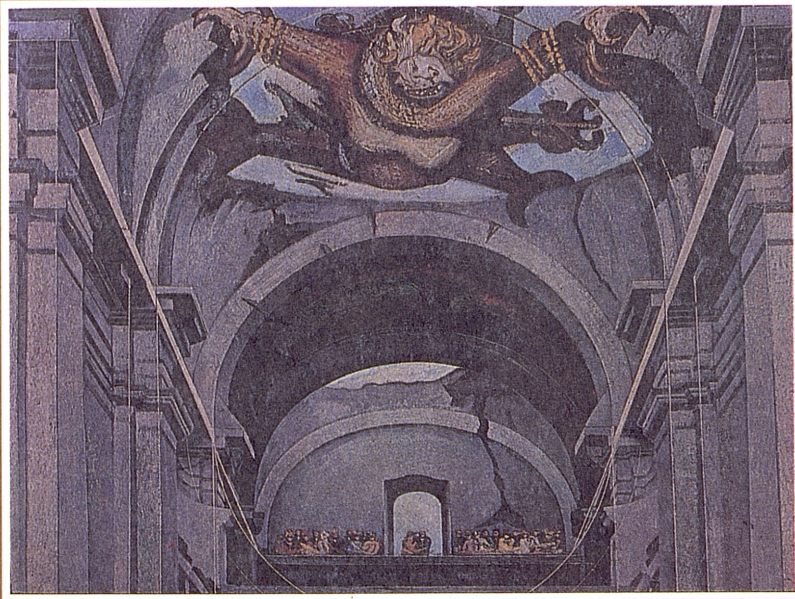


# EL VERBO OFICIAL

Andrew Roth Seneff y José Lameiras  
Editores



EL COLEGIO DE MICHOACÁN  
ITESO

**EL VERBO OFICIAL:  
POLÍTICA MODERNA EN DOS  
CAMPOS PERIFÉRICOS DEL ESTADO MEXICANO**

**Andrew Roth Seneff y José Lameiras  
Editores**



**El Colegio de Michoacán**



**Universidad ITESO**

## ÍNDICE

Prefacio	9
Agradecimientos	13
parte 1. Ensayos	
1. Discurso oficial y política moderna. Temática y problema antropológicos <i>Andrew Roth y José Lameiras</i>	17
2. Variaciones sobre el discurso oficial <i>Jorge Alonso</i>	33
3. Creencia y facticidad en relación al discurso religioso y político <i>Fernando M. González</i>	57
4. Medios, modelos y estado: un discurso político <i>Javier Esteinou</i>	81
parte 2. Estudios	
5. La fiesta del Año Nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas <i>José Eduardo Zárate</i>	99

6. Los usos del discurso político y el control social en el medio indígena <i>Ma. Teresa Sierra</i>	125
7. Al que no habla Dios no lo oye. Al que Dios no oye, no habla. Orden social y discurso hegemónico en La Luz del Mundo <i>Reneé de la Torre</i>	147
8. Discurso y acción de la iglesia católica frente al poder estatal <i>Victor Gabriel Muro</i>	181
<b>Bibliografía</b>	<b>207</b>

## LA FIESTA DEL AÑO NUEVO PURHÉPECHA COMO RITUAL POLÍTICO. NOTAS EN TORNO AL DISCURSO DE LOS PROFESIONALES INDÍGENAS PURHÉPECHAS

José Eduardo Zárate Hernández\*

### INTRODUCCIÓN

Visto desde una amplia perspectiva, el proceso reivindicativo de la etnicidad purhépecha, ha sido uno de los más constantes a lo largo de las últimas décadas. En este largo proceso han confluído y se han enfrentado diferentes movimientos particulares y organizaciones políticas, todos los cuales han pasado ya por distintos momentos de efervescencia y “reflujo” (como ellos le llaman) –radicalismo agrarista, ecologismo, organizaciones autónomas para la producción, reflujo de las organizaciones agraristas, etc.<sup>1</sup> Una de las características más notables del movimiento purhépecha contemporáneo ha sido la revitalización e invención de toda una simbología étnica, por aquellos actores que han asumido o pretenden asumir posiciones de autoridad al interior de sus comunidades, como un mecanismo necesario para lograr legitimidad política.<sup>2</sup> Nos referimos en particular a los profesionistas indígenas. Aun en los casos comunes en que estos actores cumplen claras funciones de intermediación, el uso de símbolos étnicos constituye una importante fuente de poder. En este

\* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social del Occidente. Agradezco los valiosos comentarios a una versión anterior de este trabajo al Doctor Andrew Roth y al Maestro José Lameiras.

1. Al respecto véase Vázquez León 1987.
2. Al respecto véase Zárate, 1991a.

caso, la utilización de una simbología particular resulta un requisito indispensable para hacerse entender por el resto de los purhépecha. Por eso a la par de la creación de nuevos símbolos y objetos simbólicos aparecen en su comportamiento y en sus rituales, aquellos que son considerados por el grupo como diacríticos en el señalamiento de sus fronteras. En este proceso como lo ha señalado Barth (1976), no importa tanto que tan originales sean estos símbolos sino que resulten significativos para el grupo.

Una de las expresiones culturales donde mejor se observa cómo se construye (y reconstruye) la imagen que los profesionistas purhépechas tienen de sí mismos y de la purhepechidad es precisamente la fiesta del Año Nuevo Purhépecha. Lo significativo de esta celebración es que de ser una festividad casi exclusiva de los mismos profesionales indígenas, ha pasado, en los últimos años, a ser objeto de apropiación por parte de sectores más amplios de la población. Convirtiéndose en la actualidad en una de las representaciones culturales de la purhepechidad más aceptadas, incluso en las mismas comunidades indígenas. Esto no resulta casual, si tenemos en cuenta que al menos desde hace dos décadas han sido los jóvenes profesionistas quienes paulatinamente han ido ocupando los cargos más importantes en los gobiernos locales. En la práctica se ha tratado de un proceso de sustitución de las autoridades tradicionales (los *t'arepeti*, o principales y los Consejos de Ancianos) por estos personajes, que según dice la gente “saben de leyes”, “tienen valor y palabra”, “no le tienen miedo a los mestizos”.<sup>3</sup> No es aventurado decir que es precisamente este grupo quien en la actualidad, desde diferentes posiciones, está produciendo el discurso hegemónico en torno a la purhepechidad. Por otra parte, este discurso se está convirtiendo en el dominante porque además parece estar más de acuerdo con el discurso modernizador del Estado que el discurso de las antiguas autoridades tradicionales. La reivindicación de la comunidad y ahora de la región autónoma y de la nación purhépecha, han constituido en diferentes momentos, elementos

3. Esas son algunas de las expresiones usadas por la gente de Santa Fe de la Laguna para justificar la ocupación de los cargos comunales por jóvenes profesionistas (Zárate 1991b). Acercan, además, al sentido de *petamuti* que es el nombre que se da a los principales del ANP.

cohesionadores de su discurso frente al Estado Mexicano. El logro de consenso en torno a la propuesta cultural de este grupo, depende tanto de su función como intermediarios políticos y culturales como de la revitalización de las formas culturales propias de los purhépecha.

Al igual que la mayor parte de las acciones de los profesionistas indígenas, la celebración del Año Nuevo Purhépecha (ANP), tiene como trasfondo la búsqueda de readscripción al interior del sistema de poder mayor, al pretender legitimar la función de intermediación de estos personajes; pero también pretende funcionar como el punto de referencia central de la identidad purhépecha (por eso lo que se celebra es precisamente la purhepechidad). Como sucede en otras sociedades fuertemente segmentadas, los símbolos que durante el ritual permiten anudar, en una comunidad temporal, a diferentes grupos e individuos frente al exterior (la sociedad nacional); también constituyen motivo de disputa, a través de ellos se expresan diferencias políticas y de intereses (Gluckman 1973; Turner 1988). Para entender esta situación es necesario tener en cuenta que uno de los factores críticos que hasta ahora han definido a los purhépecha ha sido precisamente su extrema fragmentación en comunidades y subregiones, además de que al interior de éstas también se dan procesos de diferenciación social. El grupo étnico purhépecha no conforma en sí mismo una comunidad, aunque sí contiene elementos fundamentales (como la creencia en un origen común) para constituirse en un momento determinado en una comunidad con un interés político particular. Nos parece que es este el tema central de que trata la celebración del Año Nuevo Purhépecha.

Por lo mismo, resulta importante intentar desentrañar los posibles significados que una celebración como ésta puede tener para quienes participan en ella. Como “una exposición en forma de acción” (Leach 1976: 35), la celebración del año Nuevo Purhépecha nos habla en particular de la idea que tienen los profesionistas indígenas y ciertas capas de la población del ser purhépecha, de cómo los modelos culturales prefiguran al proyecto político y éste a su vez incide en la cultura del grupo, además de las rupturas y enfrentamientos en torno a los símbolos generadores de poder, y de las formas particulares en que la etnicidad se inserta en el contexto contemporáneo de modernización del Estado. La recupe-

ración de una festividad prehispánica, en forma de un festival de la cultura purhé, pretende ocultar el importante trasfondo cristiano que tienen la mayor parte de las celebraciones indígenas; no obstante, como la fiesta lo muestra, las diferentes tradiciones de que se nutre la cultura purhé reaparecen una y otra vez dándole sentido a la acción de los individuos.

#### LA FIESTA DEL ANP COMO PROYECTO POLÍTICO

La fiesta del ANP en sí se presenta explícitamente como la fiesta de la purhépechidad, aparece en 1983, como una propuesta o proyecto de algunos profesionales indígenas. Se dice que se trata de la revitalización de un antiguo rito dedicado al dios del fuego (*Curicaveri*) cuyo fin es celebrar la terminación de un ciclo y el inicio de otro. En la actualidad se le ha dado la forma de un festival de la cultura purhé, como los que el Estado postrevolucionario se ha encargado de fomentar. Empero a diferencia de éstos no se trata sólo de presentar una serie de números folklóricos (de hecho la folklorización es uno de los aspectos que se cuestionan en esta celebración) sino fundamentalmente de reivindicar la purhépechidad a través de sus manifestaciones culturales más visibles (el vestido, la lengua, la música y la danza), lo que implica reivindicar la alteridad frente a la nacionalidad y a las tendencias homogeneizantes de la cultura de masas. Sobre todo reivindicar la autonomía del grupo para organizar sus propios eventos, por eso el festival es completamente organizado por los mismos profesionales indígenas (“los que saben”), para unificar al resto de los purhépechas (“los que se encuentran desunidos y están perdiendo la memoria”). Lo importante, nos parece, es que en los últimos años esta festividad ha logrado cierto prestigio frente al decaimiento de otras festividades tradicionales. De ahí que se haya convertido rápidamente en una importante fuente de prestigio y poder para quienes en ella participan, al igual que antaño lo fueron las mayordomías religiosas. Por lo mismo constituye un importante mecanismo no sólo para señalar fronteras étnicas sino diferencias al interior de la misma etnia purhépecha.



Se supone que la fiesta dura todo el día, iniciando en la mañana, pero depende de los organizadores de cada comunidad y su capacidad de organización y convocatoria el que la fiesta tenga más o menos “brillo” y duración. Días antes aparece en los periódicos regionales el programa de la fiesta. Durante la mañana se realizan algunas actividades consideradas secundarias pero relacionadas con la identidad purhépecha (como el montaje y la visita a las exposiciones de plantas y medicina tradicional, de imágenes y fotografías de los purhépechas y competencias o concursos deportivos); mientras van llegando los invitados, los grupos participantes y la gente que viene de otras comunidades así como los no indígenas. Desde temprano se colocan en un lugar público los símbolos de la purhépechidad: la piedra que simboliza la fiesta, la bandera de la nación purhépecha, el pez de cantera y la punta de flecha; así el resto de la gente sabe que imágenes se están celebrando. El ambiente de fiesta se inicia a la hora de la comida, cuando ya se han juntado varios cientos y en algunos casos miles de visitantes, a todos sin distinción la comunidad anfitriona ofrece de comer –“*churipo*” (caldo de res) o “caldo *michi*” (caldo de pescado), según se trate de comunidad de pescadores o de campesinos y artesanos. Previamente los anfitriones montan una escenografía especial, grandes redes que pueden cubrir una plaza, si se trata de una comunidad de pescadores como fue el caso de Ichupio en 1992; o, como en Santa Fe en 1990, donde se adornó la puerta de la capilla del hospital con un arco cubierto con cerámica en miniatura, y un gran nacimiento indígena, en la misma capilla del hospital. Los organizadores de la fiesta en la comunidad, también se preocupan porque todo parezca “más indígena”, les dicen a sus conocidos que se vistan a la manera tradicional, las mujeres con sus trajes de fiesta, los hombres, si no de manta (algunos si lo hacen), al menos con su gabán y su sombrero de ala ancha como se acostumbra entre los purhépechas de la región. Los principales promotores de la fiesta son reconocidos porque orgullosos llevan sus gabanes y sus sombreros purhépechas.

Luego de la comida, cuando ya están presentes muchos de los grupos de músicos y danzantes que van a participar y que se sabe de otros que están por llegar en el transcurso de la fiesta, se organiza el programa del festival, se hace una lista de acuerdo al prestigio de los participantes y si

se trata de solistas o de grupos musicales, de danzas infantiles o de adultos ahí se anota quien inicia, quien sigue, y a quien le toca cerrar. Antes de iniciar la presentación de grupos, se realiza una especie de procesión con los símbolos y con algunos de los principales promotores de la fiesta; de lo que se trata es de “presentar” formalmente a la comunidad anfitriona y a los invitados, los símbolos que se están festejando y los personajes “principales” *petámütis* (los intelectuales y las autoridades comunales presentes, “los que tienen la palabra”) quienes con su presencia están legitimando la fiesta. Se trata de uno de los momentos centrales en la celebración ya que los participantes en la procesión adoptan una seriedad extrema al acompañar y cargar a los símbolos, además de que participan las autoridades locales, algunos personajes importantes o con cierta autoridad como maestros y algunos sacerdotes de la región. La apariencia de un acto formal, además de la participación de las autoridades le da indudablemente cierta ceremonialidad frente a los ojos de mucha de la gente que asiste a esta fiesta como a cualquier otra.

Después de la procesión se inicia el festival, para lo cual se cuenta con equipo de sonido y un templete o tarima donde se van presentando los grupos. Durante toda la tarde y hasta la noche se van sucediendo los grupos musicales y los danzantes de las distintas comunidades que asisten; en algunos casos se trata de danzas que no se conocen en otras comunidades, lo que hace más atractivo para los invitados el festival. Además, lo que es característico de esta festividad, durante los espacios, entre los grupos artísticos que se presentan, los amenizadores (en algunos casos locutores purhépechas que laboran en la radio del INI, o maestros de la comunidad) y algunos otros individuos, aprovechan para dirigir mensajes al resto de la gente, siempre en purhépecha: el tema es, por lo general, destacar la importancia de la fiesta en el mantenimiento de la identidad purhépecha, así como de la necesidad de conservar las tradiciones de sus antepasados y de mantenerse unidos como un sólo pueblo, además se intenta explicar el significado de los símbolos que se festejan en esta ocasión. En particular, durante la fiesta de 1992, hubo varias menciones a los “quinientos años”, no del descubrimiento de América sino del encuentro de dos mundos, sobre todo haciendo referen-

cia a oponerse a esta celebración, afirmando una y otra vez que para el grupo han significado quinientos años de resistencia y lucha por mantener su cultura y sobre todo haciendo énfasis en que es necesario prepararse y organizarse para revertir los festejos que a finales de año se realizarán. Es decir, no participar en dichas celebraciones. Según la retórica de los mismos profesionistas indígenas, la celebración del Año Nuevo purhépecha debería constituir un acto preparatorio para organizar la oposición a la celebración de los “quinientos años” que el Estado pretende hacer. El llamado parecía más dirigido a los mismos intelectuales indígenas que al resto de la gente. Sin embargo, el hacerlo en términos generales y a toda la población les permite hacer pasar un interés particular por un interés de todo el grupo.

Estos profesionistas han conformado un grupo promotor claramente identificable en torno a esta festividad y otras manifestaciones culturales de los purhépechas, además de que siempre están presentes en las principales fiestas regionales. Lo distintivo (de este grupo) es que sus miembros actúan mayoritariamente en el campo de la cultura y la política regional, en algunos casos, a nivel estatal. Algunos de ellos controlan las principales instituciones de fomento cultural en el estado (como el Instituto Michoacano de Cultura, el área de alfabetización purhépecha del Instituto Nacional para la Educación de los Adultos, el área de Educación indígena de la Secretaría de Educación Pública. Sin embargo, este núcleo promotor no constituye un grupo político como tal, los personajes que en él participan frecuentemente aparecen enfrentados en otros ámbitos.<sup>4</sup>

Resaltan las fuertes ligas institucionales que mantienen con el aparato de Estado y con el gobierno local. Son maestros de la SEP (Secretaría de Educación Pública), promotores culturales de la misma SEP, del INI (Instituto Nacional Indigenista) o del Gobierno del Estado, profesores de la Universidad Michoacana, sacerdotes y funcionarios del Gobierno local

4. Como por ejemplo, el enfrentamiento que se dio entre los funcionarios de gobierno y los maestros normalistas en el conflicto magisterial en el estado durante 1989 y 1990; o, las pugnas faccionales durante la elección de autoridades locales, que aparecen estrechamente relacionadas a los enfrentamientos interpartidarios surgidos en la región luego de las elecciones federales de 1988 y las estatales de 1989 y cuyos efectos más visibles fue la fractura al interior del PRI y la aparición de el PRD. En todos estos casos los profesionistas purhépechas han quedado divididos en los distintos bandos políticos.

(estatal) todos los cuales han logrado ciertas posiciones a partir de la reivindicación de su etnicidad.<sup>5</sup>

Como todas las fiestas implica un gasto económico y la puesta en juego del estatus de los individuos y de la comunidad encargada de realizar la celebración. De ahí que la puesta en marcha de las redes en que participan los promotores sea fundamental para redistribuir socialmente tanto la carga, como la responsabilidad (o el prestigio). Los vínculos (o redes) institucionales no sólo les han permitido, a estos actores, escalar posiciones políticas al interior del mismo sistema, sino también lograr cierto “prestigio social” en sus comunidades. Lo que se traduce en recursos concretos. Como promotores (o intermediarios) culturales pueden lograr cierto financiamiento, publicidad en los periódicos y en los medios de comunicación —como el sistema michoacano de radio y televisión, la radiodifusora del INI—, además de aparatos de sonido, luces y vehículos, premios o trofeos para los concursos musicales y deportivos, propaganda impresa para las fiestas locales, etc.

A pesar de que conforman, dentro de los purhépechas, una especie de “sector oficial” no dejan de mantener estrechos vínculos con sus comunidades de origen. Algunos han llegado a ocupar cargos religiosos y políticos importantes en sus comunidades. Y son precisamente las redes de parentesco, de amistad y compadrazgo las que les permiten a nivel local y regional conjuntar otro tipo de recursos, más propiamente étnicos, que también contribuyen a darle vistosidad a las fiestas. Como cargueros, o promotores de la fiesta del ANP echan mano en su comunidad de estas

5. Entre los promotores más activos de esta celebración están, entre otros, I. Rojas, fundador del Centro de Estudios Purhépechas en la UMSNH, originario de Cherán, ingeniero de profesión y doctor en física, encargado de la cultura a nivel estatal y promotor original de la celebración del primer Año Nuevo en Tzintzuntzan, en 1983; su esposa, R. Próspero, maestra de música y cantante de ‘*pirekuas*’ miembro de una importante familia michoacana de músicos e intelectuales, los Próspero de Tingambato; algunos sacerdotes de la región como el padre Huacuz, originario de Santa Fe y párroco en Tzintzuntzan cuando se celebró el primer Año Nuevo Purhépecha, hoy es párroco en Santa Fe; el sacerdote A. García, también antropólogo; entre los promotores originales estuvo A. Argueta, director en ese tiempo de la Unidad Regional de Culturas Populares, promotor de la cultura purhépecha; miembros de la Asociación de Profesionistas Bilingües de Michoacán (parte de la Asociación Nacional de Promotores Indígenas Bilingües A.C.), algunos de ellos trabajadores de la Dirección de Educación Indígena de la SEP, otros de Culturas Populares, también de la SEP; y miembros de familias prominentes entre los purhépechas, como los Próspero de Tingambato y los Dimas de Santa Fe.

relaciones (familiares y de compadrazgo) para atender y dar de comer a los visitantes, limpiar y adornar los sitios donde se realizará la fiesta; a través de sus relaciones de amistad y parentesco ritual involucran a grupos de músicos, danzantes y amenizadores de otras comunidades para que participen en la fiesta, o simplemente para que asistan como invitados. Algunos de estos personajes son tan conocidos en la región por el trabajo que desempeñan (como locutores de la radio indigenista o alfabetizadores del INEA) que no les resulta difícil invitar y “comprometer” a grupos y autoridades locales a participar en la fiesta que ellos organizan. Por lo mismo durante la celebración este grupo es el que lleva la voz, toman el micrófono y conducen la celebración, saben como comportarse durante esta particular fiesta, para muchos aún desconocida, que no es religiosa pero si tiene un contenido simbólico; aconsejan a los cargueros neófitos como debe ser la organización, (qué va primero y qué va después) y sobre todo explican a la multitud una y otra vez el significado de los símbolos que se festejan, lo que también para muchos es desconocido. En cierta medida, la participación de grupos de músicos y danzantes, y el involucramiento de sus comunidades que estos individuos logran implican un reconocimiento de su autoridad (a través de su capacidad de convocatoria) y del poder que han logrado mediante estos mecanismos étnicos de prestigio.

#### LA CONSTRUCCIÓN ÉTNICA DEL DISCURSO OFICIAL

Si bien, el modelo explícito es tomado de los festivales o concursos patrocinados por el mismo estado, aparece confundido con la forma étnica (purhépecha) de celebración de las fiestas; es decir, de manera notable aparecen una serie de elementos culturales que los purhépechas consideran propios. Por lo mismo, aún cuando hace algunos años este festival era visto por algunos purhépechas como algo ajeno o “impuesto” ya que no encajaba ni en la tradición ni en el calendario ritual, luego de 10 años de celebrarse la fiesta ha llegado a tener un peso y un prestigio propio. Incluso entre los más renuentes, ahora la consideran una de las manifestaciones centrales de la identidad del grupo por lo que debe ser conservada. La propuesta original de los promotores de recrear una

especie de culto ajeno a la religión católica (“la religión de los conquistadores y destructores de la cultura de los antepasados”) al parecer se está convirtiendo en una realidad. Lo que hay que señalar es que dicha celebración no resulta totalmente extraña al resto de la gente, existen elementos que son muy comunes en otras celebraciones tradicionales, por ejemplo, el sistema de cargos o la actitud de ceremonialidad que adoptan los cargueros, incluso el culto a las piedras del que existen antecedentes tanto en la época prehispánica como colonial.

A lo largo de toda la celebración son los promotores y alguna gente de la comunidad anfitriona, los más entusiastas, los que se apoyan mutuamente “para que todo salga bien”. Para lo cual no se duda de echar mano de las divinidades. En 1990 antes de iniciar la fiesta en Santa Fe se dijo una misa en purhépecha. En 1992, en Ichupio se pensaba que el mal temporal que había predominado echaría a perder la fiesta; sin embargo, ese día “curiosamente” no llovió, se decía que uno de los sacerdotes de la región y de los principales entusiastas de la fiesta, había enterrado en el cerro, durante la mañana, un pequeño ídolo para que no lloviera ese día, y efectivamente no llovió sino hasta el día siguiente. Este tipo de acciones han contribuido a que la festividad se vaya arraigando y por consiguiente a que se diluyan las fronteras entre lo “simbólico intencional” de los promotores y lo “simbólico objetivado” del resto de la gente. Durante todo el festival, el resto de la gente participa sólo como espectador. Como se puede notar, durante la celebración no se hace una clara distinción entre los elementos del ritual purhépecha prehispánico, de los inculcados por los cristianos y de los nuevos que se han inventado recientemente. Existen ciertas danzas como las interpretadas por niños, o las representaciones del “corpus” donde las mujeres danzantes arrojan objetos como dulces, panes o fruta al público, que causan un gran regocijo y es cuando la participación del público se hace más activa. Empero, la mayor parte del tiempo las mujeres indígenas permanecen en su tradicional posición sentadas en el suelo observando la presentación de los grupos artísticos, mientras los hombres de pie se juntan en grupitos con otros hombres con quienes comentan de la fiesta, o hacen bromas. Comportamiento bastante común que se repite en otro tipo de concentraciones como las asambleas u otras festividades.

Al igual que las fiestas religiosas tradicionales, la fiesta del Año Nuevo purhépecha sigue un patrón de cargos rotativo, pero en lugar de circular entre los distintos barrios de una comunidad pasa de subregión a subregión y de comunidad a comunidad. La norma es que cada año la fiesta se celebre en un lugar distinto y en una subregión distinta (el lago de Pátzcuaro, La Meseta, la Cañada de los Once Pueblos y la Ciénega de Zacapu). De esta manera se asegura que la fiesta se vaya conociendo y difundiendo en las distintas comunidades purhépechas, a la vez que se “compromete” a quien ya organizó la fiesta a que asista a las siguientes.

Los organizadores anteriores están en deuda con quienes asisten a su fiesta, por consiguiente están obligados a pagar la visita. A diferencia de las otras fiestas en ésta no hay mercado, ni juegos mecánicos ni tampoco los visitantes llevan productos para intercambiar; los únicos que realizan una acción económica significativa son los mismos encargados y sus familiares quienes se ocupan de preparar la comida, de comprar los cohetes y en algunas ocasiones de pagar la banda de música que ameniza la celebración. Aún cuando, (como sucede en las fiestas tradicionales) los encargados sean algunos individuos y sus familias, se dice que es tal o cual comunidad la encargada de realizar la fiesta. El cargo se pide por comunidad y no a nivel individual. Los individuos que asisten a la celebración para pedir el cargo, deben tener “carta abierta” (o autorización) de su comunidad o deben ser los “representantes” de una comunidad. Es decir, deben de tener algún respaldo o apoyo social y moral para la realización del festival. (Hasta hace poco tiempo estos individuos estaban ligados a la estructura institucional.)

El objeto que hasta ahora ha simbolizado el cargo, es “la piedra”. Se trata de un verdadero monolito, en forma hexagonal, de aproximadamente 20 kg. de peso y de 40 cm de alto por 20 cms<sup>2</sup> de base. Esta piedra fue elaborada exprofesamente para esta fiesta, se dice “este año la piedra se fue para tal o cual lugar”, es decir, se llevaron la piedra y por consiguiente el cargo para alguna comunidad. En una cara de la piedra se han ido grabando los símbolos de las comunidades donde se ha realizado la fiesta, hasta ahora lleva 10. Durante el festival la piedra es el objeto que ocupa el lugar central. Quienes reciben el cargo están obligados a bailar, al final de la fiesta con la piedra. En 1990, durante la fiesta celebrada en Santa Fe, la

piedra fue llevada en andas como cualquier otra imagen religiosa, profusamente adornada con flores, acompañada de la música y de los principales, entre otros el cura local, el jefe de tenencia del período anterior, un anciano principal y los demás cargueros; precedida de dos columnas de *guananchas*, mujeres jóvenes purhépechas con bateas llenas de pétalos de flor. En esa ocasión la procesión siguió la ruta tradicional de las procesiones religiosas que reproduce una jerarquía: Salió de la capilla del hospital, en el centro de la comunidad, hacia el barrio de San Juan, luego al barrio de San Pedro, de ahí al barrio de San Sebastian y finalmente al barrio de Santo Tomás, pasando frente a la capilla de cada barrio, para concluir en la plaza principal, donde sería colocada en una mesa junto al templo.<sup>6</sup> En otras ocasiones esta procesión sólo se realiza alrededor de la plaza principal o, en comunidades más pequeñas, de la cancha de basquet-bol que funciona como el centro de la comunidad. El símbolo constituye una metáfora de la sociedad purhépecha contemporánea, por una parte pretende representar la solidez y unidad del pueblo puerhépecha, pero al registrar el símbolo de cada comunidad representa también la diversidad de identidades locales, donde también existen fuertes contradicciones y conflictos.

La recuperación y reivindicación de ciertos objetos simbólicos como los títulos virreinales, las piedras o los textos han servido para hacer más tangible las demandas del grupo. En este caso la fuente de inspiración para la recreación de algunos de estos símbolos ha sido indudablemente el texto de *La Relación de Michoacán*, donde de manera un tanto vaga, se hace referencia a símbolos como las piedras, o la fecha en que se celebraba el nuevo año. Ahí se dice que los dioses de los antiguos purhépechas estaban representados en grandes piedras, y que mediante las piedras reconocieron los lugares que les correspondían según sus divinidades, además de que con las piedras se señalaba límites y lugares reservados para la caza destinada a ser ofrenda de los dioses (De Alcalá 1980). Este conjunto de referencias se concretizan en la propuesta de que

6. Sobre la organización del espacio comunal en Santa Fe de la Laguna, así como para el contexto sociopolítico en que se da esta festividad, véase Zárate 1991b.



sea una piedra el objeto que represente el cargo. No es casual que se haya establecido una fecha fija para la celebración de la fiesta, el primero de febrero de cada año, ya que en el texto de *La Relación de Michoacán*, hay una referencia cercana a esta fecha, pero no existe la parte del texto que se ocupaba de ceremonias y las creencias de los purhépechas. Como tampoco es casual, que la primera celebración se haya realizado en el centro arqueológico de Tzintzuntzan, lugar considerado como el centro simbólico de la cultura purhé, frente a Pátzcuaro centro ceremonial colonial recreado por Vasco de Quiroga y que ha funcionado durante varios siglos como el punto de referencia de los purhépecha pero también como el símbolo de la dominación colonial. La idea de estos intelectuales es tomar como base algunas referencias borrosas (que posiblemente ya estuvieran extinguidas) para legitimar la creación de nuevos símbolos que hicieran referencia no al pasado colonial sino al glorioso pasado prehispánico, donde el grupo *Uacuzecha-Eneani-Tzacapu Ireti* del que los purhépechas se dicen descendientes era el dominante y quienes mantenían el control del poder político central. La reivindicación del nombre purhépecha sobre el de Tarascos, supuestamente impuesto por los hispanos, es parte de este proceso (“ya no queremos que nos llamen tarascos, nosotros somos purhépechas”).

A este símbolo de la purhépecheidad se le han ido añadiendo otros: la bandera de la nación purhépecha, una punta de lanza de obsidiana blanca, que dicen los que saben es la representación del dios mítico de los purhépechas, *Curicaveri*, propiedad de una familia de Uruapan que año con año está presente en la fiesta; y, un pez de cantera, que representa la región del lago. Al igual que con los otros símbolos, nos parece, existe cierta diferencia entre lo que se pretende que signifiquen y lo que están significando para el resto de los participantes. Se supone que se trata de símbolos que deben de servir como referencia para toda la etnia, con los cuales se deben de identificar los individuos; esto todavía no sucede así, sólo unos cuantos, los intelectuales indígenas, saben que se pretende que signifiquen esos símbolos, de ahí que celebración tras celebración deban explicar a la multitud que es lo que se pretende con esos símbolos y que significa cada uno de ellos, (sobre una posible interpretación de estos símbolos véase apéndice).

Lo importante es el hecho mismo de que aparezcan asociados a un ceremonial realizado por individuos con cierta autoridad y que representen un estatus particular, el que otorga ser organizador de esta fiesta. Al igual que la piedra han pasado a ser objetos simbólicos en disputa. En la actualidad existen disputas no sólo por quién se lleva el cargo (la piedra), sino por los colores de la bandera y el símbolo que lleva grabado en el centro, si es legítimo que una familia sea la “propietaria” de la punta de obsidiana, o si debería pasar a ser patrimonio de los purhépechas; además cuáles deberían ser los contenidos del festival, dado que éste tiende a la “folklorización” de las manifestaciones culturales.

En la última celebración realizada en la comunidad de Ichupio del municipio de Tzintzuntzan, se presentó también una pequeña maqueta de un posible monumento al Año Nuevo Purhépecha; ahí se explicó que este monumento, de realizarse, debería ubicarse en un punto de la orilla norte del lago, de tal manera que con la sombra que reflejase señalaría fechas importantes del calendario ritual y agrícola de los purhépechas. La propuesta fue realizada por J. L. Soto, actual director del Museo de Arte Contemporáneo de Michoacán, y autor de innumerables obras desde pinturas de caballete reproducidas en posters, hasta murales, que nutren la iconografía purhépecha contemporánea.

La fiesta se termina hacia la media noche con la entrega del cargo, la encendida del Fuego Nuevo y un baile generalizado entre todos los invitados, quienes hacen el compromiso de volverse a ver al siguiente año. La entrega del cargo a los nuevos cargueros, al igual que en las fiestas tradicionales, es uno de los momentos sentimentales culminantes. Horas antes se realiza una reunión especial de los principales “*petámütis*” o representantes de comunidad, (así se les llama por micrófono) para decidir que comunidad de las solicitantes se lleva el cargo (la piedra) para el siguiente año. Este grupo que incluye a los promotores de la fiesta y a las autoridades comunales presentes, evalúan las propuestas y deciden a quien otorgarán el cargo; es entonces cuando aparecen las pugnas entre los distintos grupos ya que siempre hay varias solicitudes que se ligan a las diferentes facciones.

En 1990 la disputa era entre el grupo de los etnolingüistas, quienes estaban creando la academia michoacana de la lengua y pretendían

cambiar el alfabeto purhépecha en uso, y el grupo purhépecha de la Universidad Michoacana, quienes hicieron el alfabeto en uso de la lengua purhépecha y quienes controlan importantes instancias culturales oficiales, la cabeza de este grupo es actualmente el encargado de la cultura en el estado, además de que son quienes controlan la página purhépecha en el principal diario del estado (*La Voz de Michoacán*). En esa ocasión como estaban en Santa Fe y el grupo de los etnolingüistas era el mayoritario, decidieron entregar el cargo a otro etnolingüista de la comunidad de Cheranástico, en la meseta purhépecha. Ahora bien muchos de estos etnolingüistas se han identificado como individuos y como grupo con la corriente política cardenista del PRD, mientras que al otro grupo se le identifica con el gobierno y por consiguiente con el PRI.

En 1992 volvió a aparecer esta pugna, pero ahora no entre etnolingüistas y el grupo de la universidad, sino entre una nueva organización política, el FICIM (Frente Independiente de Comunidades Indígenas de Michoacán) y el grupo de promotores que ha estado más tiempo ligado a la festividad y al que se le califica de oficialista. El FICIM está conformado principalmente por jóvenes profesionistas indígenas (historiadores, etnolingüistas, promotores rurales) y por algunos representantes comunales simpatizantes del cardenismo. Esta organización, que data apenas de finales del año de 1991 se define como independiente y aboga por la construcción de la nación purhépecha; la mayor parte de sus miembros participan en organizaciones y en proyectos autónomos de desarrollo en sus comunidades. En la reunión de 1992 había 5 peticiones para llevarse el cargo, tres eran respaldadas por el FICIM y las otras dos por el otro grupo. Luego de una áspera discusión se decidió por mayoría conceder el cargo a la comunidad de Cocucho en la meseta, propuesta que era avalada por el grupo más oficial. Los del FICIM muy molestos comentaban que les habían fallado varios representantes de comunidades que deberían haber apoyado sus propuestas, terminaron su intervención sentenciando: “Pero esto importa menos que el trabajo que ya se está haciendo en las comunidades; al final se verá quien está del lado de quien, quien está realmente con las comunidades trabajando codo con codo”.<sup>7</sup>

7. Entrevista con Mateo Pérez en la comunidad de Ichupio en febrero de 1992.

No es casual que a esta fiesta acuda una gran cantidad de visitantes, en gran medida la fiesta está hecha para transmitir cierto mensaje al exterior, y los organizadores se encargan de invitar mediante la prensa y la radio al público en general para que asistan. Lo que nos interesa destacar es que los visitantes acuden con dos actitudes, por un lado, están quienes asisten sólo a observar, comer y divertirse; por otro lado, están quienes acuden a participar activamente a sentirse parte de ese cuerpo (comunidad) que se recrea en el espacio ritual; aquí la gama va desde algunos empleados de las instituciones indigenistas hasta ciertos grupos e individuos que tienden más bien al esoterismo, familias de mestizos urbanos que se han convertido en concheros y reivindican la “Nueva Mexicaneidad”, individuos que practican el vegetarianismo y la herbolaria (o medicina tradicional), otros que se dicen adoradores de los astros, algunos llegan a tener una activa participación en la fiesta y presentan danzas o rituales particulares, para el desconcierto de la mayor parte del público.

Para la entrega del cargo, se llama de nuevo a todos los principales “*petámutis*” pero nombrándolos y anteponiéndoles el “nana” si es mujer y el “tata” si es hombre, así van subiendo todos a la tarima y unidos simbólicamente los principales de las distintas regiones, comunidades y tendencias políticas (de la nación purhépecha) presentes en la fiesta, hacen entrega del cargo al representante de la comunidad que realizará la fiesta el próximo año. Es entonces cuando aparecen las manifestaciones más emotivas de la fiesta, el llanto y las palabras entrecortadas de quienes se deshacen de la piedra y la alegría que deriva en llanto de los que reciben la piedra, quienes también con palabras entrecortadas agradecen que se les haya concedido el cargo y se comprometen a realizar una buena fiesta el próximo año; entonces deben iniciar el baile con la piedra. Lo que contrasta con la seriedad y ceremonialidad que mantienen los principales y organizadores durante el transcurso de la festividad. En esos momentos o un poco después, casi a la media noche se enciende el fuego nuevo y se inicia el baile generalizado. Entonces los invitados empiezan a despedirse y a partir a sus comunidades.

LA APROPIACIÓN ÉTNICA DEL DISCURSO POLÍTICO

Lo que se nota en los últimos años es un creciente proceso de apropiación de la festividad misma y de sus símbolos por otros sectores de la población purhépecha. Durante la celebración en Santa Fe en 1990, además de la cuidadosa organización que lograron los cargueros, la participación ceremoniosa de gran parte de la población (las *guananchas* que desfilaron con sus vestidos de fiesta, y bateas tradicionales, el cura local y el anciano de los antiguos principales, los semaneros encargados del cuidado del hospital) rebasó las expectativas que se tenían y lo que se había hecho en otros lugares. Dos años después mucha gente todavía se acordaba de lo bien organizada que había estado la fiesta de Santa Fe. Para la fiesta de 1992, el encargado principal fue el jefe de tenencia de Ichupio, junto con algunos maestros purhépechas; se comentaba que días antes este anciano había acudido a la comunidad de Santa Fe para que algunos de los promotores de la fiesta le dijeran qué era lo que tenía que hacer y cómo organizar el festival y a su comunidad. Antes de que terminara la fiesta estos mismos promotores lo felicitaron porque todo le había salido muy bien. También en esta última celebración había cerca de 10 representantes de comunidad entre jefes de tenencia y comisariados comunales además de algunos individuos que iban “representando” a su comunidad, lo que, casi nunca se logra, ni aún en las reuniones políticas, se decía “aquí hay más representantes de comunidades que con Salinas” (quien en los días anteriores había realizado una gira de trabajo por la región purhépecha). Además entre los solicitantes del cargo estaban varios representantes de comunidades; de hecho a quien se le entregó el cargo fue al jefe de tenencia de Cocucho y no a un profesionista, aunque acompañándolo estaban varios maestros.

El discurso etnicista de los profesionistas indígenas no es rígido, muestra una gran capacidad para integrar elementos ajenos sin que se pierda su carácter étnico. Al respecto basta observar el discurso del FICIM, que es uno de los últimos intentos de una larga serie por lograr una organización política independiente. A diferencia de otras organiza-

ciones que le han antecedido ésta actúa en varios frentes: el jurídico-legal, el productivo y el cultural-ideológico. Su aparición tienen que ver con las reformas al artículo 27 constitucional, lo que consideran una amenaza para la identidad del grupo y a las cuales se han opuesto abiertamente, inclusive han elaborado ya “contradecretos” sobre la posible privatización de las tierras comunales y que pretenden se lleguen a aplicar en toda la nación purhépecha. Días antes de la visita del Presidente de la República a la región purhépecha y de la celebración del ANP iniciaron una campaña en toda el área de “pintas” bilingües (desde Zamora hasta Morelia, Pátzcuaro y Uruapan) leyendas tales como “si con la palabra indio nos dominaron con la palabra indio nos liberaremos ‘*Juchari Uinapekua*’”, “Salinas entiende las tierras comunales ni se rentan ni se venden” y otras relativas a la modificación del art. 27 y a la celebración de los “500 años” del encuentro de los dos mundos. Durante la fiesta de 1992, este grupo llevó en gran medida la voz principal, algunos de sus miembros fueron los encargados de explicar el significado de la bandera, el significado de la fiesta del Año Nuevo y de los “500 años”. Para ellos está claro que esta festividad tiene objetivos políticos, de ahí que consideren imprescindible participar activamente, con propuestas en este tipo de eventos; dado que la lucha por los símbolos es también una lucha política, “esto que estamos haciendo no lo había hecho ninguna organización, nuestra propuesta de que se nos reconozca como una nación purhépecha, va más allá de los planteamientos de todas las organizaciones anteriores, pero esto que nosotros pensamos también lo deben de pensar todos los purhépechas, de ahí que además del trabajo que realizamos en las comunidades, para nosotros sea muy importante participar en estos eventos que son manifestaciones de nuestra identidad”.<sup>8</sup> Así lo muestra uno de los escritos leídos durante la celebración:

8. Entrevista con Cresencio Méndez, en la comunidad de Ichupio, febrero de 1992.

FRENTE INDEPENDIENTE DE COMUNIDADES INDÍGENAS DE  
MICHOCÁN FICIM.

SAN JUAN CARAPAN, 26 de enero de 1992.

SRES. PROMOTORES DEL AÑO NUEVO PURHÉPECHA  
P R E S E N T E S.

Muy estimados hermanos:

Reunidos en la asamblea ordinario del FICIM en la comunidad que arriba se indica, hemos analizado la importancia y trascendencia de la celebración del Año Nuevo Purhépecha, llegando a los siguientes consensos:

- 1.- Que el evento es parte del fortalecimiento de nuestra identidad.
- 2.- Que es necesario mantener esta celebración cada vez con mayor participación y apropiación de las comunidades purhépechas.
- 3.- Que el pueblo purhépecha debe seguir reservándose el derecho de organizar el evento en cuestión, respetando los principios históricos y sociales de la nación purhépecha, rechazando todas las formas de intromisión oficialista de instituciones y personas que pretendan utilizar esta celebración con fines políticos o folklóricos.
- 4.- Que el Año Nuevo Purhépecha no sea utilizado como un espacio para aprobar o modificar o enmendar, organización social, símbolos, proyectos etc., del pueblo purhépecha sin una amplia participación y consenso de las comunidades.
- 5.- Que las peticiones de cargueros del Año Nuevo sean consensadas en el ámbito regional en forma democrática.
- 6.- Que el FICIM en adelante, apoye toda manifestación que vaya en favor de los pueblos indios.

Por lo anterior proponemos:

- 1.- Que se evite toda participación oficial para evitar una posterior manipulación de los purhépechas en el marco de los 500 años de lucha y resistencia india.

2.- Que mientras no haya un congreso convocado por las mismas comunidades, se evite cualquier modificación a nuestro alfabeto y bandera purhépecha.

3.- Que se afine el reglamento o ley (verbal o escrita), en relación a la elección y selección de nuevos cargueros y sedes a la vez, que se difundan estos acuerdos en toda la nación purhépecha. En este sentido, la asamblea del FICIM avala a las comunidades de Tarecuato, Pamatácuaro o Acachuén, para que sean tomadas en cuenta como nuevos cargueros para el año de 1993.

FRATERNALMENTE  
F.I.C.I.M.  
JUCHARI UINAPIKUA

Este texto puede tener varias vetas de interpretación, lo que nos interesa destacar es por un lado el uso de ciertos términos como ‘hermanos’, ‘los principios históricos y sociales de la nación purhépecha’ que hacen referencia a una identidad supra comunal y grupal, a la cual se acude para legitimar el discurso político independiente, no comprometido con el Estado. Por eso el discurso mismo se dirige contra quienes ellos consideran los manipuladores quienes persiguen intereses propios, cubiertos por ropajes étnicos, y a los cuales se hace referencia mediante frases tales como “formas de intromisión oficialista” o “que se evite la participación oficial para evitar una posterior manipulación”.

Tanto la acción del FICIM como la de los profesionistas promotores del Año Nuevo Purhépecha adquieren significado dentro del contexto de modernización del aparato jurídico del Estado mexicano. Dos aspectos, sin ser determinantes, resultan esenciales para entender tanto los conflictos como el énfasis particular que se hace en ciertas reivindicaciones étnicas. Por un lado, está el cambio en la política indigenista que de integracionista pasó, al menos a nivel declarativo, a participativa, precisamente a finales de la década de los setenta y de manera más nítida durante la década pasada. Y, más recientemente, la propuesta de modificación del artículo cuarto constitucional donde se habla ya del reconocimiento de derechos étnicos y de las formas tradicionales de organización



de los grupos indígenas. La sola posibilidad de que el Estado pudiese reconocer regiones autónomas o derechos étnicos (tal como se mencionaba en el anteproyecto de ley) ha alimentado la idea de reivindicarse como una sola entidad, como una nación.<sup>9</sup>

Hasta ahora, la notable fragmentación en subregiones y comunidades corporadas, cada una con sus propios símbolos de referencia (los santos patronos, las tierras comunales, etc.), se ha traducido en una clara dispersión en términos políticos y en una relativa heterogeneidad cultural. Esta situación real, había limitado la idea misma de reivindicarse como un solo grupo (o como una región étnica autónoma o como una nación); las organizaciones indígenas más importantes que aparecieron a finales de los setenta y durante la década pasada, funcionaron como uniones de comuneros o, más exactamente como federaciones de facciones.<sup>10</sup> Empero, desde hace tiempo, algunos grupos –entre ellos los promotores de esta festividad– han manifestado reclamos porque se reconozca al menos un distrito electoral exclusivo para el área purhépecha. La declaración hecha por algunos profesionales indígenas: “los hablantes [de purhépecha] somos cerca de medio millón, aunque el censo haya marcado sólo 80 mil”<sup>11</sup> tiene la clara intención de legitimar sus demandas de convertirse en una región étnica autónoma, o al menos que se les reconozca un distrito electoral que abarque toda la región purhépecha.

Por otra parte, están las recientes modificaciones al artículo 27 constitucional y sus “efectos” en la región. En particular algunos líderes, asesores e intelectuales de las organizaciones indígenas, han declarado que estas reformas tendrán efectos desestructuradores de la cultura a nivel comunal, dado el enorme peso que el territorio ha tenido como cohesionador de la identidad local. El problema práctico es que al

9. Al respecto véase la Propuesta de Reforma Constitucional que Reconoce Juridicamente a los Pueblos Indígenas de México, elaborada por la Secretaría Técnica de la Comisión de Justicia para los Pueblos Indígenas de México, Agosto de 1989 y consumada en la modificación del Artículo Cuatro constitucional el 28 de enero de 1992.
10. La idea es de Nicholas (1965) y la usamos para ilustrar el caso de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata (Zárate 1987).
11. Declaración de Valente Soto, subdirector de la Academia de la Lengua Puerhépecha, *La Jornada*, 26 de oct. de 1990, p. 37.

reconocerse jurídicamente lo que existe de hecho –la venta, renta y abandono de parcelas– se obstruirá definitivamente el margen legal que les permite reivindicar a la comunidad indígena como comunidad agraria corporada en sus pleitos contra los agentes externos –ganaderos, terratenientes, caciques, etc.– y frente al Estado. De ahí que la posibilidad de constituirse en una entidad inclusiva como una región étnica con cierta autonomía sea vista también como una posibilidad de superar a nivel regional las consecuencias de estas modificaciones a nivel local, mediante reglamentos o “decretos” particulares. No es casual, que ciertos individuos (ligados a organizaciones como la UCEZ o el Consejo Supremo Purhépecha Independiente) quienes hasta hace pocos años veían con desdén las manifestaciones culturales de la purhepechidad (como la fiesta del ANP y la elaboración de otros símbolos), piensen ahora que es necesario “mantener la presencia en estos eventos y luchar por el control de los símbolos étnicos”.<sup>12</sup> El contexto político ha cambiado y también sus formas de lucha. Se trataría, según Adams (1974) de un proceso de inversión de símbolos, entre los mismos actores, lo que tiene que ver aunque no de manera causal, con los cambios en el sistema político mayor.

La importancia del discurso político de los intelectuales purhépechas no radica solamente en que pretende encubrir una posición social, como lo es la de intermediarios políticos, sino en su capacidad para crear y recrear un universo de símbolos que efectivamente pueda hacer coincidir intereses políticos divergentes. Su discurso no es del todo ajeno para el resto de los purhépechas, porque ellos mismos no son ajenos a sus comunidades, de hecho algunos de ellos han llegado a cumplir de manera más eficiente las antiguas funciones de las autoridades tradicionales. Encargados de salvaguardar los bienes comunales, de proteger a la comunidad y de mantener el orden moral interno (Zantwijt 1974). No pocos de ellos han sido jefes de tenencia, representantes de su comunidad

12. Hasta hace unos años, algunos de los profesionistas más radicales, consideraban que este tipo de manifestaciones alejaban a los comuneros indígenas de lo que debería ser su principal preocupación: la lucha por la tierra y los recursos naturales de las comunidades. En la actualidad la fiesta se ha convertido en un punto de confluencia de algunos de ellos (ciertamente no de todos, el líder de la UCEZ no asiste a esas celebraciones).

y cargueros, muchos son reconocidos como maestros, como “tatas”, como “los que saben”. El apropiarse de la voz y hablar a nombre del grupo no resulta un comportamiento negativo, para los mismos purhépechas si va acompañado de ciertas actitudes y maneras de hacer las cosas que efectivamente tienen que ver con una matriz étnica, en torno a la cual se recrea el ritual étnico. Lo mismo da para el discurso oficial como para el discurso autodenominado independiente, en realidad se trata de dos vertientes cuyos discursos en torno a la identidad étnica son bastante similares, aunque sus intereses políticos sean distintos. Las disputas en torno a los símbolos, así como la participación cada vez más importante de amplios sectores de la sociedad purhépecha, nos muestra, la efectividad de la puesta en escena de un discurso étnico que actualiza y concilia en la práctica los modelos culturales tradicionales con las nuevas propuestas de organización política.

## APÉNDICE

La bandera tal vez constituya el caso más simple en cuanto a la correlación entre el significante y lo que se pretende signifique. La bandera está dividida en cuatro colores, que según sus autores simbolizan las cuatro subregiones purhépechas, verde para la sierra, azul claro para el Lago, morado para la ciénega de Zacapu y amarillo para la cañada de los once pueblos; en el caso de los dos primeros es más o menos clara su relación con el medio ambiente natural (el azul del lago, el verde del bosque), en el caso de los otros dos no está muy clara su relación con el medio. Los cuatro colores significan las diferencias entre las comunidades purhépechas que ocupan una u otra subregión geográfica. En el centro un gran círculo de fuego con una punta de flecha que representa al dios del fuego; encima una mano empuñada, que pretende significar la unidad y la fuerza de los purhépechas en lucha. “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”, nos comentó un joven ingeniero purhépecha, activo promotor de la cultura local. El símbolo del centro, tiene su origen en los años tempranos del movimiento étnico y está muy relacionado con otro símbolo de aquellos

años, la expresión: “*Juchari Uinapikua*” (que significa “nuestra fuerza”) y que era el grito de batalla de los comuneros de Santa Fe a finales de los años setenta. La mano empuñada como tal, 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; en un contexto político, se ha convertido en eso precisamente, un símbolo de confrontación que hace referencia a la predisposición de quienes lo portan, al uso de la fuerza física, es decir, de llegar al límite en la confrontación contra sus adversarios. Hasta ahora más que constituir una bandera ha servido como un estandarte, que hace referencia a un grupo de interés en particular. De hecho existe una disputa por los colores y los símbolos que debería llevar la bandera. Sin embargo, resulta interesante observar, como este símbolo que generalmente se usa en otros contextos (marchas, mítines, protestas) aparece unido a una manifestación de orden y ceremonialidad, como es la procesión y como en este contexto en particular se le dota a este tipo de símbolos de un carácter sagrado, o se les dota de sacralidad; los símbolos de lucha aquí son también de comunión.

El pez de cantera, según quienes lo añadieron a los elementos simbólicos, es la representación de la región del lago. Para los purhépechas el pescado es más que un animal, es uno de los alimentos esenciales en su dieta, hasta la fecha su comercialización en la región, continúa siendo una actividad exclusiva de los purhépechas. Para los purhépechas históricos, el pescado era la principal fuente de proteínas animales, y junto con el maíz, constituía el alimento principal. El control de este recurso fue esencial en la conformación del estado tarasco, era uno de los pocos productos cuyos excedente se utilizaba para intercambiar por productos provenientes de otras regiones. Los *chichimeca-uanacace* antecesores de los tarascos prehispánicos se dividieron y dispersaron a partir de la interpretación de un agujero en el que unas mujeres se convierten en serpientes, “culebras”, luego de que sus dioses les ocultaron el pescado de la laguna, por haberlos ofendido, por lo que tienen que comerse una

“culebra” como si fuera pescado; lo que trae como efecto que ellas mismas se conviertan en serpientes, para finalmente echando espuma por la boca hundirse en el lago, para luego salir a la tierra y perderse (De Alcalá 1982: 31-34). El pescado constituye un símbolo que ha representado la posibilidad de sobrevivencia del grupo. Aún en la actualidad son las mujeres purhépechas las principales comerciantes de este producto en la región.

En este contexto, tal vez el símbolo más complejo sea precisamente la punta de flecha, porque entre lo que pretende significar y lo que puede significar la pura imagen puede haber un gran abismo. Se dice que esa piedra es la representación de *Curicaveri* el antiguo dios de los purhépechas. Es común que se hable de “tata *Juriata*” para referirse al sol y “nana *Cutzi*” para referirse a la luna, sin embargo, el nombre de *Curicaveri*, nunca se menciona, lo que no significa que el concepto de un dios creador de todo lo creado, inclusive del sol y la luna, no exista; por el contrario esta idea está presente a través del sincretismo de la tradición purhépecha con la católica, y se le nombra “Diosito” o “tata Dios” que no significa ni “tata Jesús” o “tata Jesucristo”, ni “tata *Juriata*” y que en algunas ocasiones también se le nombra “tata *K’heri*” o “el abuelo”, es decir, padre del padre o padre del creador. Este orden jerárquico se encontraba reproducido en la organización del Estado purhépecha y, en cierta medida en la organización de la familia purhépecha tradicional. Como una imagen que se difunde a través de los medios especializados de la cultura contemporánea, como los museos, la escuela, los libros de texto, la punta de flecha hace referencia a un instrumento que servía fundamentalmente para cazar animales y matar en las guerras; para los purhépechas prehispánicos este instrumento fue fundamental y seguramente fue lo que les permitió establecer su superioridad militar que luego se convertiría en política y cultural sobre los pueblos sedentarios y agricultores que habitaban en esta región, como tal es un símbolo de poder. Al respecto, hay en *La Relación de Michoacán* varios pasajes en que los “isleños” reconocen la superioridad tecnológica de las flechas que portaban los Chichimecas. Como una imagen en el contexto de la fiesta, lo más significativo es su perfección, que se manifiesta en su

simetría y en su blancura, aquí los símbolos prehispánicos se confunden con los de la cristiandad, lo blanco y lo perfecto tiene que ver con la pureza y con lo sagrado, con el Espíritu Santo y con Dios. Cargada con extremo respeto por el anciano “principal” de la comunidad precedida por dos columnas de “*guananchas*” con pétalos de flor, la imagen es dotada de una clara significación de sacralidad. La misma sacralidad con que es rodeada toda la celebración y la purhepecheidad misma. Tal vez para la mayor parte de la gente no sea la imagen de *Curicaveri* pero en este caso poco importa, importa que en última instancia pueda llegar a ser percibida como un símbolo de lo divino y del poder.