

Manifestaciones de la Subjetividad Colectiva dentro de la Cultura P'urhepecha

María de Lourdes Vargas Garduño

Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Psicología Social. Profesora e investigadora de la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, México. Integrante del Cuerpo Académico "Educación, cultura y procesos de aprendizaje".

Dirección postal: Francisco Villa 450, Col. Dr. Miguel Silva, C.P. 58120, Morelia, Michoacán, México.

E-mail: luluvargas61@gmail.com

Resumen

En este artículo, se plantea una reflexión acerca de como se manifiesta la subjetividad colectiva de una comunidad p'urhepecha, ubicada en Michoacán, México, a través de dos de sus celebraciones principales: el Día de Ánimas y la Navidad. Después de hacer una descripción del contexto en el que se realizó la investigación, se lleva a cabo un análisis desconstrutivo acerca del concepto de identidad, para posteriormente delimitar algunos aspectos importantes a la construcción de subjetividades colectivas en el ámbito indígena y en otros contextos. Desde estas ideas se va relatando como se llevan a cabo las dichas festividades. La primera, el Día de Ánimas, se celebra en los días 1 y 2 de noviembre, mientras que la otra tiene su momento culminante el 24 de diciembre, pero se prepara desde varios meses atrás y los festejos se prolongan hasta el 28 de diciembre. Finalmente, se reflexiona sobre las manifestaciones de subjetividad colectiva a través de dichas fiestas, ya que son eventos de origen ancestral, que combinan elementos autóctonos con los aprendidos por los

misioneros desde la época colonial, pero que, en concordancia con un concepto de "subjetividad" dinámico, en construcción y actualización, se han adecuado a los cambios culturales.

Palabras-clave: *Subjetividad colectiva, Cultura P'urhepecha, Desconstrucción, Día de Ánimas, Navidad.*

Manifestações de Subjetividade Coletiva dentro da Cultura P'urhépecha

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão sobre como a subjetividade coletiva se manifesta em uma comunidade p'urhepecha, localizada em Michoacán, México, através de duas grandes celebrações: o Dia de Finados e o Natal. Depois de uma descrição do contexto em que a pesquisa se realizou, faz-se uma análise desconstrutiva sobre o conceito de identidade, para posteriormente definir alguns aspectos importantes a serem considerados para a construção de subjetividades coletivas no âmbito indígena e em outros contextos. A partir dessas idéias, relata-se como são realizadas essas festividades. A primeira, o Dia de Finados, é comemorada nos dias 1º e 2 de novembro, enquanto a outra tem seu clímax em 24 de dezembro, mas é preparada vários meses antes e as festividades duram até 28 de dezembro. Finalmente, reflete-se sobre as manifestações de subjetividade coletiva através dessas festas, pois são eventos de origem ancestral, os quais combinam elementos nativos com os advindos dos missionários da época colonial, mas que, em consonância com um conceito de "subjetividade" dinâmico, em contínua construção e atualização, adequaram-se às mudanças culturais.

Palavras-chave: *Subjetividade coletiva, Cultura P'urhepecha, Desconstrução, Dia de Finados, Natal.*

Collective Subjectivity Manifestations within the P'urhépecha Culture

Abstract

This article presents a reflection on how the collective subjectivity is manifested in a P'urhepecha community located in the State of Michoacan, Mexico, through two major celebrations: Souls Day and Christmas. After a description of the context in which research is conducted, it performs a deconstructive analysis on the concept of identity, and then defines some important aspects to be considered for the construction of collective subjectivities in the Indian context, but can be applied to non-indigenous groups as well. Starting from these ideas it reports how these festivities are carried out. The first festivity, Souls Day, is celebrated on first and 2nd November, while the other, has its climax on 24 December, but is prepared during several months before and the festivities last until December 28. Finally, it discuss the collective subjectivity manifestations that take place on these parties, once these events are of ancient origin and combine native elements with those learned from colonial era missionaries, but in accordance with a concept of a dynamic "subjectivity", in ongoing construction and renovation, are adapted to cultural changes.

Keywords: *Collective Subjectivity, Culture P'urhepecha, Deconstruction, Souls Day, Christmas.*

Manifestations de la Subjectivité Collective dans la Culture P'urhepecha

Résumé

Cet article presente une réflexion sur la manière que la subjectivité collective a ses manifestations dans une communauté p'urhepecha, situé dans Michoacán, México, par deux grande célébrations: le jour de morts et le Noël. Après une description de le contexte de la recherche, nous présentons une analyse déconstructive sur le concept de l'identité, plus tars defini un certain aspect important

par la construction de la subjectivité collective dans le cadre indigène et dans autres contextes. À partir de ces idées, on présente comme sont ces festivités. La première, le jour de morts, elle est célèbre dans les jours 1^o et 2 novembre, le point culminant de la autre est jour 24 décembre, mais elle est préparé pour plusieurs mois et la célébrations dure jusqu'au 28 décembre. Enfin, nous réfléchissons sur les manifestations de la subjectivité collective par ces fêtes, car elles sont événements d'origine ancestrale, qui se combinent avec éléments natifs avec les éléments de les missionaires de l'époque colonial, mais que, en ligne avec le concept de "subjectivité", la construction et la mise à jour dynamique et continu, se sont adaptées aux changements culturels.

Mots-clés: *Subjectivité collective, Culture P'urhepecha, Déconstruction, Jour de morts, Noël.*

Introducción

El análisis y las reflexiones acerca de la construcción de subjetividades no constituyen un tema novedoso, sin embargo, dado que es una preocupación fundamental para la psicología social, resulta interesante conocer como los indígenas p'urhepechas, de la comunidad de Arantepacua, se manifiestan como sujeto colectivo, a través de su participación en las fiestas comunitarias. La información que se comparte en este artículo parte de un proceso de investigación iniciado en 2008, que aún se encuentra en desarrollo¹. Una primera parte se llevó a cabo a manera de etnografía, mientras que la segunda se está manejando desde la metodología de la investigación-acción-participativa.

En este artículo, primeramente se discute el concepto de identidad, basada en las propuestas metodológicas derridiana:

1 La parte etnográfica titulada "La educación intercultural bilingüe y la vivencia de la interculturalidad en las familias p'urhepechas. El caso de Arantepacua, municipio de Nahuatzen, Michoacán" constituyó la tesis de doctorado de la autora. La segunda parte, que aún se encuentra vigente y se titula "Formación de docentes de primarias p'urhepechas en la interculturalidad", es coordinada por la autora de este artículo y ha sido financiada gracias al apoyo recibido por el Programa de Mejoramiento del Profesorado (PROMEP).

se parte de un ejercicio desconstructivo² y se concluye con una propuesta de difference o pasaje entre posturas aparentemente excluyentes acerca del tema. En seguida, se mencionan algunos de los elementos más representativos que los teóricos han definido para comprender como se construyen subjetividades colectivas en contextos indígenas latinoamericanos, para finalmente describir dos de las fiestas más relevantes del pueblo de Arantepacua: el Día de Ánimas y la Navidad.

El Contexto

Para comprender mejor el contexto donde se llevó a cabo la experiencia pedagógica que se relata, se mencionan algunos datos generales de la localidad.

Michoacán es un estado de la República Mexicana que se ubica en la Zona Centro Occidente del país. Aunque el mayor porcentaje de su población es mestiza, cuenta con un importante número de habitantes indígenas. Hay cuatro etnias predominantes: p'urhepecha, mazahua, otomí y nahua, siendo la p'urhepecha la mayoritaria.



(Fuente: <http://es.wikipedia.org/wiki/>)

Ilustración 1. Ubicación del estado de Michoacán en la República Mexicana.

- Se usa en este artículo la expresión “desconstrucción”, siguiendo la propuesta de García Masip (2008), el cual considera que la traducción más correcta al español debe usar el prefijo “des” y no “de”.

Arantepacua es una comunidad p'urhepecha perteneciente al municipio de Nahuatzen, ubicada en el estado de Michoacán, en la región denominada Meseta P'urhepecha o Región P'urhepecha de la Sierra Nahuatzen, que cuenta con un 40,5% de indígenas p'urhepechas.



(Fuente: Secretaría de Pueblos Indígenas, 2010)

Ilustración 2. Mapa de las regiones p'urhepechas en Michoacán.

De acuerdo con la tradición oral, la comunidad fue fundada antes de la llegada de los españoles a México. Cuenta con 2.730 habitantes, dedicados principalmente a la agricultura y a la elaboración de muebles de madera. Aproximadamente el 80% de la población es bilingüe (p'urhepecha/español). Muchos de los padres de familia migran a Estados Unidos o a Tijuana, Baja California. Sus casas son predominantemente de concreto, cuentan con servicios de energía eléctrica, agua potable (que procede de un “ojo de agua”) y no tienen servicio de drenaje.

Entre las celebraciones principales, se destacan: la Patsperakua (fiesta del intercambio, realizada en cuaresma); el Corpus Christi, que es la fiesta de los oficios (se lleva a cabo entre mayo y junio); la fiesta patronal, dedicada a la Virgen de la Natividad (8 de septiembre); el Día de las Ánimas (1 y 2 de noviembre); y la Navidad (24 a 28 de diciembre). Cada una de

ellas tiene un proceso largo de preparación y en ellas participa toda la comunidad.

En cuanto a servicios educativos, la Secretaría de Educación Pública ofrece educación inicial (para niños de 0 a 4 años de edad), preescolar (para niños de 4 y 5 años) dos primarias interculturales bilingües, una telesecundaria y un plantel de preparatoria.

El proyecto de investigación de este artículo intenta promover la generación de condiciones que favorezcan el desarrollo de la interculturalidad desde el reconocimiento de la subjetividad colectiva de los maestros y de su valoración, de modo tal que esto incida en sus alumnos y en sus familias. Todos los maestros de las dos escuelas primarias se auto-reconocen p'urhepechas, aunque no todos sean hablantes de lengua indígena. De acuerdo con Méndez y Vargas (2006) y Vargas (2010), en ambas escuelas, el proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), que es el que las rige hasta el ciclo escolar 2009-2010, era básicamente un discurso oficial poco comprendido por maestros y autoridades de la localidad y, por tanto, no llevado a la práctica en la clase. Por esta razón, resulta importante reflexionar acerca de los elementos que evidencian los pilares en que se fundamenta la subjetividad colectiva de los p'urhepechas de Arantepacua. El punto de partida es la comprensión de otro concepto que subyace: la identidad.

Desconstruyendo el Concepto “Identidad”

La desconstrucción derridiana es un método sumamente pertinente para el caso de un concepto tan problemático como el de “identidad”, tan debatido actualmente en las ciencias sociales.

Para realizar este ejercicio deconstrutivo se ha considerado adecuado partir de un breve análisis semántico, desde el rastreo histórico del concepto “identidad”, desde los ámbitos etimológico y filosófico, con base en diccionarios especializados de cada una de estas dos áreas. Posteriormente, se revisará el uso de dicho concepto desde el lenguaje cotidiano y se concluirá con la visión psicológica.

El Diccionario de la Real Academia Española (2002, s/p), que constituye el referente más formal de nuestro lenguaje cotidiano, remite al origen latino *identitas* y reconoce cinco acepciones³, a saber:

Identidad.(Del b. lat. *identitas*, *-ātis*). 1. Cualidad de idéntico, 2. Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás; 3. Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás, 4. Hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca; 5. Mat. Igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables.

Con respecto a la formación del concepto, Corominas (1984-1991, p. 437), en su *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, no registra el concepto “identidad”, sino el de “ídem”, que traduce al español como “el mismo, lo mismo”, y menciona a la “identidad” como un derivado:

Idem. Del latín “ídem, el mismo”, lo mismo.
Derivado: *identidad*, tomado del latín tardío, “identitas”, derivado artificial de “ídem”, formado según el modelo de “ens” ser, y “entitas”, entidad, para traducir del griego “tautótes, idéntico”. Compuesto de éste: identificar, identificable, identificación.

Aquí se puede apreciar ya el origen tal vez más remoto de “identidad”, que involucra tanto la idea de “lo mismo” como de “ser”; por tanto, se trata de “un ser que es lo mismo” o “el mismo ser”.

Paul Ricoeur, en su libro *El sí mismo como otro* (2003), partiendo de un estudio etimológico, realiza un análisis filosófico muy detallado acerca de la identidad como “ídem” y como “ipse”, en que el primer término se vincula con el carácter de mismidad en tanto que objeto y el segundo tiene que ver con el sí mismo en cuanto sujeto, cuyas acciones tienen consecuencias éticas. Por tanto, proporciono la etimología del término “ipse”, el cual el *Diccionario Latino-Español*

3 Manuel Seco (1999), en su *Diccionario etimológico*, coincide básicamente con las mismas acepciones.

(1994) define como pronombre o adjetivo (a veces adverbio) que designa a la persona o cosa principal por oposición a las demás, y que se puede traducir por “el mismo”, “ella misma” etc. De este modo, enlazamos la revisión etimológica con la filosófica.

Abbagnano (2004, p. 571), por su parte, define tres nociones fundamentales para la “identidad”: como unidad de sustancia, como sustituibilidad y como convención. Menciona a Aristóteles y Hegel como defensores de la primera noción; a Leibniz y Wolff, de la segunda; y a Waismann (1936) como el que dio a conocer la tercera, según la cual no se puede afirmar, de una vez por todas, el significado de la identidad o el criterio para reconocerla. Sin embargo, dado que el discurso se enmarca dentro de un sistema lingüístico, sí es posible establecer un criterio convencional para definirla, por motivos heurísticos.

Cortés y Martínez (1996-98, s/p) coinciden con los autores mencionados acerca de las acepciones fundamentales y las referencias históricas de los filósofos que las defendieron. No obstante, dan a conocer también una noción más psicológica:

El sentido, no obstante, de este principio fundamental, sin el que nada podría pensarse, se experimenta y capta en la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo, en la conciencia de la identidad personal, por la que el sujeto se comprende como un sí mismo permanente a través de todos los cambios y una singularidad individual, que le distingue de cualquier otra cosa, exterior o interior, incluidos los propios estados internos, mentales o psíquicos.

Como puede observarse, estos autores permiten visualizar de manera sintética el proceso que ha llevado el concepto “identidad”. Cabe destacar que, a pesar de tratarse de un mismo significante, las variaciones que su significado tuvieron han repercutido de manera importante en el ámbito de las ciencias.

La *Différance* de la “Identidad”

Algunas de las discusiones actuales acerca del concepto “identidad” han suscitado tensiones en las ciencias sociales, ya que los conceptos no son inocuos, implican toda una serie de ac-

titudes que suelen concretarse en acciones calificables desde el punto de vista ético.

Entre las más relevantes tensiones, se pueden reconocer: la identidad individual frente a la colectiva; el esencialismo frente al nominalismo; la “identidad para sí” frente a la “identidad para otros” (el problema del reconocimiento); el anclaje en el pasado como fuente de identidad frente al proyecto como motor para la construcción de identidad; la identidad individual frente a la identidad colectiva.

El dinamismo que genera el “no concepto” – *la différance*, según Derrida – permite incluir lo excluido entre conceptos dicotómicos, por tanto, deja ver los conceptos no como una dicotomía excluyente, sino como polos extremos de un hilo que presenta un matiz de colores que van cambiando paulatinamente de un tono a otro. Es aquí donde es posible intentar seguir los pasos derridianos con respecto al concepto “identidad”, puesto que podría pensarse en un esencialismo prolongado hacia el nominalismo para comprender que al desconstruirlo se pueden reconocer tanto elementos esencialistas como también nominalistas, por lo que tal vez habría que aventurar un término denominado *esencianominalista o nominoesencialista*.

Con respecto a la segunda dicotomía, que se refiere a como se da el auto-reconocimiento (identidad para sí), con una gran influencia de lo que los otros atribuyen a la construcción del sí mismo (ya sea que sean aceptadas o no tales atribuciones), la *différance* podría estar más clara, ya que en este ámbito se aprecia con mayor nitidez el movimiento de vaivén entre el reconocimiento que otros dan y lo que se incorpora a la propia identidad desde tal reconocimiento.

Lo mismo sucede en el caso del pasado o del futuro como fuentes de identidad, tanto individual como colectiva, pues también resulta más accesible entender el dinamismo entre ambos momentos: si alguien no se ancla críticamente en su pasado y sólo construye su identidad desde un proyecto, puede perder la riqueza de su herencia cultural; sin embargo, si solo se basa en el pasado, sin ver hacia el futuro, restringe sus alcances y corre el riesgo de encerrarse en sí mismo.

Finalmente, la dicotomía individual-colectivo se potencia si se ve en tanto *différance*, pues en la medida en que se asume que en realidad se pertenece a uno o varios colectivos que influyen en la construcción de la propia subjetividad y que para construir la subjetividad colectiva se considera la identidad de cada sujeto, es más probable que (sin perder de vista el dinamismo que implica la construcción de la subjetividad) la vivencia de la “identidad” resulte menos problemática en términos de un auto-reconocimiento tendiente a la integración, y no a la escisión de los sujetos.

Hacia la Construcción de Subjetividades Colectivas en los Grupos Indígenas

Una vez desconstruido el concepto de identidad, se aborda el problema de las subjetividades colectivas en contextos indígenas. Cabe destacar que el resurgimiento de las identidades étnicas a nivel mundial, político y académico se asocia a movimientos reivindicatorios de grupos y comunidades étnicas que se han visibilizado principalmente a causa de los procesos globalizadores; ya no se trata del reconocimiento de “identidades nacionales”, como en otro tiempo, sino de “identidades regionales” que coexisten en un mismo Estado nacional, que suele asumirse como entidad más o menos homogénea (Pérez, 2005). En México, obedece de manera más clara al levantamiento zapatista en Chiapas, que ha influido especialmente en todos los grupos indígenas del país y de Latinoamérica; incluso ha incidido en algunos replanteamientos de políticas públicas en México.

De manera similar a lo que ocurre con el concepto “identidad”, se pueden apreciar varios enfoques teóricos acerca de las identidades étnicas. Bartolomé (2006) reconoce las siguientes posturas: los primordialistas, los constructivistas, los instrumentalistas y los generativos o interaccionistas; además de los esencialistas o sustancialistas. He aquí sus características más relevantes:

- Los esencialistas o sustancialistas pretenden que existan “esencias nacionales”.
- Los primordialistas enfatizan la intensidad de los lazos sociales grupales vividos como aspectos fundamentales en la

constitución de los grupos.

- Los constructivistas hacen hincapié en el carácter construido de las identidades de los grupos étnicos, desde componentes históricos, lingüísticos, culturales e imaginarios.

- Los instrumentalistas sostienen que la identidad étnica es básicamente un recurso para la movilización política, en vistas a obtener determinados fines, por tanto, conciben a los grupos étnicos como “grupos de interés”.

- Los generativistas o interaccionistas, por su parte, proponen que los grupos étnicos son formas de organización orientadas a regular la interacción social a través de la presencia de fronteras, las mismas que generan categorías de autoadscripción y de adscripción por parte de los otros; son, pues, grupos cuyos referentes culturales son altamente variables, por tanto, no se vinculan necesariamente con un patrimonio cultural exclusivo.

Simpatizando más con este último enfoque, Bartolomé (2006, p. 83) considera que la identidad étnica es:

una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, que manifiesta un carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de las otras identidades posibles.

No obstante, las identidades étnicas se producen mediante una relación diádica: la autopercepción y la percepción del otro sobre el sí mismo⁴. Por tanto, la pervivencia de identidades étnicas depende de ambos participantes de un sistema interétnico (nosotros y los otros); no basta con uno de los dos. Para lograr la cohesión de las identidades étnicas, se requiere un elemento fundamental: la afectividad, puesto que el encuentro entre personas afines favorece el reencuentro con valores y símbolos que se comparten. De este modo, las formas culturales comunes (lengua, historia, religión, indumentaria, alimentos, modismos del

4 Por supuesto, lo mismo ocurre en el caso de la identidad del otro: la constituye desde su autopercepción y la de los que con él conviven

habla regional...) se manifiestan como vínculos entre individuos, que los reúnen en colectividades desde sus contenidos emotivos (Bartolomé, 2004). Esto Darcy Ribeiro (1970, p. 46, en Bartolomé, 2004) lo expresa así: “las etnias son categorías en relación entre grupos humanos, compuestas más de representaciones recíprocas y de lealtades morales que de especificidades culturales o raciales”.

Pérez (2005) habla de “identidad cultural” basándose en la idea de que la identidad siempre se construye desde la existencia del otro, ya se trata de otro sujeto, otra cultura, otra sociedad. De este modo, la identidad cultural no solo se define por una serie de rasgos objetivos compartidos por un grupo social, sino también por aspectos subjetivos que llevan a considerar su configuración de manera dinámica, nunca estática. No obstante, la identidad cultural tampoco se restringe a eso, ya que no solo debe ser reconocida por los sujetos que la sostienen, sino debe ser aceptada por los demás, por los diferentes; por tanto, implica aspectos relacionados con el poder, la legitimidad y la autonomía. Esto se manifiesta sobre todo cuando aparece una situación de amenaza, que hace surgir las estrategias tradicionales de defensa de la identidad cultural, las cuales van desde una actitud de rechazo e intolerancia hacia los extraños, hasta la tolerancia y apertura a influencias culturales ajenas.

Por su parte, Giménez (1994, p. 170) hace hincapié en que, para hablar de identidad étnica, primero se requiere explicar lo que es una identidad social. Para este pensador, la identidad social consiste en:

la autopercepción de un “nosotros” relativamente homogéneo, en contraposición con los “otros”, desde determinados atributos, marcas o rasgos distintivos subjetivamente seleccionados y valorizados, que la vez funcionan como símbolos que delimitan el espacio de la “mismidad” identitaria.

Por tanto, implica una permanencia a través del tiempo, un sentido de unidad que marca fronteras simbólicas o culturales, y la capacidad de reconocerse y ser reconocido como miembro de

un grupo determinado. Así, la identidad étnica no es más que la especificación de la identidad social referida a la autopercepción subjetiva que tienen de sí mismos los grupos étnicos, los cuales define Giménez (1994) como unidades social y culturalmente diferenciadas, caracterizadas por sus formas tradicionales de solidaridad social y que constituyen minorías dentro de sociedades más amplias y envolventes. Si se hace referencia a “etnias indígenas”, habrá que considerar, también, su origen premoderno, su fuerte sentido de territorialización y el primado de los ritos religiosos tradicionales como núcleo central de identidad. Son identidades leales a una tradición basada en un pasado ancestral, que incluyen raza, religión, lengua y otras tradiciones culturales. Sin embargo, Giménez (2007) enfatiza dos realidades: las identidades sociales (por tanto, las étnicas) se aprenden y se van modificando a través del tiempo, por causa de diversas influencias a las que son sometidas.

Navarrete (2008) hace una precisión importante sobre el tema: el hecho de que las comunidades indígenas mexicanas posean identidades étnicas y culturales no significa que asuman una identidad “indígena” genérica en contraposición del grupo “mestizo”; ya que más bien sucede que las identidades étnicas indígenas suelen ser locales, circunscritas a su comunidad, y con frecuencia no se sienten integradas a los demás pueblos que hablan su lengua, sino que suelen defender sus particularidades. Así pues, las subjetividades colectivas se construyen con base en la pertenencia a una determinada localidad, no a un sentido étnico mayor; por tanto, la gente de Arantepacua se siente parte de un colectivo de dicho pueblo, así como también integrante del grupo p’urhepecha, pero pocos se autodefinen “indígenas”.

Adams (1995, citado por Díaz Tepepa, 2008) habla de la etnicidad como ascendencia. Explica la identidad, más que basada en un sin número de manifestaciones culturales, desde la vestimenta hasta el lenguaje común, las cuales van modificándose a través del tiempo. Distingue, así, las identidades sociales generadas desde la religión, el lugar de origen etc. No obstante, tal ascendencia no es necesariamente biológica; con frecuencia, es mítica, una construcción mental. Además, Díaz Tepepa (2008), citando a Peterson (1982), considera que si bien poseen ciertos rasgos distintivos, lo

importante no son los rasgos en sí mismos, sino que sean percibidos como propios. Asimismo, resulta fundamental el contraste con los “otros”, con quienes se interactúa, aún que no haya contacto continuo entre todos los miembros de la etnia.

Como puede apreciarse, de manera similar al concepto “identidad”, las identidades indígenas son conceptos complejos, de los cuales no puede darse una definición cartesiana (clara, exacta y precisa); sin embargo, sí es posible elegir un acercamiento conceptual que proporcione referentes teóricos para el análisis del campo de trabajo. Así, con base en todo lo anterior, se plantean los siguientes elementos que permiten comprender como se construye la subjetividad colectiva en las comunidades indígenas latinoamericanas:

- *Constructo social*: la identidad indígena no es una esencia “nacional”, heredada, sino que se construye desde su origen premoderno, su fuerte sentido de territorialización, su lealtad a una tradición basada en un pasado ancestral (que con frecuencia es mítico), en donde importa mucho la religión, ciertas creencias y valores que reconocen como propios, y en muchas ocasiones, la lengua.

- *Dinamismo*: la identidad indígena no es estática; cambia continuamente. Se construye y actualiza constantemente, adecuándose al contexto que le rodea, pero sin perder los vínculos de pertenencia a un colectivo.

- *Lazo social afectivo*: en la construcción de identidades indígenas, resultan fundamentales los lazos sociales basados en la afectividad, como ya se explicó antes. Estos parentescos se pueden dar por referencia a la sangre, a la ascendencia o a convenciones sociales, como es el caso del compadrazgo, que establece dos tipos de relación: la de los compadres y la de padrino (madrina)-ahijado (ahijada). Además, puede considerarse también como parte de ese lazo social afectivo el sentido de pertenencia a una comunidad determinada, que les da arraigo.

- *Auto-reconocimiento*: quienes comparten una identidad indígena, se auto-reconocen como parte de un grupo determinado, por lo que marcan fronteras culturales. En Arantepacua, con fre-

cuencia se alude al uso de la lengua propia como el dato que les permite auto-reconocerse p'urhepecha. Otro elemento que sirve para el auto-reconocimiento es la alusión al lugar de residencia para referir su identidad como p'urhepecha o *tulich*⁵.

En seguida, se aplicará esta revisión conceptual a la manera que los p'urhepecha que habitan en Arantepacua van actualizando y fortaleciendo una subjetividad colectiva desde la manera en que viven dos de sus fiestas principales.

Las Fiestas De Arantepacua: Espacios Privilegiados De Expresiones De Subjetividades Colectivas

Como ya se mencionó, la identidad cultural en los grupos indígenas constituye un proceso dinámico, que implica una continua recreación, y es en las actividades rituales, como las fiestas, donde se fortalece el sentido de pertenencia. Estas actividades festivas suponen una constante preparación y organización de tareas colectivas, que van tejiendo las redes sociales constitutivas de su identidad cultural. Como se señaló desde el principio, se han elegido para este artículo el Día de Ánimas y la Navidad.

Día de Ánimas

La celebración del 2 de noviembre, día de los fieles difuntos, como aparece en los calendarios oficiales, es conocido por las personas mayores de la comunidad como "Día de Ánimas". Lo que a continuación se describe corresponde a registros de observación del año 2008.

Para los habitantes de Arantepacua, como de muchas otras comunidades, es un día muy importante, puesto que permite a los difuntos visitar a sus familiares en la tierra. Los preparativos comienzan dos o tres días antes. Lo primero que se hace es colocar flores en ambos lados de la puerta de entrada para darle a entender al difunto que su familia lo está esperando, pues, como dicen en la comuni-

5 Término que usan en Arantepacua para designar a los mestizos.

dad, “en la casa en la que no se ponen, (el muerto) está pues triste o piensa ‘pues ya no se acuerdan de mí’. (...) Esto se hace en todas las casas.” (RG). Lo fundamental son las flores llamadas “nube” y “cempoalxóchitl”.

Los rituales cambian de acuerdo con la edad y el género del difunto. Cuando, durante el año, murió un hombre o una mujer casado, la familia prepara “nacatamales” rellenos generalmente de “atápakua” de queso o de carne para las personas que van a visitarlos y a dejarles sus ofrendas. Cuando quien murió fue una mujer o un hombre soltero (sin importar la edad), entonces se prepara atole y se compra un pan especial sin levadura. Si el muerto fue un adulto mayor, corresponde preparar “churipo” (caldo de res con chile). La familia que perdió algún familiar durante el año recibe a lo largo del día la visita de diversas personas del pueblo y de algunos otros familiares, quienes dejan una ofrenda que consiste regularmente en fruta de temporada, chayotes y mazorcas. Los anfitriones les ofrecen lo que han preparado, según corresponda, y comparten la comida con los visitantes. El sentido que tiene la ofrenda que se obsequia es pedirle al difunto que, cuando regrese al más allá, les lleve un saludo a los difuntos de su familia.

Hay un grupo de personas que se encargan de rezar cuando hay difuntos – los rezanderos – y el Día de Animas van a visitar a todos aquellos que perdieron algún familiar durante el año para rezar por ellos. Empiezan desde temprano, alrededor de las 8 de la mañana, y terminan hasta que recorren todas las casas donde hubo difunto. Al llegaren a la casa “las personas que rezan”, la familia hace oración con ellos y al terminar les dan lo que se ha juntado a través de las ofrendas, a manera de pago por sus servicios. Entre las ofrendas, también suelen obsequiar velas, que sirven para que los difuntos iluminen la oscuridad en la que están, y éstas se acomodan en la tumba por la tarde del día 1, se encienden y los familiares se retiran a sus casas, dejándolas ardiendo hasta que se consumen por completo. Mientras de mayor edad era el difunto, más velas obsequian.

No obstante, esa visita que hace el difunto reciente a sus familiares se pospone cuando no se hacen los preparativos para recibirlo. Tal es el caso del tío de RG, quien comentó:

No va a venir él porque allá se quedó⁶. Así mi tío se quedó este año porque sus familiares no le prepararon nacatamales, no le hicieron cosas así por cuestión pues... económica, entonces él ya se quedó allá. Lo dejaron allá para que se quede para el otro año. Él ya va a venir, mi tío, porque este año murió como en... septiembre, algo así. Murió mi tío, y sí se le debería de hacer (...)

Aunque no es mal visto en la comunidad que no se hagan preparativos para recibir al difunto, se procura siempre cumplir con la costumbre, porque se piensa que, de otro modo, habrá más muertos al año siguiente, como lo relata RG:

Y aquí estaban diciendo mis cuñadas que cuando así sucede, que cuando se quedan esperando, cuando (...) no los esperamos acá, que jalan más gente, que mueren más, quien sabe... Era lo que estaban diciendo, que el año pasado que aquí se esperó alguien, que no le hicieron su nacatamal, y por eso ahora hubo muchísimo muerto...

El día 2, desde las 5 de la mañana se llevan al panteón las flores y las ofrendas de fruta o de comida a los difuntos de la familia. No obstante, no llevan guisados a las tumbas. Las canastas, bandejas o charolas en que se llevan las ofrendas se cubren con las tradicionales servilletas bordadas o con carpetas tejidas. Eventualmente se quema incienso a manera de homenaje a la persona que falleció.

La misa se lleva a cabo alrededor de las 9 de la mañana en el panteón. Cerca de las 12 del día inicia la procesión encabezada por las personas encargadas de los rezos, seguida por un familiar de cada difunto reciente (los de ese año), quien lleva una corona mortuoria (casi siempre de papel, para que dure más tiempo en buenas condiciones). La procesión da una vuelta completa al panteón entonando cantos penitenciales, mientras que la mayoría de las personas permanecen cerca de la tumba de sus familiares. Al terminar, se devuelven las coronas a la tumba del difunto y la gente empieza a regresar a su casa, llevándose las ofrendas que ya “disfrutaron” sus difuntos y que

6 En el lugar donde habitan cotidianamente los muertos. La idea no parece corresponder exactamente a la del cielo, purgatorio y paraíso de la religión católica.

ahora deben ser entregadas en las casas de los rezaderos, a manera de compensación por sus servicios.

Es muy evidente la síntesis religioso-cultural manifestada en la preocupación por llevar las ofrendas, así como por la importancia que tienen las oraciones y los rezaderos para que el difunto se sienta atendido. Con respecto a los rezos, en Arantepacua, existe la costumbre de que las familias piden a los rezaderos oraciones por diversos miembros de la familia y les dan toda la ofrenda en “pago” a sus servicios, mientras que en otra comunidad cercana, llamada Capacuaro, cuando las personas llegan a una tumba a rezar por el difunto, las familias como que “pagan” por cada rezo y el “precio” es una medida de chiquihuite, que llenan con fruta, pan, jugo o refresco, según lo que hayan llevado como ofrenda los familiares. Cada vez que la rezadera ora por el difunto, se le da una medida de chiquihuite. También se le “paga” cuando se le pide que rece por algún otro difunto, como por el padre y la madre de los yernos o de las nueras que están acompañando.

Entre las manifestaciones de subjetividad colectiva, se pueden reconocer expresiones más bien sincréticas⁷, otras que denotan asimilación cultural y algunas más propiamente interculturales. Un ejemplo de interculturalidad se evidencia en la foto 1, donde pueden apreciarse ofrendas tradicionales junto con un paquete de pan bimbo, una pepsi y un frasco de mermelada de fresa, porque llevaban al abuelo lo que le gustaba comer.



Foto 1: Ofrenda a losabuelos

⁷ Cabe recordar que el sincretismo se refiere a la superposición acrítica de costumbres de diversos orígenes.

Una muestra de asimilación se puede apreciar en la fotografía 2, en la tumba de un bebé de dos meses, cuyos familiares adornaron con figuras propias de Halloween y con globos. Asimismo, entre las ofrendas, había dulces de marca y paquetes de galletas. Al ser un niño tan pequeño, los familiares no podían saber sus gustos alimenticios, por lo que desplegaron su creatividad, influida por la propaganda de la fiesta norteamericana, atribuyendo al bebé lo que ellos consideraban que podría gustarle para que pasara un rato feliz cuando viniera del más allá a visitarlos en este día.



Foto 2: Ofrenda al bebé de 2 meses de nacido

A pesar de que en el panteón se observan algunas personas que lloran en silencio, o con expresión triste porque aún sufren por la pérdida del ser querido, el sentido del Día de Ánimas es festivo. La gente se prepara para recibir con gozo a sus familiares difuntos, porque ya están disfrutando de la vida eterna y vienen a visitar a los vivos; y los que fallecieron en ese año llevan saludos a los difuntos de otras familias que obsequian ofrendas a la familia de los difuntos del año. El trato hacia los difuntos es similar al de los vivos: preparan también comida para almorzar o comer en el panteón, y a quienes llevan ofrenda para su difunto también le ofrecen “un taco”. Tan fuerte es la creencia en que los muertos vienen a visitar a los vivos, que consideran que la fruta ofrendada a sus difuntos ya no sabe igual después de que se retiran al más allá (alrededor de las 4 o 5 de la tarde). El cura del pueblo, reflexionando sobre estas prácticas, señala:

El simbolismo que manejan en sus ofrendas a los difuntos no se opone al mensaje evangélico... es algo espiritual

y muy profundo, que no se pelea para nada con la resurrección o con la idea central del cristianismo que es la vida eterna, y creo que no hay ninguna disyuntiva.(...) En realidad es el sentido de la vida, de que están vivos, de que quieren comer y de que a ellos les gustaba esto y que están con nosotros y que hay que llevarles el maíz o el agua... (E-PARR)

De este modo, la manera de celebrar el Día de Ánimas denota un modo particular de concebir la relación entre los vivos y los muertos, lo que corresponde a una cosmovisión propia. Las cosmovisiones compartidas son elementos fundamentales en la constitución de subjetividades colectivas. En el caso de la cultura p'urhepecha, se ha hecho famosa la Noche de Muertos, tal como la celebran en los alrededores del Lago de Pátzcuaro y en la isla de Janitzio. Sin embargo, como puede apreciarse, aunque haya ciertas coincidencias con Arantepacua, no coinciden en toda su cosmovisión.

Fiesta de la Navidad

La fiesta de la Navidad se prepara casi un año antes y es motivo de diversas actividades comunitarias muy relevantes en Arantepacua, del mismo modo que se realiza en casi toda la Meseta P'urhepecha. Ella consta de varias etapas: la entrega del Niño Dios a los cargueros⁸, la traída del palo del farol, la levantada del palo del farol, la preparación del coloquio, la celebración del día de Navidad y los festejos de los días posteriores hasta la entrega del Niño Dios en la Iglesia el día 28 de diciembre. A continuación, se desglosa cada etapa.

El día 6 de enero se entrega el Niño Dios a los cargueros, quienes lo tendrán en su casa hasta el día 28 de diciembre, cuando lo entregan más una vez a la parroquia. En ocasiones, hay dos cargueros durante el año: uno se festeja el 24 de diciembre y otro el 31 del mismo mes. También sucede que, en ocasiones, no hay

8 De acuerdo con JCO y RG, se debe de contar con un respaldo como de \$50 000.00 para ser carguero, aunque todo el pueblo ayuda a los gastos (dando dinero, regalando animales para preparar las comidas etc.), porque esa cantidad es insuficiente para todo lo que implica el ejercicio de su función.

cargueros, y en ese caso se hace la adoración del Niño en la parroquia, sin pastorela. Cualquiera puede ser carguero, aunque se requiere que tenga solvencia económica, ya que implica gastos fuertes. En compensación, se adquiere un reconocimiento social destacado en la comunidad. El carguero nombra a los *kenhis*, que son sus ayudantes, casi siempre parientes suyos. Cada *kenhi* forma su equipo de trabajo, ya que les toca apoyar en la realización de cada una de las etapas previas a la Navidad, y su labor termina el 28 de diciembre, cuando termina sus funciones el carguero.

Entre las actividades en las que se aprecia de manera más clara la colaboración comunitaria⁹ se destaca la traída y la levanta-da del palo del farol entre principios de octubre y el 13 de diciembre. El palo del farol es un tronco de aproximadamente 40 o 50 metros de largo que sirve como soporte para la “estrella de Belén”, la cual brilla en la casa del carguero, desde el 13 hasta el 28 de diciembre.

El primer sábado de octubre, aproximadamente a las 12 del mediodía, un grupo de hombres voluntarios de la comunidad van al cerro (en esta ocasión, fue el cerro de Cherán) a cortar un árbol de pinabete, que será el “palo del farol”. Una vez cortado, lo arrastran entre todos hasta acercarlo al pueblo. Al día siguiente, temprano, las mujeres les llevan de almorzar en camionetas, y después de un breve descanso, siguen jalando el tronco. Mientras tanto, las señoras van llegando a la casa del carguero, con telas y ropa que obsequiarán a los cargadores del palo del farol. Ahí está ya lista la banda, y empieza a tocar. Después de un rato, cuando se les avisa que ya vienen cerca, todos van a encontrarlos al camino, todavía a las afueras del pueblo, incluso la banda va caminando, pero no toca en el camino. Al encontrarse, hacen una parada para descansar y, mientras tanto, las señoras van repartiendo sus obsequios, que no se entregan en la mano, sino que se les amarran en el cuello a manera de capa, o atravesados como túnicas (de un hombro a la cintura del lado contrario); a las señoras les amarran en las trenzas, y las servilletas bordadas que se prenden a la ropa con alfileres o “seguritos”.

Durante esta actividad, se oyen muy pocas expresiones en

9 Esto es significativo, dado que poco a poco se ha ido perdiendo en Arantep-acua el espíritu comunitario que ha caracterizado a los pueblos indígenas.

español; el 90% de lo que se habla es en p'urhepecha. Mientras se lleva a cabo el reparto de obsequios, la gente se sienta a lo largo del camino o en el campo. Algunos señores andan con su morral, donde cargan botellas de tequila, ofreciendo a los hombres bebida con o sin refresco. Entre las señoras, sucede algo similar. Terminada esta pequeña ceremonia, los hombres vuelven a jalar el palo, cargando también los obsequios que han recibido. Eventualmente, se vuelve a escuchar el grito: “¡agua!”, para pedir tequila; así como el “¡uno, dos, tres!”, para jalar después de los brevísimos periodos de descanso; y los silbidos de los que dirigen la maniobra. Finalmente, entran al pueblo y colocan el palo en la calle donde vive el carguero, en un lugar donde no estorbe hasta que se levante el farol. En ese momento, se les acomoda en las mesas y sillas que ya están preparadas en la calle (afuera de la casa del carguero) para servirles la comida y se reparte generosamente cerveza y tequila, mientras que la banda toca en un escenario improvisado. Al ir terminando de comer, y después de unas cuantas cervezas y/o tequila, empiezan a bailar; generalmente, las señoras solas. Alrededor de las 4 de la tarde, la banda deja de tocar y la gente empieza a irse a su casa, ya bastante ebria.

El día 13 de diciembre, alrededor de las 3 de la tarde, sueñan las campanas de la iglesia para convocar a los hombres de la comunidad a ayudar a levantar los palos del farol¹⁰, para colocar la “estrella de Belén”. El procedimiento implica un gran esfuerzo de colaboración y coordinación, en el que se olvidan rencillas. Casi todos los señores y muchos jóvenes participan. Uno de los señores refiere que:

ese día, si yo estoy enojado con alguien, de todos modos voy a ayudar a levantar el palo del faro; es un momento comunitario muy importante, donde todos nos sentimos parte... (JCO)

Cuando los hombres llegan al terreno, a los troncos se les ha amarrado un travesaño por el extremo más ancho. Se ha hecho un agujero para cada tronco, que servirá para fijarlos con cuerdas. En

10 En el año 2008, hubo 4 palos del farol, ya que uno fue el que la comunidad trajo y los otros tres fueron obsequiados por algunas familias a manera ofrenda al Santo Niño, por favores recibidos.

varios lugares estratégicos de cada poste, se han amarrado cuerdas para que los señores puedan jalarlo. En seguida, se clavan unas ramas verdes de pino, para adornar la punta, y unas tablas en diagonal, como formando un “4”; ahí se amarran piñatas, pantalones, camisas y delantales bordados. Hay dos expertos en dirigir el proceso, los cuales tienen cierta rivalidad, en el sentido de que quieren demostrar quién es el más hábil para lograr levantar el tronco que les corresponde.

Los hombres se distribuyen en dos grupos para realizar, simultáneamente, los levantamientos. Los que coordinan el movimiento, lo hacen mediante silbidos. Como los troncos están colocados en forma de “T” invertida (por el travesaño corto que se les puso en la base), lo primero que se hace es cubrir el espacio del travesaño con señores (se suben los más robustos y los “gorditos”, para hacer contrapeso). Los demás se colocan a los lados. Algunos jalarán para la izquierda y otros a la derecha, para mantener el equilibrio, ya que son troncos muy largos. A un silbido del director de maniobras, los que están sentados en el travesaño hacen fuerza hacia abajo, mientras los demás jalan. Así, mediante un ejercicio de equilibrio, logran parar los troncos y los amarran con lazos y cadenas, para evitar que se caigan. Mientras está realizándose esta maniobra, las señoras (esposa del carguero, familiares, esposas de los kenhis y amigos) hacen oración para que todo salga bien. La esposa del carguero lleva al Niño Dios en sus brazos, lo eleva y reza el padre nuestro cada vez que parece que se les va a caer el tronco. Uno de los kenhis explica:

“(Los obsequios que se amarran en los palos) los quitan los feos. Los que se disfrazan el 25, 26 y 27, se disfrazan con máscaras y esos se suben a quitar pues las cosas... es como un palo encebado. Y los que hicieron esas prendas son los que trajeron los palos... del cerro... una familia... Las estrellas se ponen en la noche...” (E-PRM11)

Durante los días siguientes, se prepara el escenario para el “coloquio”, que es una especie de pastorela que representan en la calle, afuera de la casa del carguero, el día 24. Los kenhis y su equipo de trabajo, van al cerro a cortar la madera y a prepararla, para construir el escenario:

“Dos días van a ir al cerro a hacer el tejamanil, para hacer tablas. Va a ser aquí en la calle. Y se va con música allá al cerro, ahí comen y ahí... Nosotros llevamos la comida, pero nuestras esposas preparan. Se va a andar llevando de comida 5 o 6 reses... por toda la gente que va” (EG).

En el convivio en el cerro, se baila, se lleva un grupo musical, se disfrazan, rompen piñatas y, por supuesto, se consume bastante alcohol.

El día 24 de diciembre por la noche, se lleva a cabo el “coloquio”. Aunque desde el día 13 de diciembre se repartieron los guiones y previamente se habían elegido los actores, el ensayo de la representación se inició el día 18. En el caso que se describe, lo dirigió un profesor, hermano del carguero. Participan como actores varones, muchachas, niños y niñas. Todo el texto es en español, la mayor parte en verso, y se usan a veces palabras poco usuales, que la mayoría de la gente no entiende (a veces ni los actores), pero todos escuchan con respeto. El guión va cambiando cada año, pero su estructura es similar. Puede ser una misma obra en varios actos o varias obras pequeñas que deben tener cierta unidad: comienza con la intervención de los luzbeles y los diablos, quienes son vencidos por el Arcángel San Miguel y los demás ángeles, luego aparecen los pastores, más tarde participan los Reyes Magos y termina con la intervención de varias parejas de rancheros que le dirigen cantos al Niño Dios. En ocasiones, se insertan escenas, tales como la Anunciación, la visita de María a su prima Isabel etc.

Al día siguiente del coloquio (el 25 de diciembre), van a todas las casas de los que salieron de personajes, de los cabildos, de los encargados del templo, y llegan bailando; y luego se regresan a bailar a casa del carguero... Y en todas las casas donde llegan, les dan... cartones de cerveza y van apuntando, por ejemplo, si él ya está trayendo. Ya ha de haber alguien que... está anotando ahí... quién va trayendo... hacen una lista para saber quién y quién está trayendo... para cuando esa persona... alguien ya tenga otra vez una boda o una fiesta... ya se le regresa, por eso todo van apuntando.” (JCO)

Los días 26 y 27 de diciembre, los cargueros llevan a representar algún fragmento de la pastorela en la casa de alguna persona importante, ya sean personas que han realizado alguna comisión en servicio del pueblo, el jefe de tenencia o cargueros en años anteriores, pero ahora acompañado de jóvenes o señores disfrazados – los llamados “kurhati” –, además de los “tanimakua” (señores disfrazados de abuelito). Uno de los kurhati debe disfrazarse de “mari” (mujer) llevando puesta la vestimenta tradicional de la mujer. A todos los disfrazados les llaman los “feos”. La función de éstos es tratar de que las personas encargadas de representar la pastorela se equivoquen, haciendo diferentes movimientos corporales o mímicas para que se rían las personas que acompañan estas celebraciones, invitando a bailar algún “kenhi” (Jiménez, 1999). Todo termina el 28 de diciembre, cuando el carguero entrega al Niño Dios en la iglesia, se vuelven a obsequiar telas y prendas de vestir para los kenhis y sus ayudantes, y se hace otra fiesta, a la que asiste una buena parte del pueblo.

Al igual que la fiesta patronal, toda la actividad gira alrededor de la creencia en el Santo Niño, pero es una oportunidad inigualable de fortalecer la identidad cultural y la subjetividad colectiva. Desde la traída y levantada del palo del farol, el sentido comunitario va creciendo. Además, las colaboraciones que se dan continuamente a los cargueros refuerzan el sentido de pertenencia, ya que todos se sienten con la responsabilidad de ayudar. El gasto que tienen que hacer los cargueros es fuerte, a pesar del apoyo comunitario, pero antiguamente era una manera de regular la distribución de la riqueza, pues se elegía a los más ricos del pueblo para estos cargos, de manera que se mantuviera un equilibrio económico. No obstante, en la actualidad, sobre todo desde la recesión económica de Estados Unidos (2008-2009), que afectó de manera indirecta a la comunidad por la falta de trabajo para muchos de los migrantes del pueblo, no se continuó con la tradición durante los siguientes dos años. Sin embargo, en el 2011, hubo dos cargueros, ya que quien estaba anotado para asumir el compromiso en el 2010 era un migrante que no tuvo el trabajo que esperaba.

De este modo, se puede observar como las consecuencias de la modernidad-posmodernidad, manifestadas en la globalización económica, se ven reflejadas en la vivencia de las tradiciones

de la comunidad, por lo que se constata que las subjetividades colectivas son dinámicas, debido, entre otras cosas, a la influencia cultural del entorno.

Algunas Reflexiones acerca de las Fiestas como Expresiones de Subjetividad Colectiva

Las fiestas encierran un sentido profundo, que con frecuencia no puede captarse a simple vista, ya que suelen presentarse con características un tanto enigmáticas en la superficie; requieren ser interpretadas en tanto expresiones sociales con un peso cultural importante (Geertz, 1992/2001).

Ciertamente, las fiestas son expresiones de la subjetividad colectiva y de una fuerza social que convoca a los individuos, aún cuando estén inmersos en otra cultura, como es el caso de los migrantes, que tratan de estar presentes en las fiestas principales (Día de la Virgen de la Natividad y Navidad); y si no pueden, envían dinero para que la celebración continúe. A pesar de que “los norteros” (migrantes) se ven sometidos a una gran influencia de fuera, dejan claro su deseo de mantener su raíz, aún cuando físicamente no estén en las fiestas del pueblo. Incluso, con frecuencia, son los migrantes quienes ejercen la función de “cargueros”.

La razón que, al parecer, los motiva a perpetuar estas fiestas es el hecho de que constituyen una fuerza de cohesión muy importante, ya que se propicia el fortalecimiento de los vínculos familiares y de amistad; así como el sentido de pertenencia al pueblo, puesto que tanto niños, como adolescentes, jóvenes y adultos, buscan estar en las fiestas, participar, sentirse dentro. No obstante, esta fuerza social no implica que se favorezca el entendimiento mutuo, ni la relación interpersonal profunda, aunque sí el ambiente de respeto recíproco y de cordialidad. Además, en esas ocasiones, las puertas se abren para todos, especialmente para los miembros de la familia, sobre todo si viven en otro pueblo o ciudad; y se prepara comida en abundancia, puesto que les gusta mucho recibir visitas y las atienden con esmero.

Con respecto del sistema de cargos o mayordomías que se ejercen desde las celebraciones de carácter religioso, para los an-

tropólogos, constituye una de las más claras manifestaciones de identidad indígena, y los pobladores de Arantepacua así lo viven, ya que tanto los niños como los jóvenes y adultos comentan que son p'urhepechas, entre otros motivos, porque participan en sus fiestas, lo cual es una manera de expresar la subjetividad colectiva. Esto no ocurre en todos lados, pues, a pesar de que las mayordomías sean una práctica muy arraigada en un pueblo, sus habitantes pueden no reconocerse indígenas, como es el caso de Nahuatzen, la cabecera municipal. Por tanto, el elemento prioritario para asumirse como parte del sujeto colectivo indígena es el auto-reconocimiento.

Así pues, desde estas dos festividades, se puede apreciar como la gente de esta comunidad expresa su pertenencia a una colectividad que le da sentido, que lo constituye en sujeto individual, pero también en sujeto colectivo. No importa si ha pasado largas temporadas fuera de la comunidad (como migrante), sigue buscando la manera de fortalecer sus vínculos con el pueblo. Sin embargo, con frecuencia, no existe la conciencia clara de su importancia como expresiones de dicha subjetividad colectiva y, por tanto, se suelen vivir las fiestas como tradiciones que simplemente “son así” porque “así es la costumbre” y porque les gusta como son. Por ello, resulta fundamental la reflexión acerca de este tipo de tema, para comprender mejor como se van construyendo estas subjetividades colectivas a través de un constante dinamismo generado por la cultura occidental en que están inmersas e ir buscando formas de interacción más respetuosas, justas e interculturales entre indígenas y mestizos, para potenciar la riqueza cultural de los países.

Referências

- Abbagnano, N. (2004). *Diccionario de filosofía* (4ª ed.). México, DF: FCE.
- Bartolomé, M. A. (2004). *Gente de costumbre y gente de razón*. México, DF: Siglo XXI.
- Bartolomé, M. A. (2006). *Procesos interculturales*. México, DF: Siglo XXI.
- Corominas, J. (1983). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (Vols. 3-4). Madrid, España: Gredos.

- Cortés Morató, J., & Martínez Riu, A. (1996). *Diccionario de filosofía* [CD-ROM]. Barcelona España: Herder.
- Díaz Tepepa, G. (2008). La etnicidad entre la globalización y el multiculturalismo. In G. Díaz Tepepa (Coord.), *Hermenéutica, antropología y multiculturalismo en la educación* (pp. 91-119). México, DF: SEP/UPN/CONACYT.
- García Masip, F. (2008). *Comunicación y desconstrucción: El concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*. México, DF: UIA.
- Gasché, J. (2008). Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: Un modelo sintáctico de cultura. In M. Bertely, J. Gasché & R. Podestá (Coords.), *Educando en la diversidad: Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Geertz, C. (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Giménez, G. (1994). Comunidades primordiales y modernización. In G. Giménez & R. Pozas (Coords.), *Modernización e identidades sociales*. México, DF: Unam.
- Giménez, G. (2007). *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. México, DF: Iteso/Conaculta.
- Méndez, A., & Vargas-Garduño, M. L. (2006). *Textos sobre la vida en comunidades p'urhepechas*. México, DF: SEP/SEByN/CONACyT/UMSNH.
- Navarrete-Linares, F. (2008). *Los pueblos indígenas de México: Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México, DF: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Pérez, C. (2005). *El pueblo manda: Identidad cultural y lucha política en Tepoztlán, Morelos*. Tesis doctoral en Antropología. Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.
- Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española* (2001). Recuperado de <http://buscon.rae.es/drael/>

SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=identidad

Ricoeur, P. (2003). *El sí mismo como otro*. México, DF: Siglo XXI.

Sartorello, S. C. (2009). Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: El caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 3(2), 77-90. Recuperado de <http://www.rinace.net/rlei/numeros/vol3-num2/art5.pdf>

Vargas-Garduño, M. L. (2010). *La educación intercultural bilingüe y la vivencia de la interculturalidad en las familias p'urhepecha: El caso de Arantepacua, municipio de Nahuatzen, Michoacán*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.

Recebido em 20 de dezembro de 2011

Aprovado em 14 de abril de 2012

Revisado em 28 de novembro de 2012