Polonia

Estudios
Latinoamericanos

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos

ISSN 0137-3080

Original title / título original:

*El contexto social de la fiesta étnica de Año Nuevo
Purhépecha - reflexiones teóricas*

Author(s)/ autor(es): *Agata Hummel*

Published originally as/ Publicado originalmente en:
Estudios Latinoamericanos, 25 (2005), pp. 33-49.

DOI: <https://doi.org/10.36447/Estudios2005.v25.art2>

Estudios Latinoamericanos is a journal published by the Polish Society for Latin American Studies (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

The Polish Society for Latin American Studies is scholarly organization established to facilitate research on Latin America and to encourage and promote scientific and cultural cooperation between Poland and Latin America.

Estudios Latinoamericanos, revista publicada por la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos (Polskie Towarzystwo Studiów Latinoamerykanistycznych).

Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos es una asociación científica fundada con el fin de desarrollar investigaciones científicas sobre América Latina y participar en la cooperación científica y cultural entre las sociedades de Polonia y América Latina.

El contexto social de la fiesta étnica de Año Nuevo Purhépecha – reflexiones teóricas

Agata Hummel

En el presente artículo me dedico al análisis de los conceptos teóricos que me han servido para interpretar el fenómeno de la fiesta étnica que celebran los indígenas purhépechas del estado de Michoacán en México – el Año Nuevo Purhépecha¹. Aunque me baso en mi propia investigación, llevada a cabo en dos estancias de campo en el año 2004, no me concentro aquí en presentar una descripción etnográfica del fenómeno estudiado. Quiero analizar el problema desde una perspectiva general y teórica, revisar otra vez algunos conceptos que me han servido para interpretar el fenómeno de esta fiesta².

Creo que para poder hacer antropología o etnografía es imprescindible la investigación de campo como etapa fundamental en la disciplina. Otra cosa de las más importantes en el trabajo etnográfico es expresar la experiencia que el investigador ha ganado durante la convivencia con los actores sociales. Se trata de la

¹ Las reflexiones que presento aquí se basan en el análisis llevado a cabo en mi tesis de maestría titulada: „Fiesta como espacio de negociación de la cultura indígena. La celebración y la organización del Año Nuevo Purhépecha en México”, redactada en el Instituto de Etnología y Antropología Cultural (IEiAK) de la Universidad de Varsovia (UW), Polonia.

² En esa tarea también me voy a basar en dos artículos míos: *Año Nuevo Purhépecha. Dynamika ruchu indiańskiego* (Año Nuevo purhépecha. La dinámica del movimiento indígena), Revista trimestral del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Varsovia, Suplemento 2005, p. 52-60; *Obchody festy Año Nuevo Purhépecha w kontekście rewitalizacji etnicznej* (La celebración de la fiesta de Año Nuevo Purhépecha en el contexto de la revitalización étnica), en la revista *Afryka, Azja, Ameryka Łacińska* – en preparación.

transmisión de esta experiencia de tal forma que aquella sea entendible en su entorno cultural. Para cumplir con la tarea el antropólogo dispone de un sistema de conceptos teóricos. Como antropóloga siempre he tratado de no abusar del lenguaje teórico y he buscado el sentido común en los fenómenos investigados. Sin embargo, considero interesante repasar y aclarar varios conceptos teóricos que he utilizado a propósito del fenómeno estudiado, y revisar el poder explicativo que tienen. No pretendo encerrarme en el discurso de definiciones ni teorías que a menudo más bien confunden que explican. Quiero analizar los conceptos teóricos como herramientas de análisis, modelos que simplifican la realidad pero al mismo tiempo ayudan a entender su complejidad.

1. La fiesta de Año Nuevo Purhépecha

Para empezar es imprescindible esbozar la característica general de la fiesta. Año Nuevo Purhépecha se celebra desde el 1983 en la región purhépecha, en el Estado de Michoacán en México. Los promotores de la fiesta, la mayoría de los cuales pertenecen a la élite indígena, la han pensado como revitalización de una fiesta prehispánica, celebrada en el pasado con la participación de todo el pueblo purhépecha. Su celebración contemporánea tiene como objetivo general unir tanto físicamente como idealmente a todos los pueblos purhépechas en una comunidad étnica. El proceso de la creación de la fiesta y las ideas que han guiado a los promotores son significativos desde el punto de vista teórico, por eso más adelante voy a dedicar más atención al origen de la fiesta.

La celebración tiene lugar cada año el día 1 de febrero y dura hasta después de la medianoche. El día 2 de febrero es el primer día del año purhépecha. Un grupo de cargueros se ocupa de organizar la fiesta. Cada año son personas diferentes, procedentes de diferentes comunidades, de tal modo que la fiesta se mueve de una comunidad a otra. Durante la fiesta los representantes de varias comunidades entregan sus solicitudes para obtener permiso de organizar la fiesta el año siguiente. Los futuros cargueros son elegidos en la asamblea por un consejo formado por los ex-cargueros.

Varios días antes de la fiesta los cargueros organizan conferencias sobre la cultura purhépecha en general y sobre el Año Nuevo Purhépecha en particular. El objetivo de estas conferencias es reflexionar sobre la condición actual de los purhépechas, su identidad, sus costumbres, y también educar a la gente común sobre la situación del pueblo purhépecha desde una perspectiva más global, hablarles de sus derechos como representantes de un grupo étnico, subrayando la impor-

tancia de la preservación de la lengua y de las tradiciones en la lucha por la mayor autonomía étnica, etc. [Hummel 2005b: 68-69].

La celebración tiene un guión que cambia un poco de un año a otro. Cada fiesta adquiere el carácter local de la comunidad anfitriona. Sin embargo, las fases principales permanecen fijas. La fiesta normalmente empieza a mediodía en cuanto todos los invitados de la región purhépecha lleguen al lugar de la celebración. La misa en la lengua purhépecha es el primer evento importante. Antes y después de la misa se suele hacer una procesión en la que los miembros de la élite purhépecha llevan símbolos de la fiesta en particular y de la identidad purhépecha en general. Entre estos símbolos los más importantes son la Piedra piramidal y la bandera purhépecha. La Piedra es el símbolo principal del Año Nuevo Purhépecha y también del cargo de esta fiesta. Al recibir la Piedra los cargueros simbólicamente reciben el cargo. La Piedra fue mandada hacer especialmente para esta fiesta. Probablemente fue recogida de uno de los centros ceremoniales de los purhépechas históricos y labrada para conseguir la forma actual. A través de esta proveniencia se establece la conexión con el pasado glorioso y con la cosmovisión tarasca. La forma piramidal de la piedra también alude a la simbología sagrada mesoamericana. La Piedra tiene aproximadamente 40 cm de altura. En sus paredes hay espacio para grabar símbolos de las comunidades donde fue organizado el Año Nuevo Purhépecha. Son dibujos que representan el oficio o los oficios más típicos de la comunidad. (...) Gracias a esta práctica la Piedra simboliza la diversidad entre las comunidades purhépechas y en el mismo tiempo la unidad de éstas, porque sus representaciones están grabadas en la piedra. Es además una especie de conmemoración de las fiestas pasadas, un archivo [Hummel 2005b: 72].

La bandera del pueblo purhépecha es otro símbolo importante. Vale la pena mencionar que la bandera como forma de expresar la unidad, es un símbolo prestado del discurso nacional. La bandera purhépecha está dividida en cuatro cuadrados de diferentes colores que simbolizan las cuatro subregiones de la región purhépecha. Por un lado, los cuatro colores significan las diferencias de las comunidades que se encuentran en estas subregiones. Pero por otro lado, combinados en una sola imagen de tal manera que se complementan, representan la unidad de la región a pesar de las diferencias internas. En el centro de la bandera se encuentra un círculo de fuego con una punta de flecha en el medio, que simboliza al dios del fuego, el dios principal de los purhépechas antes de la conquista. Encima, hay una mano empuñada que significa la unidad y la fuerza de los purhépechas en la lucha [Hummel 2005b: 47].

Después de la misa y la procesión, empieza la parte de la celebración que tiene carácter de un festival cultural que dura hasta la noche. Vienen grupos de danza,

música, poetas y grupos de niños que presentan elementos de la cultura expresiva purhépecha: danzas, espectáculos, etc. También tienen lugar partidos del juego de pelota purhépecha. Es la parte más larga de la fiesta y la que atrae más público. Terminado el festival a medianoche, llega el momento culminante: el encendido del Fuego Nuevo, un rito que alude al antiguo ritual tarasco. Después del encendido del Fuego Nuevo, los cargueros allí presentes entregan el cargo a quienes representan la comunidad que el consejo había elegido como lugar de celebración el año siguiente.

2. El contexto social de la fiesta

Para seleccionar las herramientas teóricas adecuadas para interpretar el Año Nuevo Purhépecha, ha sido necesario examinar el contexto social en el cual nació la fiesta. Intentaré esbozar aquí a grandes rasgos las condiciones en las que se empezaron a organizar las celebraciones y caracterizar a las personas que asumieron el papel de promoverlas. Fue el contexto socio-político de los finales de los años 1970 y principios de los '80 que ha fomentado este tipo de actividad. Desde los años '70 la conciencia y el activismo indígenas emergieron a nivel mundial como respuesta a la política homogeneizadora de los estados-naciones. Con el desarrollo de los medios de comunicación las demandas indígenas se han vuelto un fenómeno global que se articuló a través de redes internacionales de solidaridad entre pueblos nativos y que obligó a los estados a adoptar medidas de resguardo de derechos relativos a tales pueblos [González Caqueo 2000: 14]. En el caso particular de México en los años '70 hubo cambios importantes en la política indigenista del Estado. Esta política es característica para la mayoría de los estados-naciones latinoamericanos y se basa en una postura paternalista del estado hacia los pueblos indígenas. Desde los años '40, cuando se formalizaron los principios de esta política, los indigenistas aspiraban primero a la incorporación y luego a la integración de los pueblos indígenas al estado nacional. Se trataba de llevar a cabo una aculturación de los indígenas dirigida de tal modo que pudiera cambiar su estatus de la colectividad social atrasada que impediera el desarrollo del país.

Se tendía a definir desde arriba un nuevo papel que deberían jugar los indígenas dentro de las estructuras del estado. La ideología y la práctica del indigenismo inevitablemente conducían al desprecio de la cultura nativa, a la discriminación de sus representantes y, en consecuencia, conscientemente contribuía al proceso de desaparición de algunas formas culturales indígenas. En los años '70, por un lado el Estado aflojó el control central sobre las minorías étnicas lo cual creó una situación favorable para el desarrollo de la élite indígena y su acti-

vismo. Pero por otro lado, el control se volvió más sutil y seguía limitando las iniciativas indígenas y las posibilidades de realizarlas – lo que provocó una reacción indígena en forma de un movimiento de emancipación. El activismo indígena tomó la forma de una lucha política e ideológica.

En este contexto se empezó a celebrar el Año Nuevo Purhépecha. Sus promotores fueron sobre todo los profesionistas indígenas – gente educada – actores que han surgido en gran medida gracias a la política indigenista. Dentro de ésta había un objetivo de crear intermediarios entre la cultura nacional e indígena con el fin de formar actores de aculturación. Se trataba de educar a los indígenas en la cultura nacional para que luego pudieran popularizarla en sus comunidades nativas. Este programa, entre otros resultados imprevistos, ha impulsado la formación de a élite intelectual indígena que en muchos casos, en vez de representar la cultura occidental en el ámbito indígena, asumió el papel de representantes de la cultura indígena frente al Estado.

3. La interpretación del contexto social a través de los conceptos teóricos

3.1. El grupo étnico

Considero adecuado analizar el problema de Año Nuevo Purhépecha en términos de una fiesta étnica, es decir fiesta cuyas funciones tienen que ver con la reafirmación de la etnicidad o, en otras palabras, con el proceso de revitalización étnica. Para desarrollar esa interpretación necesito primero revisar el significado de un grupo étnico. Hasta hace poco dominaba la idea de que los grupos étnicos como forma de organización iban desapareciendo, cediendo el lugar a las naciones [véase por ejemplo Gellner 1991]. Sin embargo, la observación de los procesos sociales contemporáneos revela algo contrario. A pesar del desarrollo de las naciones modernas los grupos étnicos siguen vivos. Además emergen nuevas formas de organización étnica que juegan un papel importante dentro de las sociedades nacionales actuales. La modernidad no es entonces un sinónimo de la extinción de los grupos étnicos sino que ha impulsado el renacimiento de esta forma de organización. ¿Por qué es así? Trataré de explicarlo apoyándome en una de las aproximaciones al concepto de grupo étnico.

No existe una definición unívoca del grupo étnico. Cada autor tiende a subrayar diferentes elementos de lo étnico según las necesidades de su análisis. Sin embargo se puede citar varios elementos que aparecen en muchas definiciones del fenómeno. Entre los más comunes aparecen por ejemplo: 1) la identidad (o identificación) étnica, 2) las características culturales compartidas, 3) ciertas

formas de organización social comunes, 4) la situación de subordinación en relación con el grupo dominante [Pérez Ruiz 2004: 13]. Otras características que también a menudo forman parte de las definiciones del grupo étnico son las siguientes: a) la reproducción biológica del grupo, b) el pasado común o la idea de los antepasados comunes, c) la imagen del territorio compartido.

El grupo étnico es una categoría construida de manera arbitral con el fin de describir la realidad. El concepto fue creado por los científicos, y adoptado por los políticos, líderes sociales, pensadores, etc., a base de la observación de muchos fenómenos parecidos. Tal como ocurre en el caso de cada construcción teórica, un análisis de la realidad más global y la capacidad de percibir algunas regularidades en los fenómenos observados han permitido elaborar una categoría del grupo étnico para que pudiera servir de herramienta analítica. Entendido de esta manera el grupo étnico es una categoría aplicada a un grupo “desde arriba”. Aplicada no por sus miembros sino por los analíticos, después de haberlo examinado desde el punto de vista exterior.

Por otro lado, el fenómeno del grupo étnico no puede ser considerado solamente como una categoría creada por los analíticos. Existen premisas en la realidad estudiada que se pueden examinar y describir, y que dan prueba de que dicha categoría describe esta realidad con una mayor o menor exactitud, y que existen comunidades definidas como grupos étnicos.

Parece que la cantidad de definiciones distintas de grupo étnico se puede explicar justamente por el hecho de que no existen dos grupos idénticos y, a pesar de que en general encajan en el concepto, algunos de sus elementos siempre varían. En mi opinión, es posible definir el grupo étnico sólo hasta cierto punto y más bien a través de algunos elementos característicos que de una definición descriptiva y fija.

Para una buena interpretación de la esencia del fenómeno estudiado considero adecuado concentrarme en la característica número 4 del grupo étnico. Maya Lorena Pérez Ruiz en uno de los artículos habla del grupo étnico de la manera siguiente: “Si atendemos al origen del concepto veremos que lo que le da carácter de etnia a un grupo social no es que posea ciertos caracteres objetivos – de tipo cultural, identitario u organizativo – ni tampoco una cierta forma de relación con el territorio, sino la construcción política y social de las diferencias que lo ha clasificado como ‘otro’: desde la perspectiva del grupo y/o sociedad dominante” [Pérez Ruiz 2004: 16]. No hay que olvidar que los que han construido el concepto teórico del grupo étnico forman parte de esta sociedad dominante de la que habla Pérez Ruiz, lo que vincula este concepto con la política de dominación.

Según esta aproximación el grupo étnico es el dominado. Es una definición por clasificación: “lo específico de lo étnico es lo que corresponde a una forma de cla-

sificación social a partir de la cual se organizan las diferencias entre grupos sociales que establecen relaciones en condiciones asimétricas y en la cual se emplean las diferencias culturales para marcar diferencias, establecer fronteras y explicar y justificar las relaciones asimétricas de dominación. Es, por tanto, una forma de dominación que emplea la diferencia cultural para construir una identidad estigmatizada y negativa que se impone, desde el poder y desde el exterior, sobre poblaciones, grupos e individuos con características raciales, identidades y culturas propias y que han sido caracterizados y clasificados como etnias” [Pérez Ruiz 2004: 16]. Este proceso de establecer la subordinación por un grupo dominante Maya Lorena Pérez Ruiz para el contexto mexicano denomina la etnicización.

3.2. La revitalización étnica

El proceso que se observa actualmente en el caso de muchos grupos que han sido clasificados como étnicos en todo el mundo en general, y en México en particular, consiste en la construcción de la identidad étnica. Las bases de esta identidad coinciden con las características que se han atribuido al grupo étnico modelo, es decir parten también del nivel teórico. La construcción de la etnicidad propia se da con el fin de crear bases de emancipación cultural, social y política de un grupo antes dominado. Es el proceso de revitalización étnica. No se trata aquí de la renovación de las antiguas estructuras de dominación sino del uso de la categoría de etnicidad con el fin de reafirmar la identidad propia en términos positivos – ya no de subordinación sino de emancipación. Esto se da en un contexto social concreto en el cual las minorías sociales empiezan a ser dotadas de derechos especiales que pueden ser la autodeterminación, la autogestión y la autonomía regional o incluso política. Para el movimiento de revitalización étnica, la categoría del grupo étnico deja de ser una herramienta de dominación y empieza a jugar un papel de herramienta de ejecución de los derechos del grupo. En otras palabras, la revitalización étnica es un proceso en el que un grupo étnico pasa de la posición de subordinación por definición, a la posición de un grupo social con plenos derechos. Los representantes de este grupo ya no son sus miembros solamente por adscripción “desde arriba” sino también y sobre todo por la autoadscripción voluntaria, porque se autoidentifican como tales.

Para resumir se puede decir, simplificando un poco, que el grupo clasificado como étnico originalmente funciona dentro de una estructura dominante de otro grupo o colectividad, por ejemplo la nación. A través del funcionamiento de las relaciones entre el grupo dominante y dominado, los miembros de este último

asimilan la categoría con la cual se los ha clasificado. Al internalizar esta categoría los representantes del grupo dominado empiezan a construir su identidad a base de la clasificación vigente de tal modo que la reconstruyen según sus propias aspiraciones. De esta manera la categoría de dominación se convierte en la categoría de emancipación.

En el proceso de revitalización étnica los miembros del grupo construyen nuevas estructuras que permiten reproducir la etnicidad propia. También intentan regular y negociar las relaciones interétnicas de tal modo que no sean definidas solamente por el grupo dominante. En México este proceso es en gran medida político. Se trata sobre todo de las relaciones de poder dentro de las estructuras nacionales. Los grupos hasta ahora subordinados en la creación y reproducción de su propia identidad étnica ven la posibilidad de surgir como sujetos dentro de las relaciones de poder existentes. Algunos autores hablan incluso de la etnicidad política por la que entienden un fenómeno contemporáneo, producto de cambios sociales, y no la forma antigua de la lucha por el poder [Zárate Hernández 2001: 31]. La revitalización étnica en esta aproximación se puede definir en términos de manifestación de competición de grupos diferentes por el estatus dentro del estado nación. El grupo dominante por definición limita la participación de otros grupos en la creación del estado nación. El proceso de la revitalización étnica es entonces una prueba de ganar la palabra en las cuestiones de formación de normas que regulan el funcionamiento del estado, emprendida por el grupo subordinado [González Caqueo 2000: 20-21].

La fiesta de Año Nuevo Purhépecha es una de las manifestaciones de la revitalización étnica en el caso de este grupo indígena. Junto con otras iniciativas esta fiesta sirve para unir al grupo, construir su etnicidad e ir reproduciéndola.

4. Algunos mecanismos de revitalización étnica en el caso de Año Nuevo Purhépecha

4.1. El origen de la fiesta y la función de la historia

Los promotores de la fiesta se inspiraban en los documentos históricos – sobre todo en la “Relación de Michoacán”³ – la fuente principal de la cultura tarasca⁴

³ Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán, Balsas Editores, S.A., México 1977 (1541).

⁴ Los nombres ‘tarasco’ y ‘purhépecha’ uso como sinónimos con preferencia de tarasco si se trata del grupo histórico y purhépecha si hablo de la etnia contemporánea.

prehispánica. “Desafortunadamente, este código es incompleto, puesto que de sus tres partes falta la primera, precisamente la que trataba del aspecto ritual y de la cosmogonía de los purhépecha” [LeClézio 1998: 227] pero “la ‘Relación de Michoacán’, a pesar de estar incompleta, nos provee de abundancia de detalles y nombres que permiten entender la complejidad del mundo festivo de los antiguos purépecha [LeClézio 1998: 239]. En la “Relación” no se encuentra una descripción completa de la fiesta de Año Nuevo Purhépecha. Su carácter contemporáneo es efecto ecléctico de inspiraciones en varias fuentes concernientes a varios grupos indígenas de México que han tenido una fiesta parecida para la cual sí existen documentos históricos. Sin embargo, los actores perciben la creación de Año Nuevo Purhépecha en términos del rescate de la antigua fiesta purhépecha. El hecho de que la gente se basa en fuentes de una manera no muy rigurosa desde el punto de vista científico no significa que la fiesta sea menos auténtica.

Los tarascos tenían muchas fiestas antes de la conquista. ¿Por qué entonces se ha escogido ésta para celebrarla hoy en día? La fiesta contemporánea de Año Nuevo Purhépecha parece ser un conjunto inspirado sobre todo en dos fiestas tarascas prehispánicas: Equata Consquaro y Hanzuansquaro. Jean Me LeClézio describe las dos fiestas con estas palabras: Equata Consquaro es “sin duda el conjunto ceremonial más importante del calendario puré, y afortunadamente el más detallado en la ‘Relación de Michoacán’”. Es resultado de “la conjugación del ritual religioso, de la justicia y del preparativo para la guerra”. Esta fiesta también dio origen a la “Relación de Michoacán” que está basada en el discurso que el sacerdote petámuti, o más bien el primer sabio del pueblo purhépecha, daba delante del pueblo. Dentro de este discurso el petámuti contaba toda la historia de los antepasados, como vinieron a Michoacán, las guerras que tuvieron al servicio de los dioses, etc. [LeClézio 1998: 232]. Era una fiesta durante la cual se recordaba toda la historia gloriosa del pueblo tarasco con el fin de unirlo antes de la guerra. Un objetivo parecido de unión a través del pasado compartido tiene también el Año Nuevo Purhépecha contemporáneo.

El propósito final de la fiesta de Hanzuansquaro también consiste en preparar la guerra pero es diferente de la anterior porque se refiere a los rituales cosmológicos. “La ‘Relación de Michoacán’ provee indicaciones sobre la fecha de la fiesta de Hanzuansquaro, pero si se acepta la idea de que la fiesta era de carácter cosmológico, es probable que fuera una ceremonia que marcaba el fin de un ciclo y el comienzo de uno nuevo. La descripción de la fiesta coincide con una celebración del fuego nuevo que nos hace pensar en el Tup Kaak de los mayas yucatecos (extinción del fuego) durante los últimos días de UnaHab, la

madre del Año, en el calendario maya, o en el Toxiuh Molpilia de los aztecas (nuestros años se atan), tal como la relata el padre Sahún [1975: 261]" [LeClézio 1998: 235]. Los investigadores asocian esta fiesta con el calendario astronómico, sin embargo, "la simple mención de la observación de una estrella no nos deja entender la correspondencia entre Hanzuansquaro y un calendario astronómico de los purépecha. Es posible que se haya tratado de una fiesta secular, recurrente en cada ciclo de cincuenta y dos años, como en el ritual maya y azteca" [LeClézio 1998: 236].

El repaso de las dos fiestas tarascas prehispánicas que hace Jean Me. Le-Clézio, da cuenta de tipo de información de la que disponían los promotores de Año Nuevo Purhépecha. A base de estos datos no era posible construir una fiesta internamente coherente que de una manera exacta reflejara un ritual antiguo. Sin embargo, esta constatación no me lleva a poner en duda ni la autenticidad ni la función contemporánea de Año Nuevo Purhépecha. Al contrario, asumo que la fiesta está basada en la historia porque así la ven y perciben los actores sociales. Para ellos la fiesta tiene una conexión significativa con el pasado, lo que legitima su autenticidad hoy en día. Un repaso de la aproximación antropológica a la historia puede ayudar a entender este fenómeno. Michael Herzfeld analiza de una manera interesante el problema del uso de las visiones del pasado en las situaciones presentes. Dice que, siendo antropólogos, no podemos investigar las maneras de utilizar diferentes visiones del pasado por diferentes grupos de intereses si no estamos preparados para introducir en nuestro análisis la pregunta ¿en qué grado los mismos antropólogos y otros científicos participan en este tipo de procesos? [2004: 91]. Es decir, el autor propone primero una mirada crítica de la propia percepción de la historia y sus consecuencias prácticas. A los antropólogos nos interesan la pluralidad de las historias diferentes, y los mecanismos de su emergencia, y no las cuestiones de su carácter ficticio o verdadero. Nos concentramos en la comprensión de los procesos dentro de los cuales los actores de una sociedad concreta establecen relaciones entre el pasado y el presente [Herzfeld 2004: 91].

Kirsten Hastrup habla de dos maneras de percibir el pasado: la histórica y la mitológica. Son dos formas de narración que tienen en común el hecho de que conectan el pasado con el presente de una forma simbólica. Esas dos formas de representación son cuentos selectivos sobre el pasado. Lo que las distingue no es el grado de concordancia con la verdad sino la convención cultural de la historia escrita por un lado y el mito oral por otro lado. La convención de narración lineal de la historia no tiene primacía en la aspiración a la verdad ante la convención de narración asociativa del mito. Son dos formas de memoria. Y ninguna memoria,

dice Hastrup, conserva el pasado sino que lo acomoda a las condiciones presentes. La memoria mítica se basa en el mecanismo de asociaciones por analogía o a través de metáfora. También enfatiza la analogía entre los hechos pasados y los presentes [Hastrup 1997: 22-24].

En el discurso étnico acerca de la fiesta de Año Nuevo Purhépecha se declara su origen de los tiempos gloriosos de la cultura tarasca lo que establece una continuidad temporal mítica. Esta manera de interpretar la relación entre el pasado y el presente no se somete a las críticas que dicen que carece de autenticidad histórica. La versión indígena de la historia tiene unas características míticas y no siempre sigue el régimen de linealidad pero no es menos autorizada que la versión nacional estrictamente académica. Hastrup argumenta que a la gente que se ha encontrado fuera de la historia oficial – apropiada por el grupo en poder que lo ha definido – le queda rechazar esa historia y buscar su propia versión del pasado en el mito. Esta gente, los indígenas, fueron privados de una memoria basada en la continuidad lineal porque las diferentes etapas de su pasado fueron fracasos interpretados solamente en términos de la historia dominante. Siempre es la parte triunfadora la que escribe la historia. Los indígenas buscan entonces su propia historia en asociaciones alegóricas entre el pasado remoto y el día de hoy [Hastrup 1997: 26]. Esta versión del pasado es alternativa a la oficial y constituye una herramienta de lucha contra la dominación.

Las dos versiones del pasado mencionadas, o dos versiones de la historia, son equivalentes, pueden ser igualmente auténticas. Si se asume esta constatación es posible analizar la función política desempeñada por la versión indígena del pasado que se está tratando de popularizar a través de la celebración de Año Nuevo Purhépecha. Las cuestiones de autenticidad de una versión del pasado dependen en gran medida de las relaciones de poder, lo que el antropólogo también debería considerar. Quien tiene el poder, quien es el dueño del discurso oficial, establece los criterios de autenticidad y falsedad. Entonces hay que definir primero el contexto político en el cual surgen los juicios sobre lo que es falso o auténtico [Herzfeld 2004: 94]. Si se trata de una sociedad donde hay división entre la parte dominante y dominada es casi seguro que hay una visión oficial y vigente de la historia. Sería la visión de la parte dominante de la sociedad en cuestión. Los que dominan, establecen y legitiman su poder a través de la imposición o popularización de esta visión. Por eso, las interpretaciones alternativas de la historia oficial tienen que ver con las reivindicaciones políticas de las partes dominadas de la población, con su aspiración de participar en las estructuras de poder y por consiguiente, la aspiración al derecho de autodeterminación [Hummel 2005b: 23-24].

4.2. El concepto del ritual político

El proceso de revitalización étnica, en el cual se inscribe el Año Nuevo Purhépecha, es un proceso político por lo cual los objetivos de esta fiesta tienen que ver con algún tipo de reivindicación política. Es sin duda un espacio donde se establecen y reafirman relaciones de poder. En esta perspectiva es un ritual político. Robert Traba define el ritual político como un complejo de comportamientos solemnes, formalizados y estandarizados. La función de estos comportamientos es consolidar y transmitir valores considerados importantes y básicos para la construcción de la identidad del grupo social o nacional. Además, sirven para reafirmar el sentido de solidaridad y unidad grupal. La ritualización de acciones se da con la finalidad de transformar los sistemas de conducta y comportamiento en un sistema coherente, que favorece esquemas y modelos elaborados de pensamiento como un canon cultural de la propia identidad del grupo [Traba 2005: 287]. Los rituales políticos aparecen en el contexto en el cual se da un proceso de construcción o reafirmación de la unidad de un grupo social, por ejemplo la etnia. La fiesta de Año Nuevo Purhépecha es un complejo de comportamientos estandarizados y repetidos cíclicamente a través de los cuales se difunde la simbología étnica y por consiguiente se reafirma la etnicidad purhépecha. El hecho de que la celebración convoca a muchos representantes de las comunidades étnicas tiene también una importante función de unir los miembros de la etnia tanto físicamente, en el mero ritual, como idealmente a través del ideario transmitido.

4.3. La tradición nueva

El ritual político en el contexto étnico tiene que ver con la revitalización étnica. En ese sentido es una forma nueva. Pero paradójicamente, como cada ritual, debe ser tradicional, es decir arraigado en las formas festivas antiguas. Año Nuevo Purhépecha es justamente una fusión de formas novedosas y las consideradas antiguas. Por un lado está basado en las asociaciones al pasado y en las formas festivas tradicionales actuales, y por el otro lado es una fiesta nueva, establecida hace 22 años. Este fenómeno se puede describir a través del concepto de la “tradición nueva”. El análisis clásico de las formas de la tradición nueva se encuentra en el libro editado por E. J. Hobsbawm y T. Ranger [1992]. Aunque en dicha publicación prevalece el término “tradición inventada” por razones de precisión lingüística prefiero utilizar el término de “tradición nueva” que en térmi-

nos generales da cuenta de este mismo fenómeno sino visto de una perspectiva más antropológica que histórica – la que es propia a Hobsbawm y Ranger.

La tradición nueva es un conjunto de prácticas sociales, normalmente determinadas por reglas abiertas o tácitamente aceptadas y de la naturaleza ritual o simbólica. Los actores sociales introducen estas prácticas con el fin de inculcar ciertos valores y normas de comportamiento. Este proceso se da a través de la repetición de actos rituales recientemente establecidos en una colectividad dada. La redundancia simbólicamente implica la continuidad de la tradición y por consiguiente, el vínculo con el pasado [Hobsbawm 1992: 1]. De esta manera, en el caso de las prácticas de tradición nueva, el vínculo con el pasado, inscrito en cada tradición, es simbólico y no necesariamente histórico.

Esta definición coincide en gran medida con la del ritual político. Sin embargo, el concepto del ritual político enfatiza la problemática de las relaciones de poder en el fenómeno estudiado y el concepto de la tradición nueva se concentra alrededor de los orígenes de los componentes del ritual. Las formas de la tradición nueva emergen cuando las viejas formas de expresión simbólica pierden su capacidad de transformar la realidad o cuando aparece la necesidad de intervención ritual en un contexto social nuevo.

La tradición nueva alude al pasado porque en el pasado de cada sociedad hay siempre una gran reserva simbólica acumulada. También un lenguaje de prácticas simbólicas y comunicación es siempre disponible en la cultura actual propia. Las formas antiguas de comunidad y de la estructura de la autoridad, y en consecuencia las tradiciones asociadas con estas formas, son adaptadas a las condiciones sociales nuevas y a los propósitos nuevos [Hobsbawm 1992: 4-6]. La función de una tradición nueva consiste en establecer y expresar simbólicamente la cohesión social o de pertenencia al grupo. A través de las nuevas tradiciones se introducen también formas simbólicas que sirven para inculcar nuevas identidades, como banderas u otros emblemas [Hummel 2005b: 22].

4.4. El drama social o performance

El drama social – el término de Victor Turner [1974] – es un concepto todavía más amplio que el ritual político o la tradición nueva y también puede ser utilizado para dar cuenta de la forma festiva que es el Año Nuevo Purhépecha. Turner llama el “drama social” un fenómeno en el cual las experiencias y acciones presentes se complementan con importantes hechos pasados resucitados. Este tipo de reconstrucción del pasado se da a través de la revitalización de una

cosmología olvidada, ritos, danzas y gestos del cuerpo, etc. Las representaciones sociales pueden garantizar a sus participantes el dominio del pasado, independientemente de las opiniones de los observadores externos para los cuales estas formas pueden parecer poco desarrolladas o hasta ficticias [Herzfeld 2004: 95].

El término de drama social enfatiza el aspecto de representatividad y al mismo tiempo creatividad de las formas de la cultura expresiva, es decir música, danzas, comportamiento teatral, etc. y en este sentido se acerca al concepto de performance. El término performance define una situación creativa o quasi-ritual, el establecimiento temporal de un orden social o cultural [Edensor 2004: 95]. Performance es una metáfora que hace posible la descripción de diferentes modos de escenificación y creación que penetran y (re)construyen el sentido de la colectividad. La idea de performance subraya el aspecto dinámico de la identidad que está constantemente en un proceso de constitución. Performance es una reconstrucción continua de la identidad a través de repetición y transmisión de significados [Hummel 2005b: 25]. La problemática de la función del pasado es también importante en esta aproximación. Sin embargo, se pone énfasis en la dinámica contemporánea de la visión del pasado, es decir en formas de creación y adaptación de la visión de la historia que la convierten en una herramienta de construcción o transformación de la realidad del grupo. Uno de los objetivos de tales ceremonias como Año Nuevo Purhépecha consiste en legitimar el esplendor histórico de la etnia, reinterpretarlo en el contexto actual [Edensor 2004: 100]. Por consiguiente, este esplendor histórico representado en la danza u obra contemporánea dentro de la ceremonia, legitima las aspiraciones reivindicativas de la etnia. Si un grupo subordinado tiene una historia gloriosa que vive en sus rituales, tiene el derecho de romper las estructuras de dominación existentes y aspirar a la autodeterminación.

Igual que el concepto de la tradición nueva, el de performance hace posible la transmisión de la identidad nacional o étnica gracias a sus elementos enfáticos y a su construcción célebre con gran fuerza creativa. A pesar de ser un espectáculo, las ceremonias como Año Nuevo Purhépecha inculcan también algunas formas concretas de comportamiento y ciertas posturas. Así los grupos transmiten los idearios y consolidan la memoria en formas de representaciones basadas en la disciplina de desempeño. Este desempeño de actos estilizados y repetibles inscribe la memoria y la identidad en el cuerpo humano [Edensor 2004: 101]. Otra vez es la memoria que inspira y que se reproduce en la celebración. En el performance el hombre internaliza los valores, la historia del grupo y la fe en su persistencia en el futuro. Esta internalización no es irreflexiva y por eso la ceremonia constituye un espacio intersubjetivo de actos de solidaridad [Edensor 2004: 102].

4.4.1. El discurso oficial

Performance enfatiza el nivel de acción. Sin embargo, existe también el nivel del discurso. Estoy consciente de que en la práctica no se puede separar la acción del discurso, sobre todo en las sociedades que no perciben la realidad en términos de dualidad entre lo hecho y lo dicho. Son dos aspectos de la misma realidad y los destaco con fines puramente analíticos. A la teoría de performance hace falta añadir el elemento del discurso. La parte del drama social que son las declaraciones oficiales no es menos importante que la acción creativa. Durante el Año Nuevo Purhépecha el discurso también tiene fuerza constitutiva. Los valores considerados tradicionales y opiniones acerca de las actividades ceremoniales se transmiten tanto a través de las oraciones públicas como durante los diálogos formales, y a menudo ritualizados, entre los participantes de la fiesta.

El discurso está también estrictamente vinculado con las relaciones de poder dentro de la etnia en cuestión, es decir entre varios grupos de intereses. El discurso de etnicidad purhépecha tiene una conotación política en el sentido de que los que lo producen, los que son sus dueños, imponen una cierta manera de interpretar la realidad, la que este discurso también expresa. Los dueños del discurso son sobre todo los promotores de la fiesta, los líderes indígenas. Este discurso tiene una función normativa, es una herramienta para construir reglas sociales y hacer que sean respetadas. En este sentido los líderes tienen el poder de introducir y controlar las normas según las cuales la gente debería interpretar el espacio étnico y relacionarse en este espacio. Estas normas, cuando ya están establecidas, son reafirmadas y perpetuadas a través de las interacciones públicas persuasivas de los participantes de Año Nuevo Purhépecha. Sin embargo, el poder de los dueños del discurso no es usurpador sino concedido por la gente que acepta la autoridad de los profesionistas como guías en el espacio extra local [Hummel 2005b: 111].

Palabras finales

Al presentar varias perspectivas de análisis de la fiesta de Año Nuevo Purhépecha he querido demostrar que no existe una interpretación definitiva de este fenómeno, tal como probablemente ocurre en todos los fenómenos sociales. Dependiendo de la perspectiva que el investigador desea asumir o de los aspectos del tema estudiado que quiere analizar, puede apoyarse en diferentes con-

ceptos teóricos que le ofrece la literatura referente al tema. Algunos de estos conceptos pueden excluirse pero otros pueden complementarse dando cuenta de varias características del mismo fenómeno.

He analizado diferentes funciones que tiene la fiesta de Año Nuevo Purhépecha en la reafirmación de la identidad del grupo étnico estudiado que tiene que ver con el proceso de la revitalización étnica. He subrayado el carácter político de esta fiesta. Esta interpretación parte de la aproximación al concepto del grupo étnico, de la etnicización y de la revitalización étnica, presentada arriba. Lo político supone las relaciones de poder que juegan un papel importante en la fiesta que puede ser analizada como un espacio de lucha por el poder y por las influencias ideológicas. También he destacado el papel del pasado en la legitimación de la celebración de la fiesta y del nuevo modelo revitalizado de la etnia purhépecha en general. He visto que la cuestión del uso de diferentes versiones del pasado, históricas y míticas, constituye un factor importante en la lucha por el poder y autodeterminación. No he notado una contradicción en la fusión de lo tradicional y lo novedoso en la fiesta en cuestión. Más bien he buscado un término que aglutine lo tradicional y lo novedoso – la tradición nueva.

Todos los conceptos teóricos plasmados arriba me han servido para analizar y entender más profundamente el fenómeno de la fiesta del Año Nuevo Purhépecha en el amplio contexto de la revitalización étnica.

BIBLIOGRAFÍA:

- EDENSOR Tim, 2004, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- GELLNER Ernest, 1991, *Narody i nacjonalizm*, PIW, Warszawa.
- GONZÁLEZ CAQUEO Jermy Marta, 2000, *Líderes profesionistas y organizaciones étnicas-sociales. Rastros y rostros de la construcción de la p'urhepecheidad en Paracho*, Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS Jalisco, México.
- HASTRUP Kirsten, 1997, Przedstawianie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii, en: *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa* Nr 1–2, pp. 22–27.
- HERZFELD Michael, 2004, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- HOBBSBAWM Erick, 1992, Introduction: Inventing Traditions, en: Hobsbawm Erick. J. & Ranger Terence. (eds.) *The invention of tradition*, pp. 1–14, Cambridge University Press, Cambridge.
- HUMMEL Agata, 2005a, Año Nuevo Purhépecha. Dynamika ruchu indiańskiego, en: *Ameryka Łacińska*, Año XIII, *Suplemento: Foro Estudiantil Latinoamericano*, Universidad de Varsovia, 26–27 noviembre 2004, pp. 52–60.
- HUMMEL Agata, 2005b, *Fiesta como espacio de negociación de la cultura indígena. La celebración y la organización del Año Nuevo Purhépecha en México*, Tesis de Maestría, Instituto de Etnología y Antropología Cultural, Universidad de Varsovia.

- LECLÉZIO Jean Me., 1998, De la fiesta a la guerra: ceremonias, ritos y fiestas en la 'Relación de Michoacán', en: Pérez Martínez Herón. (ed.) *México en Fiesta*, pp. 227–240, El Colegio de Michoacán, Gobierno del Estado, Zamora, Morelia.
- PÉREZ RUIZ Maya Lorena, 2004, *¿Qué es lo específico de lo étnico? Un ensayo de definición*, en: Estudios Latinoamericanos Núm. 24, pp. 7–37.
- SAHAGÚN fray Bernardino de, 1975, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 3a. Ed., Numeración, anotación y apéndices de Angel María Garibay, México, Editorial Porrúa, S. A.
- TRABA Robert, 2005, *Wschodniopruskość. Tożsamość regionalna i narodowa w kulturze politycznej Niemiec*, PTPN, PAN, Poznań–Warszawa.
- TURNER Victor, 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca.
- ZÁRATE Hernández José Eduardo, 2001, *Los señores de utopía*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, Zamora, México.