipini jimpóka juchárhí irhéta xáni wéna géntika...

6. [...] Ísi jimpó wantáxaka yámintuechani. Jawé nó jámani k'uerhátsini, jawé xéjuani yámintu k'uirhípuechani, ísi éski inté japonésicha, ísi éske inté, eh... Rúduecha, ísi éski inte, eh..., Chínuecha, yápurhu ísi nirhásinisi ká nani énta jámani jawáka inté wantásinisi, "Jí chínueska", "Jí japonésiska o jí eeh..., italiánueska", ampé, eh..., ampé enha jintéwaka inté k'uirhípu. Ísi jimpó juchát'u jawé k'érhí úntakuarhini, jawé sési p'ikuárhirhani ká [no inteligible] inténi k'uirhípuchani yápurhu ísi, "¡Jí p'urhéska!". Nani enha jámani jawáka, jini Francia ísi, Alemánia ísi, Rusia ísi o nani enha p'itárhoka ká wantáni sési jurhímpikua jimpó ká sési anháxurhini ká no k'urhátsini. "¡Jí p'orheska!" Ká yáasi juchá k'uíinchixaká juchárhikua ampé ká así jánje mirhíkuhini ká así jánje k'urhátsini ka jawé yámintuechani... yámintuechani jinkóni sési páp'erhani, sési arhíp'erhani ká sesi, eeh..., ánkikuarhini éskasi juchá ná p'intéka. Juchá yápurhu ísi enkasi juchá nirhák'a, juchá sési úsinha atáni ánkikurhini. Ká nó méni jámani xépti úkurhini éski inté turhísi ménichani ná úsinha. Inté wantásinisi, wantásintiksi, "Jawé ísi niátani éski ánkikurhini jarháni ká nó ánkikurhini". Juchá no p'intéska inté jási ampé niátani. Enhasi juchá niárhoka nani énta juchá jámani jawáka, jucháru úsinha sési ánkikurhini. Jimák'ani así jam., así jamje k'uerhátsini. Jawé sesi anháxurhini ka jawé wantáni "¡Juchá p'orheska! ka nani éntasi juchá jámani jawáka ísi niátani éski juchá ná jinteka ká éntasi juchá ná p'intéka éntasi juchá ná sesi páp'erhani jaká yámintuechani jinkóni...
7. [...] janósti ma no sesi jasi irhékua rhikua jiaq'ani ísi énkaksi urhápinharhicha janóka ka arhínsini, "inté k'arhoxikua ampewati enka chá jukuánchaka"... arhísi marhoatakua ampéwati, arhísi sesi jáxeati... no inté enka chá juátarhu ísi nirhák'a p'íkuni, inté no ampakit'i, inté no marhoásini, intéksini no sesi ucheati. Jimák'ansini jiák'ani nirháserhenti ewantani winhápikua... ¿anó? ... Jimpósi, jimpósi...Ká í jurhiátikua énkachi xéni jaká éska jimpanhi wéxurhini janówni nirhásinika ká jucharhi ampé juchachi irhéta p'urhéchecha yámintu ampé winhapintani jarháni eska jucharhi ampé xarhantaka, éska juchárhí ampé ménterhu Wéntaka para xarhantani ka wenháperhantantsini...
8. Ka nóchkachi k'urhátsika ... Jimpókasi i ichterhi juchárhít'i, juchachi no janótspirhiska. Imáksisi janótspirhíti urhápinharhicha, imáksinisi ewákuarhíti echérhichani ka jucharhi jurhámkua ampé. Ka jucháchi no janótspirhiska, juchachi no neniáni ewákuarhiska jucháchiksi..., Tatá Diósi's íni xú kuerhawat' i chanhsini ini echérhimpo. Ka jimpókasi ískisi jimpó juchá no k'uerhátsioka, wantáni éskachi p'urhéska...
9. Jurháskasi juchá yápurhu ísi anápuecha méntarhu ixú tanwurhini, ísi éska ná jápka juchá jini Chátarhu, o Takúru ísi o jini Tsirohóntarhu ísi, Tziúntzan ísi eh..., jiniáni Angáwani ísi ixú Nurhiú ísi, jimpóka yápurhu ísi wekasaka ísi páni inténi tsakápuni enkachi juchá jimini karháni jaká ampé enkasi úkuarhinchani jaká mántani wéxurhini, ka nani ka nani úkuarhinchaxati í jasi jimpanhi wéxurhini. Ka yáasi í jurhiátikua, sánterhu inchátrhu, juchá

- mítioka naní enkasi póka méntarhu inténi tsakápuni ka ísí arhít'apani inténi k'uirhípuechani ya'purhu ísí anápuecha ya.., eh.., niárhokaksí yámintu ampé mítini, niárhokaksí inténi kuirhípochani ayanwani ná énkasi júchá sési uáka sési ánychikurhini, sési waxat'ani ya'mintu ampé, sési arhíp'erhani yámintuechani jinkoni ka mák'u úkuarhini yámintu p'urhécheocha... , p'urhecha enkasi íxú irhékani jaká, eh.. íxú juátarhu karhákua ísí o jiniani Japóntarhu Wanámukuni ísí o jiní, eh.. Erháxamani ísí o jiní enkasi júchá arhik'ia Cienega de Zakapu ísí. Yámintu inténi k'uirhipuchani tánoni ka ísí uákasi júchá k'erhi úntakuarhini.
10. Es decir los juegos mecánicos y de suerte, puestos de comida, venta de artesanías por miembros de otros pueblos o de productos fabricados como cobijas y vajilla, etc., están prohibidos.
 11. El apoyo de ciertos fundadores del evento es constante y considerable pero con un énfasis en la necesidad de fomentar la autogestión. Por ejemplo, el cartel que anunció la celebración del décimo ANP en Ichupio representó los emblemas de los diez pueblos que han celebrado el evento aumentando así significativamente el costo de su elaboración. En reconocimiento del apoyo económico de la Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, las siglas SCM aparecieron abajo en una esquina del cartel. En general los organizadores del ANP estaban inconformes con este reconocimiento que puso en tela de juicio la orientación autogestiva de la celebración. A partir del desacuerdo con la presencia de las siglas, hubo una reafirmación de la importancia de siempre representar el evento como un acto cultural autónomo.
 12. En Cochucho, por ejemplo, representantes de un grupo esotérico de Uruapan presentaron un rito-baile acompañado con velas y el sibido de conchas marinas.
 13. Entrevista con Gilberto Jerónimo Mateo, 8 de abril de 1993.
 14. *Ibidem*. Entrevista con Valente Soto, 20 de Marzo 1993. Indicios de esta posición se encuentran también en una de las versiones etnográficas de la propuesta original de la celebración, o sea, "recrear una especie de culto ajeno a la religión católica" (Zárate ms., 104).
 15. Yónitki úkuarhisaamptia inté wéxurhi jimpánhichia ják'ania, ntee..., ntee... iní júch'ai irétachampuya ják'ania, ¿anó? Ka kánikua janhá'titiu ánk'u, ntee..., nát'uka yáasi mó'takuarhikia ják'ania ¿anó? Yáasi intét'u, intéchka imponeikuarhit'ia ják'ania inté ánk'u, ntee..., Wéxurhi jimpanhia ják'ania inté truhísichaya ják'ania jópeu kánikua ampé jarhá'titiu ják'ania ni sáni imánha imánha tuúkuntskia ják'ania inté cháí ánk'u k'uinchikuanhuania ják'ania. kómiski éki, ekits'í nipínha kapakuáruhu ísí ánk'u, ntee..., primero de febrerhumpu inchátiu o chúikuasi ni nitámakats'í, xékats'í éski imá ni ménk'ui ísí na wáarhi kalen..., kan, kantelarhiampu ísí ják'ani víspera chúikia menk'u ma iréta weasinisi, ánk'u, ntee..., kurhíkani, jo, kurhíkanhasí o sea imá ánk'u, nte... imá ánk'ut'ia ják'ania, ma pakaa..., ma pakaastichkia ják'ania, ánk'u, ntee..., p'intékua maya ják'ania imanha chaikia p'urhépichachaya ják'ania. Ka nít'u Takurhu éki ma ni wéxurhi jimpanhi úkuarhipka, nit'u xéspka éki imá nít'u ísí, ísí weanhasinha nít'u, ánk'u, Kurhíkanhani jimá ísí, ánk'u, ntee., na wárhí Kantelarhiaí, o sea dos de febrerhumpu víspera chuúkia ják'ania, primerhumpu, ánk'u primerho de febrerhumpu chuúkia ják'ania. Imá ják'anisi mposi ísí kurhíkanhampti ka mposi ísí pakaanti ják'a wapu irétachampu ják'a inté jasi, ánk'u p'intekuacha ják'ania ¿anó? Kostumprichia, imánha imá inkonsientementisi ménk'u manta wéxurhi máta wéxurhi imáni rípitínkaya ják'a k'uúipuchia o júchá no arhínia inkonsientementi arhíni konsientementechkia ják'ania ¿anó?, pókichka imá ménk'u no meni tsínchiskia imá ampéya ják'ania, ¿anó? ísí éski mátiu irétachampu ampé ma jarhási imánha no meni tsínchka ka mátiu irétachampu ampé ma jarhási imánha no meni tsínchka jasi yápuu wétarhinia jak'a pa ya ampé imáni ánk'u xénia jak'ania, náki irétampu, ánk'u, ampé ma jarháskia ják'a ampé ma elementu másia jánkia imánhachka ánk'u úkia, nte..., kánikua importantikia ják'ania ¿anó? importantikia paachka imáni, ánk'u, únía méntiu wénantsania kuáparhaantsania ják'ania imáni ampéya ják'ania. Kómiski ják'a xu júcha arhínia ják'achai irétampu jarhá'tia

ják'ania imáya, ánk'u, ch'anákia ják'a kuilíchi ch'anákua ampéya ják'ania, ¿anó?, inté'u áank'u, ntee..., kuilíchi ch'anákua kánikua ampé... kámasinia ják'ania imánhachi cha no, ánk'u, no, no, no miwani kaya pa estudiaikunia ják'ania, Inté imá ampé jarhá'tia ják'ania ¿anó? miyukua ampéya ják'ania ka isku sáni juego de, ánk'u, suerte jási ják'ania, azar, imánha imá kat'iya anáumpu turhísicha ísi arhík'ia "juego de azar" arhínia ják'ania, ¿anó? Jópiu no imák'ut'ia ják'ania, nántika, ánk'u, ntee..., ánk'u ampéya kuaapkia mínia kómiski, kómiski ják'a suerte ampé arhiataa ampéya ják'ania, ¿anó? Póki, ntee..., kánikua ampéchi nótki jírínhantsaskaya inté ampé ka ampé ánk'u, ntee..., "símbolo" ampé o "significado" ampé kámpkia inté ch'anákia ják'ania, adema..., ka nit'u, nit'u imánha ji..., jópiu imánha jí xékia éskichka inté ják'a kalentarhikusia ják'ania inté támia ják'ania. Poki inté, ánk'u, inte..., púntucha inté nenhasí ísi wéakua kuánhania ják'ania inté inté, ánk'u, púntucha sésku, ánk'u, ma siglo indigenat'i ják'ania o sea inté ampé ma arhíkuikasí inté no, no ískusi, ánk'u, ják'ani, nte..., ísi ísi t'ya ják'ania ka jási "número básico" o sea, ntee..., kuilíchi arhinka imáha cha arhík'ia kuilíchi arhínia, O k'uilíchi arhínka imánha cha arhík'ia kuilíchi arhínia, O k'uilíchi arhík'asía parhíkuti anápuchia, inté..., inté ánk'u xáni miyúsini ánk'u, ntee..., yumu, ka cha jimpósí, cha jimpósí éki chá xu k'uínchipkia ják'ania, cha, ánk'u, imánichi tukáispka k'uínchi xu irétarhia ánk'u, ntee..., mil novecientos ochenta y sieti mpó ánk'u, ntee..., yúmu wéxurhinia ják'ania éki cha méntiu wenantsapkia k'uínchikua únía ják'ania. Ka cha jási mpósí inténi, ánk'u ntee..., inténi símbolo tsíkupkia xu irétarhia ják'ania póki inté kuilíchi arhíkuika..., kuilíchi arhínia ják'ania a., a., año del... o júcha arhínia Año de kuilíchipkia ják'ania, ¿anó? imá o kuilíchi wexurhinipkia júcha ísi arhínia, póki imá yúmu miyúsinhia ják'ania. Ka chá mpósí imáni, ánk'u imáni tsíkupkia ják'ania póki imá kánikua juch'aískia ják'ania, kánikua p'urhépichat'ia ják'ania, nát'uka ják'ani, ntee..., mátiu wantákuakia ják'ania pa inténi ch'anákua arhínia ják'ani, ntee..., póki ják'a pa miyúni arhínia ják'ania arhinh..., arhísinhachia yúmu arhínia ják'ania ¿anó?, jópiu inté'tu ánk'u xánku jási xási concepto kámasini inté ch'anákuampoya jak'ania ánk'u, kuilí..., pa arhínia kuilíchi arhínia imát'u, ánk'u, sinku púntusinia inté ch'anákuampuya ják'ania. Buenu, kaa no mítiskia mátiu ánk'u irétachampu antínti ánk'u símbulucha tácha járhati, ánk'u, únikinia [úni ják'inia] ják'ania tsinhapani kínia ják'ania jópiu imánha imánha jimpó ji justifikaik'ia ják'ania éski juchá imáni irákuntsapkia xúya mpóchkia ják'ania. Ka mátiu partimpu inté anít'u inté inté cháí ánk'u, ntee..., yáasichka ánk'u, inté ísit'ia kómiski cháí eskudu ampéya ják'ania inténi, ánk'u, intémpu ónkuarhintasini cháí, ánk'u, símbolo ják'ani cháí ánk'u mínta júcha ísi arhínia ják'ania, ¿anó? i xu irétarhu anápia ják'ania. Ka jási ni inchanhi, incháhitini, ánk'u, kuájuat'ia mátiu elementuchani mátiu ampé mánchania ják'ania kómiski, ánk'u, éski cha ampé ka ampé tsikuarhika ampéya ják'ania ka éskit'u cha ampé ka ampé ják'ani, ntee..., ják'ani xu..., jak'ákua ampé tsíkia ják'ania, ¿anó?

16. Mientras es verdad que cada emblema grabado representa un pueblo-anfitrión en un año específico, hay también otras interpretaciones. Especialmente con respecto al emblema del primer ANP llevado a cabo entre las yácatas de Ihuatzio y Tzintzuntan (ANP 1983) que quizás representa a los dos padres organizadores del ANP, Agustín González y Isidro Huacuz. Otro ejemplo es la celebración en Ihuatzio (1984) con corazones que pueden representar la carguera (de Puacuaro). De nuevo, el sol de Nurio (ANP 1985) tiene una asociación más personal con el carguero quien fue en aquel entonces jefe del Consejo Supremo P'urhépcha. (Entrevista con Valente Soto 18 de abril, 1993). Estas interpretaciones nos dejan con la impresión de que quizás la representación por pueblo-anfitrión surgió durante el proceso de celebración.
17. La última entrada, la de 1993, es una olla, símbolo de Cocucho, con el número mesoamericano de 11 que aparece abajo en una cara de la piedra que hace esquina a la izquierda de la que ya se llenó.
18. Representa un instrumento ceremonial prehispánico, según Valente Soto Bravo (comunica-

ción del 5 de julio 1993) es un cuchillo sagrado.

19. El sincretismo de la piedra es impresionante y complejo. Por ejemplo, su forma piramidal y la tradición prehispánica de representar dioses con piedras se combinan con el empleo del protocolo de reverencia asociado con las imágenes de los santos, o inclusive la combinación de la numeración vigesimal mesoamericana con unidades decimales de grabados en cada cara de la piedra. En la selección del símbolo central del ANP, también, se consideraron el uso de la piel de venado y es claro que tanto la piedra como la piel de venado, (un lienzo) fueron considerados como símbolos y también como superficies para el registro de las celebraciones.
20. Bandera p'urhépicha imát'u tuú..., tuúk'ani ánk'u, kuánharhit'i imá, ntee..., ch'úp'ii k'éi má, imá ch'úp'ii k'éi, ánk'u, ka, ánk'u, ts'inápu urápiti ma tárhat'i, imá ts'inápu urápitimintusi imáni, ánk'u representaimptia xu ichéi..., ichéntia jak'a i xu parhákpina ta jurhítaninhia ják'ania. Ka imá, ánk'u, imá jimpósi aní ta jurhíta ampé ánk'u, kuánharhitia má't'u tuúk'ania ják'ania. Ka isku ánk'ucha ampéya, ntee..., imá imánha ják'ana eskúdukia imánha ma kuánharhikia ánk'u, imá imási ts'inápu urápititia imánha tuúk'ani káya ka imánha tá jurhíta..., míni, míni kuánharhit'ia jásia ka..., flechachani, ánk'u, kuájuat'i isí imánhasi t'ápuu, ánk'u, iráwatini ka ják'ania póki inté, ánk'u, ntee..., isí arhíkusaampkanhia inté flechachia éski inté cháí, ánk'u, nacióni kánikua, ánk'u, agresivuspkia inté kánikuasi, ánk'u tsitisaamptia ják'ani pa, ánk'u, kánikua, ánk'u, k'uípaania o k'éania ják'ani inténi cháí nacióninia p'urhépichania ják'ania. Ka éski inté jámasapkia ják'ani, ánk'u, únía, ntee... yápuu níasaampkia ják'a ánk'u únía, ntee..., mátiu irétachani p'iaájuania ják'ania kómiski pa ják'ani, ntee..., júcha arhínia paa..., konkistaijuania ják'ania pa únía, ánk'u, ntee..., cháí iréta ják'ani p'urhépichachai xáni ichéimpu ka xáni k'uípumpu k'uipinia ják'ania, pa imá únía wáninhania ják'ania. Ka éskichka inté siémpi kánikua, ánk'u, úspka ikíminhaspkašia cháí k'uípuchia ják'ania. Mpósi ják'ani níni, níni, ánk'u ntee..., imá aztékacha no méni úptia pámajuania xu anápuchania...

Ka t'amu, ánk'u, kolóu, ánk'u, arhíkusiinia imáya éski imá, ánk'u, ntee..., t'amu..., t'apuuskia xu, ánk'u, p'urhépichawia ják'ania. Imá asúli, ánk'u, arhíkuikasi imá, ánk'u, p'azkuarhu anápia ják'ania ni, ánk'u, púntarhia. Ka xunúpti, ánk'u, xúnia inté iréta, ánk'u, ichéi, ichéia ják'ania o iréta p'urhépichachania imánhachi cha xu juátarhu xáya ják'ania. Ka inté tsípámpiti imáni arhíkuikasi imá, ánk'u, ntee..., kañádarhu anápuchani póki imá ni, ánk'u, ntee..., nót'u, nót'u ts'iakuarhiskia ka nót'u apárhikuarhinia, isku, ánk'u, klima, ánk'u templadu jásiskia ják'ania. Ka charhápiti imá, ánk'u inté mátiu charhápiti'ti. Imá spíchku mák'u, ánk'u, mót'akukuarhiwati, mák'u k'éi isí niwáti imá póki imá, ánk'u, ntee..., minónhitiska imá, imá, ánk'u, imánha t'u ni xénikaya imá xunúpti xúni píni xúnha inté, ánk'u, kiloiróso jási jak'á imá charhápitiwati imá. Ka imá koloiróso jási níni niaapii imánha, ánk'u, xunúpti káya ják'ania pa imá, ánk'u, ntee..., isí iráwanía éski t'u na xéni káya ják'ania pa imá, ánk'u, isí, isí, isí jarhánia éski imá ják'ani, ánk'u, ntee..., na janháka irétachia ják'a xúya ják'ania p'urhépichawia ják'ania, jópiu pa imá nísi iráwa jarhánia, karhá iráwanía ják'a imánha arhínka ...

Urhéku Kañáda jarhát'ia ka jási níni, ánk'u, imá charhápiti imáni arhíkuikasínia, ánk'u, ntee..., Tsiónta, Tsiónta k'éi jásia ni, ánk'u, Zakápusia ják'ani Tiríntarhusia, imá imáni Tsiónta arhíkuikasínia nísi anápia, tsiónta k'éinia ják'ania, ánk'u, Ciénega de Zakápu arhínkia yáasia ják'ania la región de Tiríntarho. todo eso, imá, ánk'u, imánha imánha charhápiti káya imá jási imá ni níapiinia pa imá, ánk'u, urhétku imá Kañáda jarhánia ka jási méntiu imáya jási mátiu regiónia: ka xúnia xunúptia ka jási méntiu Laguna..., japúntia ják'ania, o sea, xunúpti imánha, ánk'u, juátani, ánk'u, re..., juáta, juátarhu, ánk'u, irétachani, ánk'u, irétachani, ánk'u, representaijuani káya ják'ania ka níni méntiu asuli imáya ják'ania púntarhu anápu, ánk'u, irétachania ják'ania. Jási ma jási sésku jat'ántsaamptia isía ják'ania. O sea inté spíchku mátik'u, ánk'u, mót'akukua arhísínia jási inténia; inté'tu,

- intét'u, yáasi útasí, ánk'u, ústiya, ntee..., wantó..., ánk'u, úskunhastiya pa pa inté, ánk'u, únia o káskunhani, na arhípii ji, pa inténi sési, ánk'u, anháxut'antsania inténtia. Pa únia jási, ánk'u, únia ménk'u yámintu ísí arhíjuania: inté mpósi ísí ti póki inté ísí úska ka póki inté ísí, ka póki inté ísí ka intét'u imáni arhíkuikasí kolóucha ampé", arhínia.
21. Entrevista con V. Soto, 16 de abril de 1993.
 22. En una ocasión la piedra del ANP fue puesta en la iglesia de uno de los pueblos-anfitriones causando tanto interés por parte de los pueblerinos que el párroco ordenó que la regresaran a la casa del carguero.
 23. Hay varias ocasiones rituales en los ciclos de fiestas cuando hay que "ir por" algo (*p'intsani nirháni*), por ejemplo, "ir por los santos óleos" en Semana Santa (Santo óleo *p'intsani nirháni*), o "ir por el agua bendita" (*itsi Ych'akuakata p'intsani nirháni*) o "ir por la virgen" (*Ná Wárhini p'intsani nirháni*).
 24. En este sentido el festival es dirigido a la piedra.
 25. Es común "bailarle" a ciertos ídolos como muestra de devoción y respeto y no sólo en el caso de votos religiosos como el del baile de los moros sino también por ejemplo "bailarle" al Cristo Milagroso de San Juan Parangaricutiro es la actitud apropiada según la tradición.
 26. Aparentemente el proceso de selección es complejo y refleja cierto grado de jeraquización entre los fundadores-promotores del evento quienes como sacerdotes, funcionarios públicos y profesionistas, varían en autoridad moral y política. Por regla general los postulantes al cargo no deben recibirlo en la primera ocasión que lo solicitan.
 27. Hay indicios, también, de paralelos entre la licencia investida en ciertos cargos que permite formas de juego entre principales y *juanancha* (las jóvenes no casadas que cuidan a las vírgenes y el *Iurhixu* u hospital) y la actuación de los principales del ANP que en Cocucho adornaron el cabello de "las *juanacha* de la fiesta" con las decoraciones de sus palos durante el acto de "ir a la piedra" en el caso del carguero. (Agradecemos a Mario Padilla la observación sobre estas formas de juego en Ocumicho).
 28. Una de la personas que recibieron la distinción nos comentó dos meses después que para él estos reconocimientos tienen un gran valor personal. El pan de conejo que recibió fue barnizado y está en exhibición en su casa.
 29. La distinción entre pauta cultural corporativista y una institución corporativa única que cambia casi unilínealmente en estructura y función es subrayada en Wolf 1986, 325.
 30. Pero véase Carrasco 1961, Chance y Taylor 1985. También Vázquez 1987 sobre el problema específico en la sierra tarasca.
 31. Las ruinas monumentales del centro ceremonial del estado p'orhé prehispánico.
 32. La carguera fue una persona de Puacuario (entrevista con Valente Soto, abril de 1993).
 33. Actualmente es párroco de Santa Fe de la Laguna, puesto que tenía cuando se celebró el ANP en este pueblo en 1990 (el cargo de la piedra fue responsabilidad de su sobrino).
 34. Fue una de las figuras centrales en la creación en 1971 de "La Feria" en Tzintzuntzan, un evento turístico que ha transformado significativamente la celebración tradicional de "La Noche de Muertos" en el pueblo (Brandes 1988, 108).
 35. Zárate, por ejemplo, reporta que durante la celebración del décimo ANP que coincidió con el quinto centenario del viaje de Colón hubo la intervención del FICIM (Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán) que apoyó la selección de Tarecuato o Pamatácuaro o Acachuén como pueblo-anfitrión en la próxima celebración, notado su exclusión del núcleo regional representado en la bandera y en las normas de rotación del cargo (ms., 115). Uno de los promotores y ex cargueros de la celebración comentó en una entrevista de abril de 1993 que tanto Tarecuato en las periferias de la sierra tarasca como Tziríndaro en la cuenca de Zacapu son pueblos donde había gran interés por parte de los fundadores en realizar la fiesta, pero que la norma era esperar una segunda solicitud del cargo (Entrevista con Gilberto Jerónimo Mateo, 16 de abril 1993).

36. Entre los promotores hay diferencias importantes respecto a la política cultural (por ejemplo, sobre la forma del alfabeto para la normalización de la escritura) y entre los grupos de profesionistas hay diferencias generacionales y en torno a afiliaciones con partidos políticos actualmente en pugna para la base p'urhépecha.
37. Zárate (ms., 114-116), por ejemplo, presenta el caso interesante del Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán, FICIM, y su manifiesto presentado en el ANP celebrado en Ichupio en 1992.
38. Es esto lo que resulta en formas de enajenación y no en la apropiación creativa de la unidad imaginada (Anderson 1983, 146).

BIBLIOGRAFÍA:

- ADAMS, Richard, "Nationalization", en *Handbook of middle american indians*, vol. 6, Austin, Universidad de Texas, Manning Nash, ed., 1967, pp. 469-489.
- ANDERSON, Benedict, *Imagined communities: reflections on the origins and spread of nationalism*, Londres, Verso editions, 1983.
- ARCHIVO DEL ANP, Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán.
- BARTHES, Roland, *Myth today, mythologies*, (Annette Lavers, trad.), Nueva York, Hill y Wang Editores, 1972, pp. 109-159.
- BRANDES, Stanley, *Power and persuasion: fiestas and social control in rural Mexico*, Philadelphia, Universidad de Pennsylvania, 1988.
- CARRASCO, Pedro, "The civil-religious hierarchy in mesoamerican communities. Pre-spanish background and colonial development", en *American Anthropologist*, vol. 63, Washington, D.C., 1961, pp. 487-497.
- CANCIAN, Frank, "Political and religious organization", en *Handbook of middle american indians*, vol. 6, Austin, Universidad de Texas, Manning Nash, ed., 1967, pp. 283-298.
- _____ *Economía y prestigio en una comunidad maya*, (Celia Paschero, trad.), segunda edición, México, INI, 1989.
- CHANCE, John K. y William B. Taylor, "Cofradías y cargos: an historical perspective on the mesoamerican civil-religious hierarchy", en *American ethnologist*, vol. 12, núm. 1, 1985, pp. 1-26.
- ESPÍN, Jaime, *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, (capítulo V), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.

- HARRIS, Marvin, *Patterns of race in the americas*, Nueva York, Walker y Co., 1964.
- KIRCHOFF, Paul, "The priciples of clanship in human society", en *Davidson journal of anthropology*, I, (Summer), 1955.
- MIRANDA, José, "Los indígenas en América en la época colonial: teorías, legislación, realidades", en *Vida colonial y albores de la independencia*, México, SepSetentas, 1972a, pp. 43-53.
- _____ "La propiedad comunal de la tierra y la cohesión social de los pueblos indígenas mexicanos", en *Idem*, 1972b, pp. 131 y 132.
- _____ "La fraternidad cristiana y la labor social de la primitiva iglesia mexicana", en *Idem.*, 1972c, pp. 83-98.
- _____ "Los cabildos indígenas", en *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas*, México, UNAM, 1978, pp. 131 y 132.
- PEÑA, Guillermo de la, "La institución municipal contra las instituciones indígenas: comentario", en *El municipio en México* (Brigitte Boehm de Lameiras, coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 294-295, 1987.
- REYES GARCÍA, Luis, *Cuauhtinchan del siglo XII al siglo XVI*, 2a. ed., México, coedición CIESAS, FCE y el gobierno del estado de Puebla, 1988.
- RUIZ, Ethelia, "La política de la segunda audiencia", en *Gobierno y sociedad en la Nueva España: La Segunda Audiencia y Antonio de Mendoza*, Zamora, El Colegio de Michoacán y Gobierno del Estado de Michoacán, 1991, pp. 31-111.
- SIGNORELLI, Amalia, "*Paese natio*. La construcción de 'lo local' como valor y como ideología, en la experiencia de los emigrantes italianos", (ponencia presentada en el evento: *De la cultura local a la global, redefiniendo la antropología*), UAM-Iztapalapa, 31 de marzo de 1993.
- VÁZQUEZ, Luis, "Gobierno indígena y estructura de poder municipal en dos jurisdicciones de Michoacán, en *El municipio en México* (Brigitte Boehm de Lameiras, coord.), Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987, pp. 95-136.
- WARREN, J. B., *Vasco de Quiroga y sus pueblos-hospitales de Santa Fe*, 2a. edición, Morelia, Universidad Michoacana, 1990.
- WOLF, Eric, "Closed corporate communities in mesoamerica and

Java”, en *Southwestern journal of anthropology*, vol, 13, núm. 1, 1957, pp. 1-18.

_____ “The vicissitudes of the closed corporate peasant community”, en *American ethnologist*, vol. 13, núm. 2, 1986, pp. 325, 329.

_____ *Europa y la gente sin historia* (Agustín Bárcenas, trad.), México, FCE, 1987.

ZÁRATE H. José Eduardo, “Notas para la interpretación del movimiento étnico en Michoacán, en *El estudio de los movimientos sociales. teoría y método*, (V.G. Muro y M. Canto, coords.), Zamora, El Colegio de Michoacán-UAM Xochimilco, 1991.

_____ *Los señores de utopía, la etnicidad política en una comunidad purhépecha*, Zamora, El Colegio de Michoacán, (En prensa).

_____ Ms., “La fiesta del año nuevo purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas”, en *El verbo oficial: política moderna en dos periferias del Estado mexicano* (A. Roth y J. Lameiras, coords.).