

La memoria colectiva en las comunidades indígenas, una estrategia para la construcción de identidad

María de Lourdes Vargas Garduño*
Carlos Pérez y Zavala**

RESUMEN

La identidad es un concepto problemático, pero necesario para las ciencias sociales. Para lograr un acercamiento a dicho concepto se plantea una propuesta con base en la *différance* derridiana. Se proponen algunas características de la identidad étnica, para manejar el concepto de manera dinámica, en continua reconstrucción. La memoria colectiva constituye un factor determinante para la construcción de identidad, puesto que es con base en la reproducción de tradiciones y costumbres como se va fortaleciendo el sentido de pertenencia, la cohesión del grupo. En el presente artículo se ponen a consideración algunas reflexiones teóricas sobre la memoria y sus vínculos con la identidad, desde el caso de una comunidad ubicada en la Meseta P'urhépecha, en Michoacán.

PALABRAS CLAVE: memoria colectiva, olvido social, identidad étnica, p'urhépecha.

ABSTRACT

Collective memory in indigenous communities, a strategy to build identity. Identity is a problematic concept, but necessary for social sciences. We set up a proposal based on Derridean *différance* to achieve an approach to this concept. We suggest some features of ethnic identity, a constantly rebuild concept, to handle it on a dynamic way. Collective memory is a determinant factor for identity construction, since it is based on the reproduction of traditions and customs as is strengthening the sense of belonging and group attachment. In this article we will consider some theoretical reflections on memory and its links to identity by using the case of a community located in Meseta P'urepecha, Michoacan.

KEY WORDS: collective memory, social neglect, ethnic identity, P'urhepecha.

* Candidata al Doctorado en Ciencias Sociales, Área de Psicología Social de Grupos e Instituciones.

** Profesor-investigador en el Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco.

INTRODUCCIÓN

Mucho se ha hablado acerca de la identidad de las comunidades indígenas, y las intenciones también han sido variadas. En este texto se hace una reflexión acerca de cómo es que la memoria colectiva –fortalecida mediante la participación de niños y jóvenes en las fiestas comunitarias– constituye un factor fundamental para la construcción y reconstrucción de la identidad étnica, entendida ésta como un proceso dinámico con características peculiares.

SOBRE LA IDENTIDAD INDÍGENA

Para las comunidades indígenas, los esfuerzos por conservar la memoria colectiva resultan esenciales, puesto que en la medida en que los miembros de un grupo son capaces de identificarse con él y confundir su pasado con el del grupo mismo –señala Halbwachs (1950)–, tal colectividad tendrá mayor cohesión interna; en otras palabras, refuerzan su identidad.

La identidad es un concepto problemático, que ha sido objeto de múltiples polémicas en el ámbito de las ciencias sociales, al grado que aún no ha terminado de resolverse, y tal vez nunca se resuelva; no obstante, para efectos prácticos, es necesario tomar postura al respecto, ya que constituye un referente teórico útil para reflexionar sobre el tema. No se pueden dejar de reconocer algunas tensiones que se dan en el medio académico respecto de dicho concepto, a saber: esencialismo-nominalismo, identidad para sí-identidad para otros, identidad individual-identidad colectiva, e identidad basada en el pasado-identidad fundada en el futuro, por citar algunos de los más relevantes puntos de debate. La postura que se asume en este texto se apoya en la propuesta derridiana de la “*différance*”, que, aunque su autor nunca la define, por considerarla un “no concepto” (Derrida, 1968), nos permite lograr algunos acercamientos. La “*différance*” significa a la vez *lo diferido* y *lo diferente*, por tanto, busca “pasajes” entre oposiciones, plantea algo diferente, algo que permita “prolongar” (diferir) el sentido de un concepto extremo, hasta “tocar” el otro extremo. Así pues, desde esta óptica, estaremos hablando de un concepto dinámico de “identidad”, que tiene algo de esencialista, pero también de nominalista; que se construye desde

un sentido de sí mismo, así como desde la relación con los otros; que a la vez que está arraigada en un pasado, se guía por un futuro desde el pensamiento de lo que se quiere ser.

Por tanto, de manera similar al concepto general de “identidad”, las identidades étnicas 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 nos proporcione referentes teóricos para el análisis del campo de trabajo. Así, el referente teórico que emplearemos para comprender la identidad de los grupos étnicos mexicanos y en particular, de los p’urhépecha, contiene los siguientes elementos:

- *Constructo social*. No es una esencia “nacional” heredada, sino que se construye a partir de su fuerte sentido de territorialización, su lealtad a una tradición basada en un pasado ancestral, donde importa mucho la religión, ciertas creencias y valores que reconocen como propios, y en muchas ocasiones el sentido de pertenencia se refuerza por el uso de una lengua común (Bartolomé, 2004).
- *Dinamismo*. La identidad étnica no es estática, cambia continuamente; se construye y actualiza constantemente, aunque no suelen darse cambios radicales de modo tal que se pierda por completo el sentido identitario colectivo (Pérez, 2005).
- *Lazo social afectivo*. En la construcción de identidades étnicas, resultan fundamentales los lazos sociales basados en 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 que se comparten (lengua, historia, religión, indumentaria, alimentos, modismos del habla regional...), se manifiestan como vínculos entre individuos, que los reúnen en colectividades a partir de sus contenidos emotivos, que se traducen en lealtad y pertenencia (Bartolomé, 2004).
- *Autorreconocimiento*. Quienes comparten una identidad étnica, se *autorreconocen* como parte de un grupo determinado, por lo que con frecuencia, marcan fronteras culturales.
- *Reconocimiento por parte de los otros*. Aunque es importante el autorreconocimiento, también importa el que “los otros” los reconozcan como diferentes, ya que el reconocimiento de los otros implica

aspectos relacionados con el poder, la legitimidad y la autonomía (Pérez, 2005).

Los elementos anteriores pueden apreciarse en las palabras de un padre de familia profesional de Arantepacua, quien, al preguntarle sobre la identidad p'urhépecha, contesta:

Un p'urhépecha es el que se siente p'urhépecha. Yo les explico a mis hijos que ser p'urhépecha es como pasó en una película de chicanos [...] no me acuerdo como se llama [...] los chicanos no aceptan en su grupo a un muchachito que es hijo de una mexicana y un gringo, y le dicen que él no es chicano. Entonces él les dice que habla español, que sí es chicano. Ellos le contestan: "No basta que hables español, ser chicano es una forma de vida" [...] y eso me explica a mí lo que es ser p'urhépecha [CQJ].

En este texto se aprecia, sobre todo, el autorreconocimiento; tanto al decir que un p'urhépecha es "el que se siente p'urhépecha", como en el ejemplo que pone, puesto que para este padre de familia, sentirse p'urhépecha es una forma de vida, es un modo de vivir que va más allá de la lengua. Asimismo, en el ejemplo que pone se aprecia el lazo social, ya que habla de que el grupo presenta una cohesión sumamente fuerte, porque los une el afecto, al compartir esa "forma de vida".

LA TRANSMISIÓN DE TRADICIONES Y VALORES, ESTRATEGIAS PARA REFORZAR LA MEMORIA COLECTIVA

No es prioritariamente la historia, mucho menos la oficial que se maneja en México, la que servirá de referente principal para reforzar ese sentido de pertenencia, ya que esa historia institucionalizada, escrita por el grupo hegemónico y que suele tener pretensiones universalizadoras, con frecuencia no es reconocida por los grupos minoritarios como los que habitan la comunidad p'urhépecha de Arantepacua. Más que reconocerse como grupo étnico por referencia al pasado remoto de los p'urhépecha prehispánicos (de quienes tienen noticia por sus clases de historia), se sienten parte de este grupo indígena por compartir la memoria de los abuelos, por reproducir las prácticas de los bisabuelos y tatarabuelos que

los padres transmiten a las nuevas generaciones. Así, la “historia nacional”, vinculada al Estado-nación, con frecuencia se queda en un aprendizaje escolar que no tiene nada que ver con su vida cotidiana; mientras que los relatos de los ancianos, la participación en las tradiciones y la práctica de las costumbres en la vida cotidiana, tienen más sentido para ellos en tanto que los hace “ser p’urhépecha”. Así, la respuesta más frecuente entre los niños y los jóvenes, acerca de si son p’urhépecha y por qué lo son, es:

Porque nací aquí, y mis abuelos y mis padres son p’urhépechas [JC], 19 años].

Porque toda mi familia es p’urhépecha [JQL, 10 años].

Porque vivo en un pueblo que es p’urhépecha [PHM, 12 años].

En la actualidad, como dice Hartog (2006), se ha reivindicado el “derecho a la memoria” para todos, de esas memorias reprimidas y negadas, en contra de la actitud homogeneizadora que han llevado a muchos de los grupos indígenas incluso a perder su lengua, fomentando el olvido mediante la prohibición de su uso. He aquí un relato que así lo refiere:

Sevina también es una comunidad indígena ubicada en la meseta p’urhépecha y perteneciente al municipio de Nahuatzen. En esta comunidad a pesar de ser indígena, ya no se habla la lengua materna [...] La gente relata que hace como tres décadas hubo un director que no entendía la lengua, por ello prohibió el uso de la lengua, argumentando que era mejor para los niños que se familiarizaran con el español, pues a futuro lo iban a ocupar más [...] Esta prohibición se vio acompañada de castigos de cualquier tipo para quien desobedeciera la norma [Profra. D., en Méndez y Vargas, 2006].

Esta profesora reflexiona en la importancia que tiene la gente que se encuentra en el poder para imponer su punto de vista frente a la cultura; con frecuencia logra el olvido, y con ello, una pérdida de adscripción al grupo, como dice Halbwachs (1950:15): “si se llega a olvidar un recuerdo o no pudiésemos dar cuenta de él, es que ya se dejó de ser parte de ese grupo”. No obstante, dado que las políticas gubernamentales actuales tienden a respetar más ese “derecho a la memoria” (aunque no lo llamen de ese modo); ha habido ya un

movimiento de rescate de esa “memoria perdida”, por lo menos en lo que se refiere a la lengua, y se está trabajando en programas “de rescate” de la lengua, y –aunque en menor medida– de la cultura indígena.

Como se mencionó antes, la construcción de la identidad cultural en los grupos étnicos es un proceso dinámico que implica una continua recreación, y es en las actividades rituales, como las fiestas, donde se fortalece la memoria colectiva y, por ende, 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 étnica, que al irse transmitiendo de padres a hijos, garantiza la pervivencia de la cultura.

A continuación presento relatos que describen algunas de sus fiestas tradicionales:

Una de las principales tradiciones de este lugar (Arantepacua) es el intercambio o *patsperakua* [...] Este intercambio se realiza el primer viernes de cuaresma [...] La *patsperakua* se inicia por la mañana, cuando el padrino va a casa del ahijado o viceversa. Los principales regalos que los padrinos obsequian son: fruta, pasteles y en muchas ocasiones, comida. Cuando el intercambio termina, algunas personas se van a comer al campo con las familias, en donde disfrutan los sabrosos platillos de Semana Santa, tales como: pescado bagre, sopa de arroz, frijoles, torreznos de arroz, nopales y capirotada. Al terminar, cada uno regresa a su casa [...] No sólo es una fiesta y ya, sino que con ella se inculcan y fomentan valores en los niños como el respeto, además, favorece las buenas relaciones entre los miembros de la comunidad [Profra. B.A., en Méndez y Vargas, 2006].

Como puede apreciarse en los últimos renglones, la profesora tiene claro que no se trata sólo de repetir costumbres por seguir una tradición en sí; sino que ha reflexionado acerca del sentido que tiene esta fiesta y lo hace notar. Además, aunque aquí sólo se describen algunos datos generales sobre la fiesta, tanto esta profesora como otros de sus compañeros docentes utilizan las vivencias de los niños durante esos momentos, como apoyo para impartir sus clases, ya sea poniéndolos a escribir sobre lo que hicieron o inventando actividades educativas a partir de ahí. Revisemos ahora la fiesta principal de la comunidad.

El 8 de septiembre es el día que se conmemora, según la tradición católica, el Nacimiento o la Natividad de la Virgen María, que es celebrado por varias comunidades indígenas, tanto p'urhépecha como de otros grupos. En la comunidad suelen llamarle “fiesta de la Virgen de la Natividad”. En Arantepacua, la celebración inicia desde dos días antes: el 6 por la noche se lleva a cabo el festival cultural y se realizan competencias deportivas; el 7 se recibe a las bandas y continúan las competencias deportivas, y el 8 –que es el “mero día” de la fiesta– se lleva a cabo la Misa y se festeja en familia con la comida tradicional: el churipo con corundas.¹ Además, ese día todos suelen estrenar ropa, especialmente las mujeres, quienes casi siempre visten el “rollo”² tradicional. Las comisiones para el castillo, las bandas, las velas, la alimentación de los músicos, etcétera, se organizan con dos meses de anticipación. Un profesor expresa así su experiencia de la fiesta:

Desde luego, esta fiesta se prepara con otras actividades, y la manera en que nos organizamos es por medio de comisiones que se forman con dos meses de anticipación [...] El grupo que integra la comisión de profesionistas organizan el evento cultural más grande de la comunidad, en donde los miembros de ésta participan en la presentación de danzas, *p'irekuas* (canciones), cuentos, poesía en lengua p'urhépecha, etcétera. Esta actividad tiene lugar el día 6 [...] El 8 de septiembre en la madrugada se hace una procesión con las bandas hasta la iglesia del pueblo, en donde se cantan las mañanitas a la Virgen María Natividad. El recorrido inicia en la iglesia y cubre las principales calles de la comunidad, para terminar en la iglesia nuevamente, donde el párroco celebra la misa correspondiente. En el transcurso del día van llegando los visitantes, ya que con anterioridad han sido invitados para disfrutar la comida tradicional (churipo y corundas) de los pueblos p'urhépecha [...] Para nosotros, como comunidad indígena, estas actividades son de vital importancia, ya que con este tipo de eventos intentamos rescatar y

¹ El churipo es un tipo de caldo de res con verduras, guisado con chile. Las corundas son parecidas a los tamales, pero se envuelven en hojas de maíz (no del elote o la mazorca, como los tamales, sino de la planta) y no se les rellena. Algunas familias, en este día agregan a la masa de las corundas zanahoria y chile poblano picados.

² El “rollo” es su vestido típico que consta de una nahua blanca, sobre la cual va otra nahua plisada hecha de tela de color, encima un delantal bordado, generalmente en punto de cruz, con camisa igualmente bordada y un saco encima de la camisa; esta indumentaria va acompañada del rebozo.

conservar nuestras tradiciones y costumbres, sobre todo nuestra lengua, que considero como un elemento esencial de nuestra identidad étnica [Profr. E.G., en Méndez, Vargas, 2006].

Nuevamente encontramos la reflexión final del profesor que nos da a entender por qué le resulta importante la participación en ésta, su Fiesta Patronal. La referencia que hace el profesor a la organización previa de las comisiones, da pie para comentar el sentido comunitario: toda la gente colabora de algún modo, incluso, como hay varios profesionales, han organizado también su grupo; el cual, consciente de que percibe un ingreso mayor al de quienes se dedican a la agricultura o a la artesanía, realizan aportaciones mayores para la fiesta, además de poner sus saberes al servicio de la comunidad. Otro valor relevante es su actitud hospitalaria con los visitantes: todas las familias se preparan para recibir visitas; se reúnen los hermanos para comprar la carne y preparar suficiente "churipo" y "corundas", lo cual nos habla del valor de la colaboración y la generosidad para compartir lo que tienen.

Otra de las fiestas importantes, es la celebración del 2 de noviembre (Día de los fieles difuntos), llamada por las personas mayores de la comunidad como "Día de ánimas". Para los habitantes de Arantepacua, como para los de muchas otras comunidades, es un día importante, puesto que "ese día están las puertas del cielo abiertas", lo 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; ya que, como dicen en la comunidad, "en la casa en la que no se ponen, está pues triste o (el muerto) piensa, pues ya no se acuerdan de mí. [...] Esto se hace en todas las casas" (RG).³ Aunque lo fundamental son las flores, queda a la creatividad de cada familia el adorno de la puerta; un elemento de interculturalidad es que se combinan las flores (nube, cempalxóchitl) con globos, en el caso de difuntos niños o jóvenes.

Los rituales cambian de acuerdo con la edad y el género del difunto. Cuando durante el año muere un señor, la familia prepara

³ Con estas iniciales identificaré a una de las personas informantes.

“nacatamales” rellenos generalmente de “atápakua” de queso, para las personas que van a visitarlos y a dejarles sus ofrendas. Cuando muere una mujer o un hombre joven, entonces se prepara atole y se compra un pan especial sin levadura. 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 llegará a visitar a sus familiares, 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; el Día de Ánimas van a visitar a todos aquellos que perdieron algún familiar durante el año para rezarles. Empiezan desde temprano, alrededor de las ocho de la mañana, y terminan hasta que recorren todas las casas que tuvieron difunto. Al llegar a la casa “las personas que rezan”, la familia hace oración con ellos y al terminar les dan lo que se ha juntado 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– que se encienden al día siguiente en el panteón, 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 nos compartió:

No va a venir él porque, porque allá se quedó. Es como cuando (alguien [...] se organizara) de venir aquí, y ella o alguien se queda a cuidar la casa, así mi tío se quedó este año porque sus familiares no le prepararon nacatamales, no le hicieron cosas así por cuestión pues [...] este 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, que cuando así sucede, que cuando se quedan esperando, cuando [...] este [...] 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.

Al día siguiente, desde las cinco de la mañana se llevan al panteón las flores y las ofrendas de fruta o de comida que le gustaba 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 quemá incienso a manera de homenaje a la persona que falleció.

La Misa se lleva a cabo alrededor de las nueve de la mañana en el panteón. Cerca de las 12 del día se realiza la procesión encabezada por las personas encargadas de los rezos, y seguida por un familiar de cada difunto reciente (los de ese año), quien lleva una corona mortuoria (casi siempre de papel). 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 ahora deben ser entregadas en las casas de los rezanderos, a manera de compensación por sus servicios.

La fiesta de la Navidad se prepara casi un año antes y es motivo de diversas actividades comunitarias relevantes en Arantepacua, del mismo modo que se realiza en casi toda la Meseta P'urhépecha. Consta de varias etapas: la entrega del Niño Dios a los Cargueros de ese año, 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 a Navidad hasta la entrega del Niño Dios en la iglesia el 28 de diciembre. A continuación, desglosamos cada etapa.

El 6 de enero se entrega el Niño Dios a los cargueros, quienes lo tendrán en su casa hasta el 28 de diciembre, en que lo entregan de nuevo a la parroquia. En ocasiones, hay dos cargueros durante el año: uno se festeja el 24 de diciembre y otro el 1 de enero. También sucede que, en ocasiones, no hay cargueros, en ese caso se hace la adoración del Niño en la parroquia, sin pastorela. Cualquiera puede ser carguero, lo solicita con anticipación. El Carguero nombra a los *kenhis*, 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 hasta el 28 de diciembre, en que el Carguero termina sus funciones.

Entre las actividades donde se aprecia de manera más clara la colaboración comunitaria;⁴ destaca la “traída” y la “levantada” del “palo del farol”. Se llevan a cabo a 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 día, 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 siguen arrastrando 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

⁴ Esto es significativo dado que poco a poco se ha ido perdiendo en Arantepacua el espíritu comunitario que ha caracterizado a los pueblos indígenas.

con alfileres o “seguritos”. Durante esta actividad se oyen pocas expresiones en español, 90% de lo que se habla es en p’urhépecha. En lo que se hace el reparto de obsequios la gente se sienta a lo largo del camino, o en el campo; algunos señores andan con su morral 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 escucha 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 cuatro de la tarde, la banda deja de tocar y la gente empieza a irse a su casa, ya bastante ebria.

El 13 de diciembre, alrededor de las tres de la tarde, suenan las campanas de la iglesia para convocar a los hombres de la comunidad a ayudar a levantar los palos del farol,⁵ para colocar la “estrella de Belén”. El procedimiento implicó un gran esfuerzo de colaboración y coordinación, en el que se olvidan rencillas y 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

⁵ Este año hubo cuatro palos del farol, ya que uno fue el que la comunidad trajo, y los otros tres fueron obsequiados por algunas familias.

varios lugares estratégicos de cada poste se han amarrado cuerdas también para que lo señores puedan jalarlo. En seguida, se clavan unas ramas de pino, para adornar la punta, y luego se clavan unas tablas en diagonal, como formando un “4”; ahí se amarran piñatas, pantalones, camisas y delantales bordados. Hay dos expertos en dirigir el proceso, quienes 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” (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 para 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 con cadenas, para evitar que se caigan. Mientras está realizándose esta maniobra, las señoras (esposa del Carguero, familiares, esposas de los *kenhis*, y amistades) hacen oración para que todo salga bien. La esposa del Carguero lleva al Niño Dios en sus brazos y lo eleva y reza el padre nuestro cada vez que parece que se les va a caer el tronco. Uno de los *kenhi* nos 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 ensebado. Y los que hicieron esas prendas, son los que trajeron los palos [...] del cerro [...] una familia [...] Las estrellas se ponen en la noche [TJ].

Durante los días siguientes (en esta ocasión, fueron 16, 17 y 18 de diciembre) se prepara el escenario para el “coloquio”, 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 [T].

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 24 de diciembre por la noche, se lleva a cabo el “coloquio”. Aunque desde el 13 de diciembre se repartieron los guiones, y previamente se habían elegido los actores, el ensayo de la representación, se inició desde el 18. Lo dirige 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 mismos actores); pero escucha con respeto. Es una obra en 5 actos, que comienza con la intervención de los diablos, quienes son vencidos por el Arcángel San Miguel y sus ayudantes. Relata la anunciación, la visita de María a su prima Isabel, el nacimiento de Cristo, la visita de los pastores, la de los magos, y termina con la intervención de 5 parejas de rancheros que le dirigen cantos al Niño Dios.

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 anotando, 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 anotando [RG].

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 que son llamados *kurhati*; además de los *ta nimakua* (señores disfrazados

de abuelito). Uno de los *kurhati* debe disfrazarse de *mari* (mujer), llevando puesta la vestimenta tradicional de la mujer. La función de éstos es tratar de que los personas encargadas de representar la pastorela se equivoquen, haciendo diferentes movimientos corporales o mímicas para que se rían las personas que acompañan a observar estas celebraciones invitando a bailar algún *kenhi* (Jiménez, 1999). Todo termina el 28 de diciembre, cuando el Carguero finaliza sus funciones: 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.

El ritual de las bodas es también bastante complejo. Por lo regular, los muchachos se roban a la novia, aunque las costumbres han cambiado. Antes se acostumbraba a llevarse a las niñas por la fuerza, y luego las llevaban a depositar a una casa, generalmente la casa de una de las tías del novio. Al día siguiente o a los dos días, los papás del novio iban al perdón a la casa de la novia. Desde que su hija no llega a dormir, los papás de la novia dejaban abierta la puerta, en señal de que están dispuestos a dar el perdón. Después de que dan el perdón, se hace una pequeña fiesta y cenan. A los dos meses se hace la presentación en la iglesia, van a misa y hacen otra fiesta, parecida a la boda; los parientes del novio llevan pan y todo tipo de fruta. Se acuerda la fecha de la boda a más tardar para un año después, más o menos. Mientras se llega la fecha de la “boda grande”, la muchacha regresa a la casa donde está depositada, después de la presentación. Un día antes de la boda, la recogen y la llevan a casa de sus padres, para arreglarla; de ahí sale para ir a la iglesia. Dos o tres días antes de la boda, las tías iban a invitar a la boda a toda la gente a la que le dieron pan. Al ir a invitar, repartían pan, un plátano y dos naranjas. Y hasta que se casaban, la novia se iba a vivir a casa del novio. Ahora, en cambio, se roban a la novia, previo acuerdo entre la pareja, y luego, sucede como relata la señora M:

Ahora ya no, ahora ya [...] aquí se roban a la novia y ya la llevan ya directo a la casa [...] ya no las depositan como antes. Y allí ya se casan a los cuatro, a los 5 o a los 3, o al año [...] ya después de que pues tienen [...] hijos [...] y antes eso [...] eso pues [...] era un pecado muy grande para los papás del novio. Si es que tenían ya hijos, esos ya no se casaban [...] ya no podían hacer fiesta [...] ellos ya se casaban en la noche [...] ya para que pues la gente no se enterara de que ya [...] pues ya [...]

Antes, este, pues así [...] (las bodas) se hacían en casas particulares. Ahora no, ahora cierran calles para hacer el festejo. Y antes, nomás iban los invitados, y los que no invitaban, aunque tuvieran muchas ganas [...] pues no iban. Y ya nomás pues, ponían [...] ponían unos arcones así con palos, y en lugar de láminas se ponían ramas de pino, y ya [...] este [...] enterraban unas estacas y así con tablas y esa era la mesa [...] y así pues [...] así [...] algo pues, bonito, adornaban con papeles, y todo [...] y ahora ya no; ahora ya cierran calles y así pues, fiestas en grande [...] ya casi todo el pueblo se va a una boda.

En estos cambios, se aprecia ya una influencia del consumismo, puesto que “hay que quedar bien” y si alguien gastó tanto, los demás también tienen que demostrar que pueden gastar al mismo nivel. Los padrinos de velación son los más importantes. Ellos, junto con sus parientes, le amueblan la casa a los novios; pero no siempre fue así, como dice la señora M:

Pues [...] para hacer una boda sí se gasta mucho [...] y más aquí [...] porque [...] una banda de esas buenas, unos 20 mil pesos [...] más el becerro que matan [...] así pues [...] pero sí se gasta [...] Y antes no, antes lo que regalaban [...] los parientes, los padrinos de velación, lo que regalaban era un comalito, una olla, una cazuela [...] allá los más cercanos, ya unas tinas de esas (señala unas tinas grandes de aluminio). Ahora ya no, ahora aquí ya pues les regalan todo [...] todo, pues ya nomás pues, ya para pues [...] ellos ya nomás se compran la casa y ya [...] porque pues ya les amueblan ahí todo [...] Antes hacían panes, pero en forma de muñecos, y ahora ya dan bolillo. Y también para cuando usted da un regalo, ya le dan este [...] pan [...] Los parientes de la novia, le dan al novio, pero así cosas [...] pues así sencillitas, que zarapes o cómo se llaman, gabanes, este [...] que colchas [...] Y los parientes del novio le dan a la novia, le dan rebozos. Los que dan muchos regalos son los parientes de los padrinos de velación. Ellos sí se lucen, porque si aquél va a regalar [...] y por qué me voy a quedar yo [...].

Al día siguiente de la boda, los primos del novio van “al atole” que preparan las primas de la novia. Ellas llevan el atole a la casa del novio, y ahí los reciben con bastante vino y cerveza.

CONCLUSIÓN

Este acercamiento a la forma de vida de esta comunidad, nos permite comprender un poco cómo los procesos de memoria colectiva y de olvido contribuyen a reforzar o a perder el vínculo y el sentido de pertenencia. Llama la atención el hecho de que, a pesar de que en todo el pueblo (en las casas, la escuela y la calle) se escucha a toda la gente hablar en p'urhépecha, el número de niños y jóvenes que están dejando de usar su lengua en la vida cotidiana ha ido en aumento; aunque lo entienden y sus familiares mayores les hablan en su lengua, ellos contestan en español. No podemos reducir la cultura a la lengua, sin embargo, hay que recordar que desempeña un papel fundamental en esos procesos de memoria-olvido, principalmente por la cosmovisión que encierra. Asimismo, el uso del vestuario tradicional también empieza a perderse, incluso en las fiestas, y los padres poco motivan a las niñas a seguirlo usando, ya que les resulta más cómodo el pantalón y a las mamás les cuesta menos trabajo lavararlo.

Todo esto plantea algunos interrogantes que siguen abiertos a la discusión y al análisis: ¿será suficiente la participación en las fiestas y tradiciones de la comunidad, para reforzar la memoria colectiva, en un entorno que empuja cada vez más a los jóvenes a adaptarse a un mundo homogeneizante?, ¿cuál es el sentido que tiene para los pueblos indígenas la defensa de la memoria colectiva?, ¿qué consecuencias tendrá el olvido social de las tradiciones y la lengua, en función de su identidad?, ¿cómo incorporar a la memoria colectiva las ventajas de la modernidad sin perder los valores propios de su cultura?

He aquí un arduo camino por recorrer, en el proceso de revisión del manejo de la memoria colectiva y del olvido social en la relación entre "nosotros" y los "otros", como dice Todorov (1991), en el intento por encontrar o crear vías para establecer relaciones más justas entre los grupos hegemónicos y grupos minoritarios, como los indígenas; puesto que, al parecer, en realidad nos encontramos, como dice Agamben (2001:60), en una situación en la que "todos los pueblos son bandas y 'coquilles' (como los gitanos); y todas las lenguas son jergas y argot".

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-textos, Valencia.
- Bartolomé, M.A. (2004), *Gente de costumbre y gente de razón*, Siglo XXI Editores, México.
- Derrida, J. (1968/1998), "La différence", en *Márgenes de la filosofía*, documento en línea [<http://www.jacquesderrida.com.ar/>], recuperado el 3 de julio de 2008.
- Halbwachs, M. (1950), *La Mèmoire Collective*, PUF, París, 1968 [http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.html], consultado el 23 de agosto de 2008.
- Hartog, F. (2006), "Historias universales y regímenes de historicidad", en *Memorias del Coloquio "Los historiadores y la historia para el siglo XXI"*, ENAH, México.
- Méndez y Vargas (coord.) (2006), *Textos sobre la vida en comunidades p'urhépecha*, SEP/Conacyt/UMSNH.
- Pérez, C. (2005), "'El pueblo manda'. Identidad cultural y lucha política en Tepoztlán, Morelos", tesis para obtener el grado de doctor en Antropología, ENAH.
- Todorov, T. (1991), *Nosotros y los otros*, Siglo XXI Editores, México.
- Villoro, L. (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México.