

**LA COMUNIDAD PURHÉPECHA COMO CULTURA HÍBRIDA:
REGIONALIZACIONES Y LOCALIZACIONES DE "LO
INDÍGENA" EN MÉXICO**

*Gunther Dietz*¹

En América Latina, la mera persistencia de grupos de población étnicamente diferenciados expresa ya de por sí la continuidad de un dialéctico proceso de imposición y resistencia cuyos orígenes se remontan a los inicios de la expansión europea. A lo largo de los primeros siglos de colonización del continente americano, las estructuras e instituciones sociales autóctonas se ven reducidas hasta el nivel puramente local, a través de su forzada y violenta inclusión en un sistema bipolar de "castas". La lógica de este sistema sólo distingue entre los europeos y los llamados "indios", entre la *república de indios*, de tipo rural, y la *república de españoles*, de carácter urbano. El establecimiento del sistema colonial de castas y los consecuentes desplazamientos forzados de poblaciones enteras convierten a la *comunidad indígena* en punto de referencia y característica generadora de identidad para sus habitantes (Bennholdt-Thomsen 1976).

Marco conceptual

Ante este trasfondo colonial, por lo menos a primera vista, resulta sumamente paradójico el que a finales del siglo XX surjan novedosos movimientos étnico-regionales en diferentes países latinoamericanos que no sólo reivindican el reconocimiento constitucional de la soberanía y/o autonomía de la comunidad indígena; como se ha podido demostrar para el caso de los purhépecha de México (Dietz 1999), estos movimientos incluso en su actual estructura interna "re-inventan" y refuncionalizan elementos e instituciones comunales "consuetudinarias" de origen a menudo colonial. La lucha contemporánea por "reconquistar" los espacios regionales supralocales, hoy controlados por actores externos, y por reapropiarlos como "regiones culturales" indígenas (Seneff 1993) recurre a la comunidad indígena, que, a su vez, ya es el producto de una anterior lucha por el control del territorio considerado como "propio".

Por ello, el presente trabajo –concebido como un estudio de caso– sintetiza los resultados obtenidos por la etnohistoria del área purhépecha contrastándolos continuamente con datos etnográficos recopilados entre los años cuarenta y noventa ², para reconstruir la confluencia de factores exógenos y endógenos que conjuntamente han permitido generar estructuras locales tan estables y flexibles, a la vez, que han sido capaces de ofrecer a sus integrantes un poderoso "horizonte identitario" localista. En vez de distinguir –de forma primordialista– entre rasgos culturales propios *versus* ajenos, indígenas *versus* españoles, el análisis que sigue se basa en el postulado de que después de cinco siglos de imposiciones, resistencias y negociaciones culturales, todo fenómeno étnico-cultural latinoamericano es necesariamente híbrido. La comunidad purhépecha, por tanto, constituye una "cultura híbrida" (García Canclini 1989) generada por el enfrentamiento de estrategias hegemónicas y contrahegemónicas íntimamente interrelacionadas. Tanto el "poder de Estado" primero monárquico-colonial y luego republicano-nacional como la etnicidad contestataria recurren a tres tipos de "estrategias" de creación de identidad (Alonso 1994, Smith 1996):

- La "territorialización" transforma el espacio en territorio a menudo incluso en "territorio sagrado" (Smith 1996), convirtiendo los espacios limítrofes de interacción entre grupos en fronteras nítidas de separación de grupos. El conglomerado de individuos, el *Personenverband*, es "arraigado" como *Territorialverband*, y desde el grupo portador del proyecto nacional se define el centro de la nación y la periferia subnacional.
- La "substancialización" reinterpreta las relaciones sociales de forma biologizante para conferirle a la emergente y aún endeble entidad nacional una apariencia inmutable, cuasi-natural, basada a menudo en un "mito de elección étnica" (Smith 1996). Partiendo de la autodefinition del grupo portador del proyecto nacionalizador, el Estado-nación inventa así a la "sociedad nacional".
- Y la "temporalización" consiste en imponer, desde el Estado-nación, una sola versión de las múltiples "tradiciones inventadas", reinterpretándola como pasado común primordial del proyecto nacional, como "época dorada" compartida (Smith 1996). Se institucionaliza así no sólo la "memoria autorizada", sino asimismo el "olvido" igualmente sancionado de las demás tradiciones.

La región purhépecha

El territorio que actualmente se conoce como región purhépecha está ubicado en la parte noroccidental del Estado mexicano de Michoacán (cfr.

mapa 1), en una franja del Eje Volcánico Transversal. Las alrededor de 110 comunidades en las que se asientan los purhépecha contemporáneos forman parte de un total de 21 municipios. La región se caracteriza por un suelo volcánico altamente poroso –que origina una gran permeabilidad de las aguas pluviales–, que está cubierto de bosques, parcelas agrícolas y recursos acuíferos: los lagos de Pátzcuaro y Zirahuen, la laguna de Zacapu y el río Duero. Desde este punto de vista geográfico, la región purhépecha se suele subdividir en un mínimo de cuatro subregiones (cfr. mapa 2):

- la cuenca lacustre de Pátzcuaro, que abarca los actuales municipios de Erongarícuaro, Quiroga, Tzintzuntzan y Pátzcuaro;
- la Ciénega de Zacapu, que abarca los municipios de Zacapu y Coeneo;
- el valle del río Duero, regionalmente conocido como la Cañada de los Once Pueblos, que coincide con los límites del municipio de Chilchota;
- y la Meseta o Sierra Purhépecha, que se extiende al este de la cuenca de Pátzcuaro y al sur de la Cañada; comprende los restantes municipios con población purhépecha y a veces se subdivide en una parte central, que abarca municipios con población mayoritariamente purhépecha, y una periferia occidental, las comunidades sujetas a los municipios predominantemente mestizos de Uruapan, Los Reyes, Tangancícuaro y Tangamandapio.

Desde inicios del proceso de colonización europea, la extensión de este territorio –desde el punto de vista lingüístico– ha ido disminuyendo considerablemente. Mientras que en 1530, fecha de la "entrada" de las huestes de Nuño de Guzmán en el "Estado multiétnico" prehispánico (Pollard 1993), la población de habla purhé se extendía por todo el actual Estado de Michoacán así como partes de los Estados limítrofes de Guerrero, Guanajuato, Querétaro y Jalisco, desde entonces el área lingüística purhé se ha ido reduciendo constantemente ³. Hoy en día, estimaciones basadas en las estadísticas gubernamentales –que sólo distinguen "población indígena monolingüe o bilingüe" (INEGI 1991)– parten de una población purhépecha mayor a 100.000 habitantes ⁴.

Desde la conquista, la población local ha sido denominada "tarasca" por los españoles. Este apelativo, que incluía tanto a la nobleza indígena como a la gente común, puede proceder o de un supuesto dios purhépecha prehispánico –*taras*– o de un malentendido surgido a raíz del término purhé para la categoría parental de suegro y yerno, *tarháskua* ⁵. En todo caso, se trataba de una denominación impuesta desde fuera a la población local, que seguía autodenominándose "purhépecha", término que integra la condición de "plebeyo", no aristócrata, con la condición genérica de "ser

humano" (López Austin 1991). Mientras que hasta la década pasada, la población local en situaciones interculturales se autoclasificaba como "tarascos", actualmente se percibe un giro hacia una recuperación del término "purhépecha", con el que sobre todo los jóvenes se autodenominan frente a los no indígenas.

Regionalizaciones: el poder de definir

La "batalla" terminológica entre la *tarasquización* exógena de la población colonizada y su *purhepechización* endógena actual refleja un enfrentamiento discursivo que gira en torno a los poderes de definir lo "propio" y lo "ajeno" ⁶. No sólo la población local, sino también su área de asentamiento, la región purhépecha, está sujeta a definiciones a menudo opuestas.

Desde la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940), Michoacán se convertirá en destinatario preferencial de las políticas gubernamentales de integración regional que se implementa para la población indígena. Desde entonces, el Estado-nación irá imponiendo sus criterios para definir y delimitar lo regional. El pionero proyecto de la *Comisión de la Cuenca del Tepalcatepec*, coordinado por el entonces ex-presidente Cárdenas desde finales de los años cuarenta como un proyecto piloto de modernización e industrialización agrícola, pretende vincular una parte de la zona de asentamiento purhépecha, la Meseta, ubicada en *tierra fría*, con la zona templada de Uruapan y la *tierra caliente* del valle del Tepalcatepec, ambas ya para entonces sin presencia indígena. La integración regional parece todo un éxito para sus impulsores: en el valle del Tepalcatepec no sólo aumenta la productividad agrícola gracias a la creación de una amplia infraestructura de regadío, sino que se inicia el proceso de proletarización de muchos purhépecha, que emigran temporal o definitivamente a *tierra caliente* para trabajar como jornalero en los neolatifundios (Barkin 1972).

Con este proyecto, las agencias de desarrollo del Estado-nación inician una constante política que persiste hasta la fecha: el intento gubernamental de desintegrar el área de asentamiento purhépecha y de subsumir las diferentes subáreas bajo el control político y económico de las ciudades mestizas limítrofes: Como detalla Espín Díaz aplicando el concepto de "nicho" proveniente de la ecología cultural, desde el proyecto del Tepalcatepec, la Meseta Purhépecha se tiende a incluir como nicho en la "región de Uruapan" (Espín Díaz 1983), ciudad no purhépecha que con dicho proyecto se convierte en cabecera de la "expansión del Estado" (1986a). Como este proceso expansivo irá desintegrando la "cultura tarasca" (1987), según el autor actualmente resulta ficticio concebir a la región purhépecha como una "unidad homogénea" (1987).

En el otro extremo de la zona purhépecha, otro macroproyecto de integración por cuencas hidrológicas, el *Plan Lerma de Asistencia Técnica* (PLAT) iniciado en 1966, pretende incluir no ya la subregión del Lago de Pátzcuaro, sino únicamente su orilla septentrional en una hipotética región de desarrollo hidrológico, el complejo constituido por las cuencas de Lerma, Chapala y Santiago (Gortaire Iturralde 1968). Este constructo, sin embargo, parece haber resultado demasiado irreal, puesto que Pátzcuaro sigue siendo el centro urbano de la cuenca del lago.

Desde estos primeros proyectos macrorregionales, el Estado-nación intenta incorporar el área de asentamiento purhépecha mediante la subdivisión del área y su sujeción bajo "centros rectores" extrarregionales, todos ellos ciudades mestizas desde hace siglos: la Meseta se somete al área de Uruapan, las comunidades del lago a Pátzcuaro o incluso a Morelia, la Cañada a Zamora y la Ciénega a Zacapu o incluso también a Zamora. Este proceso, luego convertido en "teoría indigenista" por el ya detallado concepto de "región de refugio" de Aguirre Beltrán (1991b[1967]), domina todos los ámbitos gubernamentales:

- La política indigenista se implanta desde dos *Centros Coordinadores Indigenistas* (CCI) diferentes, uno ubicado originalmente en Uruapan y sólo trasladado a Cherán por intervención directa de Cárdenas, y el otro ubicado en Pátzcuaro (Moone 1973).
- La política de fomento agrícola divide el área purhépecha entre los *Distritos de Desarrollo Rural* (DDR) de Uruapan, Pátzcuaro y Zamora (SARH 1993).
- Desde el proyecto del Tepalcatepec en los años cincuenta hasta el *Programa Nacional de Solidaridad* (PRONASOL) de los noventa, ningún programa gubernamental de desarrollo regional osa contemplar el área purhépecha como una sola región.
- La política electoral incluye partes de la región –según se trate de elecciones federales o estatales– en diferentes distritos electorales, cuyas sedes siempre se encuentran fuera de la región: en Uruapan, Pátzcuaro o Zamora.

A diferencia de otras áreas indígenas mexicanas, para las cuales siguen predominando estudios de comunidad, la antropología de Michoacán cuenta con una cierta tradición de estudios que superan los límites locales. Al igual que en otras regiones, sin embargo, la etnografía purhépecha de este siglo se inicia con los estudios de comunidad. Después del pionero, pero aún aislado estudio de Carapan realizado en 1932 (Sáenz 1992[1936]), la época de "montaje" de los clásicos estudios de comunidad

(Lameiras 1988) está básicamente conformado por el *Programa Tarasco*, una serie de monografías etnográficas realizadas a partir de un convenio firmado en 1940 entre instituciones académicas –el Instituto Politécnico Nacional y la Universidad de California, desde 1944 con protagonismo de la *Carnegie Institution* de Washington, DC– y la institución indigenista creada por Cárdenas, el Departamento de Asuntos Indígenas del Gobierno Federal (Rubín de la Borbolla & Beals 1940).

Este convenio retoma la iniciativa de Swadesh et al., que en 1939 habían creado un *Proyecto Tarasco* de orientación lingüístico-educativa (Pérez González 1988), y la amplía hacia los ámbitos no-lingüísticos de la cultura purhépecha. Aunque este programa de investigaciones etnográficas ha generado importantes monografías de comunidades –destacan los estudios ya "clásicos" de Beals (1992[1945]) sobre Cherán, de Foster & Ospina (1948) sobre Tzintzuntzan y de Brand (1951) sobre Quiroga–, el enfoque del programa de investigación ha estado limitado al nivel local (Steward 1955).

La preocupación por lo extralocal surge a partir de los años cincuenta, en la segunda fase del auge de los estudios etnográficos que Lameiras (1987) califica como su "momento fabril". Los primeros intentos antropológicos de definir la región son, sin embargo, el producto de la estrecha relación que mantiene la antropología académica con la política indigenista (Bonfil Batalla 1988, Dietz 1995): Como ilustra la relación elaborada por Argueta et al. (1984) de los proyectos de investigación que sobre los purhépecha se ha venido realizando, el giro de estudios locales a regionales –o por lo menos interlocales– coincide con la implementación de proyectos de desarrollo regional.

En su estudio preparatorio del primer proyecto de integración regional, Aguirre Beltrán admite su incapacidad de definir la región que abarcaría la Cuenca del Tepalcatepec. La Meseta purhépecha sólo queda incluida en este proyecto por "razones de política social" (1995[1952]) no especificadas, mientras que las demás zonas de asentamiento purhépecha quedan excluidas. El único criterio definitorio es "el alcance geográfico de las actividades de la Comisión del Tepalcatepec" (Barkin 1972).

Esta dependencia de la primera antropología regional de Michoacán de las políticas gubernamentales se refleja en las regionalizaciones que hasta la fecha han sido elaboradas desde el ámbito académico (Peña et al. 1987). Desde Aguirre Beltrán hasta la mencionada "desintegración" de la Meseta Purhépecha postulada por Espín Díaz, todos los estudios que por lo menos incluyen alguna mención regional en su análisis empírico parten de

la definiciones impuestas por las diferentes agencias gubernamentales y plasmadas en la noción de las "regiones de refugio", cuyo "hinterland regional" gira en torno al "centro urbano" ⁷. Para fundamentar la inexistencia de la subregión de la Meseta y su inclusión en la "región de Uruapan", Espín Díaz (1983).

Por consiguiente, según esta limitación definitoria de lo regional a la "integración vertical" en el Estado, la región purhépecha como "región étnica" no existe (Vázquez León 1986b). Es evidente que este tipo de reduccionismo no logrará explicar la aparición de movimientos que articulan precisamente una dimensión espacial claramente étnico-regional. Y es que tanto los "clásicos" estudios de comunidad como los estudios regionales últimamente generados sobre los purhépecha caen en el mismo error estructural: Mientras que Beals et al. limitaban el espacio a su dimensión *emic* –definido por el comunalismo de la población purhépecha como un espacio únicamente local–, los estudios regionales posteriores reducen el espacio adoptando una perspectiva exclusivamente extrarregional, *etic* - mimetizando la negación del espacio purhépecha por un expansivo Estado-nación, pero sin plantearse los procesos de redefinición espacial que mientras tanto vienen ocurriendo a nivel intrarregional.

Un análisis de los diferentes discursos –gubernamental, académico y purhépecha– revela la existencia de un marcado contraste entre la visión intrarregional y la percepción extrarregional del espacio. Este contraste, que se reflejará nuevamente en las "políticas identitarias" de los nuevos actores regionales (cfr. Dietz 1999), ilustra el carácter implícitamente partidista y evidentemente oficialista de gran parte de los estudios antropológicos existentes sobre la región purhépecha (Kearney 1996). Mientras que todas las agencias exógenas así como los estudiosos académicos niegan la existencia de una unidad socio-espacial delimitable como "región purhépecha", los mismos comuneros entrevistados postulan la existencia de un nivel regional, íntimamente ligado a su distinción de los demás espacios sociales:

- la unidad doméstica, identificada con el hogar y el *ekuarhu*, el solar aprovechado para la horticultura;
- el barrio como importante unidad residencial intralocal;
- la comunidad, unidad principal de participación política y de identificación;
- la subregión en la que se ubica la comunidad, que posee una toponimia propia: *japonda* (el lago), *juáta* (la sierra), *eraxamani* (la Cañada) y *tsironda* (la Ciénega) ⁸;

- la región purhépecha, que abarca las cuatro subregiones frente a lo extrarregional, a menudo identificado con las ciudades mestizas colindantes;
- y, por último, la nación mexicana, concepto que expresa una unidad compartida con los mestizos sobre todo frente a lo "gringo".

Para explicar este contraste entre dos interpretaciones opuestas del espacio, remito en lo siguiente a los orígenes coloniales de la reconstrucción del espacio así como de su "reinvención" en la memoria de los protagonistas intra y extrarregionales, procesos ambos de los cuales surge la comunidad purhépecha como una nueva institución "substancializada" (Alonso 1994).

La fragmentación y reconstitución del espacio

Dada la escasez de fuentes escritas de contenido prehispánico - que se limitan básicamente al Lienzo de Jucutácara, el Códice Plancarte, alguna que otra mención aislada en las Relaciones Geográficas y, como fuente principal, la Relación de Michoacán⁹ –resulta sumamente difícil distinguir para el caso de los purhépecha entre la persistencia de rasgos institucionales propios, la imposición de rasgos ajenos y la adaptación e incorporación de rasgos ajenos, pero luego apropiados– en la terminología de Bonfil Batalla (1987). Tanto para las pautas de asentamiento como para la tenencia de la tierra existen interpretaciones divergentes. Aunque los primeros franciscanos llegan a Tzintzuntzan ya en 1526, el impacto colonial no se desencadena hasta 1530, cuando la irrupción violenta de Nuño de Guzmán en la cuenca del Lago de Pátzcuaro y la ejecución que perpetra de varios *acheecha*, miembros de la nobleza, desencadena una huida de la población lacustre hacia los montes aledaños¹⁰. La política de pacificación y de reasentamiento de esta población dispersada que inicia en la cuenca lacustre el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, parece haber modificado las pautas de asentamiento prehispánicas. Mientras que antes de la huida los purhépecha habitaban unidades domésticas ubicadas fuera de los centros ceremoniales (Castilleja 1992, Pollard 1993), los "pueblos-hospitales" creados por el obispo a partir de sus proyectos piloto en Tenochtitlan y en Santa Fé de la Laguna ya constituyen centros nucleados (Mendieta y Núñez et al. 1940, Quiroga 1940).

Desde el establecimiento del obispado en Tzintzuntzan en 1533, tanto Quiroga en la cuenca lacustre como los franciscanos Juan de San Miguel, Francisco de Castro y Jacobo Daciano en la franja occidental de la Meseta inician una política de congregaciones continuada y profundizada hasta el siglo XVII (Miranda 1992, Pavageau 1992). La *(n)apázecua* o

huapánekua prehispánica, una unidad de asentamiento aparentemente parental, se convierte en "barrio" de la futura comunidad. El objetivo consiste, al igual que en otras regiones de la Nueva España, en acelerar el –obviamente ya iniciado– proceso de territorialización de las unidades de parentesco: Las "asociaciones de personas" se habrán de convertir en "asociaciones territoriales" (García Martínez 1992). La continuidad en la nomenclatura prehispánica de los asentamientos (Castilleja 1992), no obstante, ilustra que la ruptura no puede haber sido completa. O las unidades luego denominadas "pueblos de indios" tenían algún antecedente prehispánico como en el caso del *altepetl* nahua, o uno de los barrios congregados logró imponer su nombre al pueblo entero.

La tenencia de la tierra también refleja este complejo proceso de persistencia y ruptura. En base a la dualidad entre nobleza y "gente común" –entre *acheecha* y *porhéecha*– y según el carácter tributario del régimen político, la sociedad prehispánica parece haber distinguido entre tierras patrimoniales de la casa real del *cazonci*, el "emperador" prehispánico, tierras patrimoniales de los *acheecha*, tierras de titularidad colectiva aprovechadas por unidades domésticas y tierras colectivas cuya cosecha se entregaba como tributo en Tzintzuntzan ¹¹. La tipología de tierras introducida por la Corona española no constituye una ruptura completa, puesto que los tipos prehispánicos se asemejan a la distinción entre *fundo legal* –los solares del pueblo–, *ejido* –bosques y pastizales–, *propios* del pueblo –con los que se nutre la *caja de comunidad* para trabajos comunes– y tierras de *repartimiento* –las parcelas de usufructo familiar (Mendieta y Núñez 1946, Carrasco 1976).

El proceso de territorialización emprendido por las autoridades coloniales se desarrolla en dos sentidos aparentemente contradictorios - en la corporativización de la comunidad como único propietario de tierras a nivel local, por un lado, y en la marginalización de la comunidad como propietario de tierras a nivel extralocal, por otro:

- Aunque la Corona reconoce –mediante *mercedes reales*– inicialmente la validez de los privilegios prehispánicos de la nobleza indígena, lo cual genera fuertes conflictos intracomunales por multiplicar la carga tributaria de las unidades domésticas (Navarrete Pellicer 1990), a lo largo del proceso de campesinización de la nobleza se imponen los comuneros. En una peculiar confluencia de intereses entre los comuneros y la Corona, interesada en establecer un régimen eficaz de *indirect rule* (Vázquez León 1986a), la comunidad se hace con la práctica totalidad de las tierras cultivadas, cuyo control por el cabildo indígena se convierte en un eje central de la corporación local ¹².

- Las tierras baldías, sin embargo, que como bosques y pastizales también son reclamadas por la comunidad, le son despojadas por la Corona para mercedarlas a los españoles (Navarrete Pellicer 1990). Este proceso de mercedación de baldíos no sólo reduce sensiblemente el territorio de los "pueblos de indios", sino que afecta asimismo su derecho de jurisdicción local:

"Los pueblos vieron retraído su ámbito espacial no porque los pobladores españoles se abalanzaran sobre sus tierras, sino porque el estado, empeñado en adquirir el monopolio del dominio eminente sobre la tierra, les confiscó esa facultad jurisdiccional" (García Martínez 1992).

La consecuente escasez de tierras comunales, que –una vez superada la crisis demográfica de inicios de la época colonial– se hace más notable en la cuenca lacustre y en la Ciénega que en la Meseta (Morín 1979), amenaza la estructura corporativa de la comunidad. El establecimiento de núcleos españoles de asentamiento permanente en la región purhépecha, no obstante, se limita a las cabeceras de los "partidos"; desde las que se inicia ya en el siglo XVI el proceso de "recesión de la lengua nativa" (West 1948) y de mestizaje cultural. Como ilustra Reyes García (1991) para la subregión de Zacapu, la propiedad privada se remonta a las primeras *mercedes reales* otorgadas por la Corona a colonos españoles. Mientras que los purhépecha seguían cultivando su *tarhéta*, la parcela comunal de usufructo familiar, los españoles adquirían títulos individuales de propiedad para los baldíos, las ciénegas y el *malpai*– zonas de lava volcánica no cultivables–, con lo cual sientan las bases para la futura extensión de sus latifundios.

La gran parte de la colonización española del antiguo territorio purhépecha, sin embargo, se dirige hacia las fértiles tierras del Bajío de Guanajuato y Querétaro (Navarrete Pellicer 1990). Mientras que en estas regiones las haciendas se extienden rápidamente, la actual región purhépecha cuenta con "ventajas" ambientales (Morín 1979). Aparte de la Ciénega de Zacapu, sólo en la orilla meridional del Lago de Pátzcuaro se establecen encomiendas, que luego –en el caso de la de Juan Infante– tienden a extenderse hacia la Meseta (Barlow 1952). Sin embargo, esta extensión suscita la decidida resistencia de comunidades como Nahuatzen, cuyos pleitos con la encomienda y la posterior hacienda duran alrededor de doscientos años (Yasumura 1995). El proceso de territorialización había generado ya una estructura comunal capaz de actuar de forma autónoma frente a un adversario externo.

Como resultado de esta territorialización colonial –que transcurre entre los intereses de la Corona, los proyectos de asentamiento de los religiosos, los colonos españoles y la emergente unidad social conocida luego como comunidad indígena–, en la región purhépecha surge una dualidad residencial que refleja la separación entre "república de indios" y "república de españoles" y cuya relación asimétrica permanece intacta hasta la actualidad ¹³:

- una comunidad de población casi exclusivamente purhépecha, que posee una pauta de asentamiento de tabla de ajedrez de tipo hispánico, organizada alrededor de una iglesia, y en la que - a excepción de unos pocos ranchos dispersos - vive la gran mayoría de la población; desde el siglo XVI, esta comunidad purhépecha está sujeta como "tenencia" a una "cabecera" no purhépecha;
- este asentamiento no purhépecha, primero español y luego mestizo, establece una relación de dominio político-administrativo frente a sus tenencias indígenas, primero como cabecera de "partido", desde el siglo XIX como cabecera del "Ilustre Ayuntamiento" y después de la Revolución como cabecera del "Municipio Libre".

La fragmentación y reconstitución de la substancia

La "república de indios" que en Michoacán se establece a inicios de la época colonial está fuertemente influenciada por la institución del pueblo-hospital, implantada por Vasco de Quiroga y por frailes sobre todo franciscanos como un "modelo" prototípico de organización social elaborado a raíz de la "Utopía" de Tomás Moro ¹⁴. A menudo se hace hincapié en el carácter transformador y "aculturador" de este pionero programa "indigenista" *avant la lettre* (Beals 1969). Sin embargo, este modelo debe haber retomado y reinterpretado una institución colectiva prehispánica poco documentada, la *huatápera* o *iurishu* (Miranda 1992), puesto que cuenta con una gran aceptación local, en sólo medio siglo se fundan más de 200 hospitales en la región purhépecha (Aguilera Díaz 1992, Warren 1992). El "hospital", que con las *ordenanzas* dispone de una "constitución" propia, elaborada por Vasco de Quiroga, combina e integra funciones sociales, religiosas, políticas y económicas ¹⁵:

- funciones sociales y asistenciales como hospital y cocina para el cuidado de enfermos, función de crucial importancia dadas las epidemias desatadas por la invasión europea;
- funciones religiosas, como capilla de la Virgen de la Inmaculada Concepción, administrada por su correspondiente Cofradía de la Concepción; desde su implantación, se trata de una institución corporativa:

todos los miembros del pueblo-hospital son, a la vez, miembros de la cofradía, por lo cual sus cargos religiosos –el *prioste* como administrador religioso, el *kénghi* como mayordomo o administrador económico y las *huananchas* como encargadas de la imagen religiosa– están íntimamente enlazados con los cargos del cabildo;

- funciones políticas, que giran en torno al cabildo indígena, el autogobierno local compuesto por un número variable de *regidores*, *alcaldes* y *alguaciles*, cargos que a inicio de la época colonial aún son controlados por la nobleza de los *acheecha*; la principal función externa consiste en organizar la entrega del tributo al *gobernador*; con la paulatina desaparición de la nobleza, el cabildo indígena se convierte en cabildo de ancianos, los "pasados" por todos los cargos que hasta la fecha se siguen denominando *acheecha*;
- funciones económicas como el control de los mencionados tipos de tierras comunales, la distribución de faenas en las tierras colectivas y el reparto de tierras particulares a las unidades domésticas, la administración de la *caja de comunidad*, el sustento del hospital y la concesión de créditos; en la práctica, la cofradía y el cabildo confluyen en el ejercicio de todas estas funciones.

La solidez que este complejo institucional –denominado por los purhépecha *huatápera*, *kenghería* o *priostecuario* (Sepúlveda 1974)– adquiere a lo largo de la época colonial se evidencia a finales del siglo XVIII. Con las reformas borbónicas no sólo se completa el proceso de desarticulación de la nobleza indígena (Bechtloff 1993), sino que, a la vez, con el primer intento de desamortizar las propiedades eclesiásticas se inicia la paulatina decadencia de la cofradía. Sin embargo, los cargos de la cofradía de la Concepción sobreviven hasta entrado el siglo XX de forma modificada, ahora como cargos individuales y/o familiares de mayordomía¹⁶. Apropiándose de las funciones originales del hospital, de la cofradía y del cabildo impuestos desde fuera, la comunidad se había ido convirtiendo a lo largo de tres siglos en una entidad corporada.

La fragmentación y reconstitución de la memoria

Los procesos coloniales de territorialización –la paulatina transformación de un grupo localizable, pero de asentamiento disperso, en una entidad territorialmente delimitada– y de substancialización –el establecimiento de instituciones corporativas en el seno del asentamiento territorial– son completados por un simultáneo proceso de temporalización. A partir de su incorporación forzosa a un régimen legal distinto, la

emergente comunidad purhépecha se ve obligada a reinventar su pasado para sobrevivir como estructura corporada en el presente.

Lo característico de esta reinención del pasado reside en que su forma es completamente contemporánea. El sistema jurídico colonial se convierte en el campo de "batalla" principal en el que la comunidad litigante genera y reafirma su identidad localista frente al contrincante externo (Enkerlin Pauwells 1992). Sin embargo, la naciente comunidad que surge de las congregaciones instrumentaliza este nuevo orden jurídico no sólo con fines estratégicos, para defender sus tierras supuestamente baldías frente a la Corona o a los colonos españoles y para rechazar un tributo exagerado e impagable. A este aspecto estratégico del legalismo purhépecha se une la necesidad de crear o recrear una identidad propia, comunal.

El título de tierras se convierte en el supremo símbolo de este proceso de etnogénesis localista. Mientras que la Relación de Michoacán, "obra de los indígenas que lo dictaron al fraile" (Kirchhoff 1992:80), representa aún la temporalización supralocal característica de los *acheecha* y del *cazonci*, los títulos virreinales intentan "aboriginalizar" los linderos para convertirlos en expresión espacial de sus "marcadores étnicos" comunales. Para ello, incluso se "reinventan" mojones que como las cruces colocadas encima de los cerros a inicios de la época colonial únicamente como símbolos de la nueva religión impuesta, y que ahora se reinterpretan como linderos entre comunidades (Moheno 1985).

Se trata de un proceso evolutivo que abarca toda la época colonial. Los títulos redactados en el siglo XVI –como, por ejemplo, el de Cherán Hatzicurin, de 1539 (Velásquez Gallardo 1952)– aún se limitan a enumerar los mojones que separan las tierras entre dos asentamientos. Sin embargo, los conflictos de tierras que surgen sobre todo en los siglos XVII y XVIII y que generan nuevos títulos virreinales (Toral 1989) reflejan ya el giro de una identidad supralocal a una identidad únicamente comunal. Pues la argumentación temporalizante, que remonta los derechos de la comunidad a "tiempos inmemoriales", ya no distingue entre conflictos intercomunales, pero intraétnicos, por un lado, y conflictos interétnicos, por otro: el discurso localista es idéntico en casos tan distintos como, por ejemplo:

- un conflicto de tierras entre dos comunidades purhépecha de la Meseta, Charapan *versus* Corupo, que se desarrolla alrededor de 1750 ante la cabecera de Jiquilpan (Museo Michoacano 1939);

- un conflicto de tierras entre Nahuatzen, una comunidad purhépecha de la Meseta, y los descendientes del encomendero Juan Infante, que se extiende del siglo XVII al XVIII (Yasumura 1995);
- y un conflicto entre la comunidad lacustre de Zurumútaro y la Compañía de Jesús, que también se extiende por dos siglos ante la cabecera de Pátzcuaro (Enkerlin Pauwells 1992).

En los tres casos, el discurso jurídico de la comunidad purhépecha se basa en dos argumentos aparentemente diferentes, pero entretejidos en la reapropiación temporal: el carácter históricamente inmutado –o sea, prehispánico– del asentamiento y de los límites propios, por un lado, y su verificación –a veces también su modificación– por los primeros misioneros y las autoridades coloniales del siglo XVI. Ambos argumentos son legítimos ante el orden colonial establecido y reconocido desde las *Leyes Nuevas* de 1542, mezcla de *indirect rule* e instituciones nuevas impuestas (Pietschmann 1980), por lo que en la memoria histórica de muchas comunidades purhépecha contemporáneas se funden: los omnipresentes misioneros –"Tata Vasco" en la cuenca lacustre, los franciscanos en la Meseta– son etnificados como "héroes culturales" propios de la comunidad ¹⁷.

La praxis cultural purhépecha: un sistema segmentario

El resultado del proceso colonial descrito es la emergencia de una "cultura íntima" purhépecha. Retomando y adaptando el modelo de análisis regional desarrollado por Lomnitz Adler (1995), distingo entre una región –cualquier articulación espacial supracomunal diferenciable y por tanto analizable a nivel *etic*– y una cultura regional, entendida como el conjunto integrado y jerarquizado –por relaciones de poder– de diferentes prácticas culturales habitualizadas, identificadas con diversos grupos que interactúan mutuamente en un espacio. Para analizar esta cultura regional, es preciso contrastar el estudio interno de las "culturas íntimas" –las prácticas culturales desarrolladas al interior de un grupo social cohesionado alrededor de una ideología étnica o de clase propia ¹⁸– con el estudio externo de la "cultura de las relaciones sociales" que establecen entre sí los miembros de las distintas "culturas íntimas". Cada grupo social localizado posee prácticas culturales diseñadas para sus "usos internos" frente a otras prácticas igualmente culturales destinadas a estructurar la convivencia con otros grupos con los que se comparte un determinado espacio. Es en esta interrelación de prácticas culturales heterogéneas dónde se evidencian las relaciones regionales de poder

En el presente caso, aunque a nivel discursivo la comunidad se ha convertido en el "horizonte identitario" de los purhépecha, la praxis habitualizada de esta cultura íntima no se circunscribe al nivel comunal, sino que transcurre dentro de un sistema de segmentos espaciales funcionalmente entrelazados:

- la unidad doméstica como núcleo de articulación del principio de parentesco,
- el barrio como centro articulador del principio de residencia,
- la comunidad como institución aglutinadora de ambos principios
- y la región como el espacio de confluencia entre la cultura íntima intracomunal y la "cultura de las relaciones sociales" externacomunal ¹⁹.

La unidad doméstica

El núcleo de la praxis cultural purhépecha lo conforma la unidad doméstica. Ella preestructura no sólo la temprana socialización del individuo, sino asimismo su vida social, política y económica como adulto. Pues la pertenencia a una determinada comunidad, el estatus social y jurídico de "ser comunero", se define en base a la pertenencia a una unidad doméstica. No es el simple nacimiento o la residencia en una determinada comunidad, sino la membresía y participación del "jefe de familia" –del cabeza de la unidad doméstica– en los asuntos comunales la que le confiere a su familia el reconocimiento como parte integrante de la comunidad. Así, entre familia y comunidad se establece una "relación que mutuamente se refuerza" (Mallon 1995).

El parentesco es el principio articulador de la unidad doméstica, que siempre está compuesta como mínimo por una familia nuclear. Sin embargo, no se trata de una unidad estática, sino más bien de un "ciclo doméstico" (Brandes 1979). Este se inicia con una pareja casada que –según el principio neolocal– se instala en un solar heredado o adquirido, dónde convivirá con sus hijos. El centro simbólico alrededor del cual giran todas las actividades domésticas es la *parángua*, el fuego y la laja de cocinar.

La composición de la unidad doméstica se modifica cuando el individuo se desvincula de su *familia de orientación* para integrarse en la nueva *familia de procreación* (Fischer 1996). Una vez casadas, las hijas abandonan el hogar, mientras que los hijos al casarse eligen según sus circunstancias económicas entre dos principios de residencia: siguiendo la norma neolocal, intentan conseguir un solar propio; como ello a menudo no les es posible, acuden al principio patrilocal y permanecen con su cónyuge

y sus hijos –si los hay– en el hogar de sus padres. Así, la base parental de la unidad doméstica se amplía convirtiéndose en familia extensa. Para todos los purhépecha entrevistados al respecto, esta composición es considerada transitoria. Por ello, en la mayoría de los casos observados, esta segunda fase del ciclo doméstico se divide en dos subfases. Recién casados, el hijo y la nuera comparten la *parángua* de los padres por lo menos hasta el nacimiento del primer nieto. Entonces, la pareja instala una segunda *parángua* en el mismo hogar, marcando con ello una subdivisión económico-administrativa dentro del grupo doméstico.

Como último paso, obtenida alguna independencia económica, la nueva familia nuclear abandona el hogar y se instala en un solar propio, proporcionado normalmente por los padres del hijo como "anticipo" de la herencia junto con la división de la parcela agrícola familiar (Alvarez Icaza 1988). En prácticamente todos los casos, uno de los hijos –por regla general, el menor– nunca se desvincula de su hogar de nacimiento, sino que permanece con sus padres y hereda de ellos el solar ²⁰.

La flexibilidad del ciclo y su posibilidad de integrar diferentes unidades de parentesco lo vuelven adaptable a situaciones muy distintas. Ante el aumento de la presión demográfica y/o la creciente escasez de tierras, por ejemplo, se suele prolongar el periodo en que la unidad doméstica se constituye como familia extensa (Espín Díaz 1986a). Por otro lado, un cambio en las actividades económicas –por ejemplo, el giro de la agricultura familiar a la alfarería individual como principal fuente de ingresos– conlleva la tendencia a "nuclearizar" la unidad doméstica (Zárate Hernández 1993).

La estructuración espacial de la unidad doméstica refleja la importancia de la familia nuclear. Cada una de ellas tenderá a pernoctar en una *troje* propia. Este edificio de madera y techo de tejamanil consiste de tres partes: la habitación en la planta baja, el tapanco que como cámara de aire es idóneo para almacenar maíz, así como el portal, denominado *inhehahukurini*, que sirve para colgar mazorcas de maíz de diferentes colores y para realizar actividades hogareñas como desgranar maíz, tejer con el telar de cintura etc. *Troje* y *parángua* conforman los elementos nuclearizados de la unidad doméstica, mientras que el *ekuarhu*, la parcela hortícola incluida en el solaro adyacente a éste así como el establo de animales son compartidos por todos los miembros de la familia extensa.

Las relaciones sociales que vinculan a la unidad doméstica con el resto de la comunidad purhépecha también obedecen al principio de parentesco, aunque no siempre se trate de relaciones parentales en el

sentido estricto. Para cualquier tipo de ayuda –laboral, económica, financiera o ritual– que no pueda ser proporcionada en el interior del grupo doméstico, el individuo tiende a recurrir a sus propios parientes cercanos - el *ego-centred group* (Fox 1967) -, además de un grupo relativamente fijo de amistades provenientes del mismo grupo de edad (Wolf 1966).

Las relaciones de parentesco se mantienen e incluso amplían mediante la *pindekua* o "el costumbre", un conjunto normativo que abarca sobre todo los ritos de paso vinculados al ciclo de vida (Jacinto Zavala 1988, 1995). Estos ritos, celebrados con ocasión sobre todo de una boda, un bautizo y un duelo, aparte de los ritos vinculados a la mayordomía, no sólo refuerzan los lazos de parentesco establecidos, sino que tienden a ampliarlos sistemáticamente. Por un lado, el matrimonio crea vínculos afinales entre dos familias que suelen proceder de barrios o –con cada vez más frecuencia– de comunidades distintas. Tanto la norma tradicional de "robarse mutuamente" –el *siipani* o *siipa'perani*– como el cada vez más usual pedimiento de la novia –el *kurha'kuerheni*, antes limitado a las familias acomodadas– tienen que ser aprobados por ambas familias implicadas (León 1982, Márquez Joaquín 1986).

La fiesta de la boda refleja tanto la autonomía de cada familia como la norma patrilocal de residencia. Después del acto religioso, ambas familias celebran por separado con sus respectivos parientes y padrinos, mientras que los recién casados sólo participan en la fiesta de los padres del novio, hasta que la novia es "robada" por sus parientes y llevada a la fiesta de su familia; ahí, el novio y su familia la "recuperan", a la vez que se celebra ritualmente el nuevo vínculo establecido entre ambas familias.

Tanto con ocasión de una boda como de un bautizo, la unidad doméstica establece nuevos vínculos rituales basados en el modelo del parentesco. Este vínculo, el *compadrazgo*, genera una relación triangular que combina un eje vertical con otro horizontal ²¹. Una relación vertical cuasi-paternal es establecida entre los padrinos y sus ahijados –un bebé bautizado, un niño confirmado, un matrimonio casado etc.–, a la vez que se crea una nueva relación horizontal entre estos padrinos y los padres de los implicados, que a partir del rito son *kumbeeche*, "compadres" ²².

Este vínculo, aparte del compromiso económico de participar en los gastos específicos de la fiesta en cuestión, obliga estrictamente a las partes al respeto mutuo tal como lo establece la *kashumbikua*, las normas del buen comportamiento. De ahí que su lazo emocional sea superior al del parentesco considerado "biológico". Si, por ejemplo, dos hermanos o dos primos, además, establecen entre sí una relación de compadrazgo, jamás se

volverán a llamar o a tratar como hermanos o primos el uno al otro. Dado su contenido emotivo y normativo, nadie puede rechazar el pedido de "acompañar" como compadre a algún vecino. Esto ofrece la posibilidad de expandir sistemáticamente las relaciones sociales más allá del propio barrio, grupo ocupacional o estrato social. El *compadrazgo* es por ello un mecanismo altamente flexible de integración social intralocal, que se vuelve incluso más importante y demandado cuando aumenta la estratificación social interna (Mintz & Wolf 1977, Kemper 1979).

Además de fungir como núcleo social básico a partir del cual se establecen las relaciones sociales y rituales, la unidad doméstica debe su importancia sobre todo a su papel económico. Desde inicios de la época colonial, comunidad y unidad doméstica forman un binomio económico indisoluble: la tributación es organizada por la comunidad, pero siempre concebida en función de los "jefes de familia" (Vollmer 1990). Consecuentemente, los levantamientos coloniales contra una tributación excesiva para las unidades domésticas siempre son protagonizados por comunidades enteras (Taylor 1993).

Ello se refleja antes que nada en el peculiar régimen de tenencia de la tierra que es tenazmente defendido a lo largo de cinco siglos (Morín 1979, Toledo & Argueta 1993). La comunidad se autoconcibe como propietaria de todas las tierras ubicadas bajo su jurisdicción consuetudinaria, mismas que concede en usufructo a las unidades domésticas que la componen. Mientras que el acceso a los recursos es colectivo a nivel comunal, su explotación es colectiva o individual, pero siempre a nivel familiar-parental. Por ello, la tendencia hacia una "nuclearización" de la unidad doméstica obedece no sólo a razones económicas, sino también jurídicas: Sólo un cabeza de hogar propio tiene derecho al estatus de comunero, prerequisite para acceder a tierras comunales.

La tensión intrínseca entre el principio de parentesco y el de residencia, entre unidad doméstica y comunidad, también se remonta a la época colonial; se manifiesta sobre todo en la "occidentalización" del derecho de herencia. La distinción básica entre derecho de usufructo familiar y derecho de propiedad comunal no genera problemas mientras la herencia del derecho de usufructo por los hijos coincide con su ingreso en la asamblea comunal como nuevos cabezas de unidad doméstica. Sin embargo, el derecho románico implantado por las autoridades coloniales tiende a identificar usufructo y propiedad, con lo cual se rompe la estricta congruencia personal entre quienes explotan sus parcelas familiares, por un lado, y quienes colectivamente las controlan como comuneros, por otro. Esta tensión persiste durante la época colonial sin resultar particularmente

problemática, ya que la comunidad *de facto* sigue controlando la totalidad de las parcelas, heredadas entre sus miembros; sin embargo, la ambigüedad jurídica se torna crucial cuando aparecen "propietarios"-usufructuarios extracomunales (Pavageau 1992).

La apropiación familiar de los recursos comunales se realiza mediante una "estrategia de uso múltiple" (Toledo et al. 1980) que procura diversificar los pilares en los que se basa la economía de subsistencia aprovechando los diferentes ecosistemas accesibles. Estas actividades productivas realizadas por la unidad doméstica –la horticultura, agricultura y ganadería así como las actividades forestales, piscícolas y artesanales– están estrechamente vinculadas a la tenencia de la tierra ²³. Dada la integración entre posesión comunal y usufructo familiar, este sistema interrelacionado entre actividades extractivas y productivas se basa en la sujeción de las unidades domésticas al control comunal de los recursos naturales. Ni el ciclo agrícola ni las vedas piscícolas o silvícolas son asuntos individuales, sino que se deciden para toda la comunidad a la vez ²⁴. El alto grado de adaptación medioambiental que disfrutaba este sistema de uso múltiple de recursos sólo se evidencia al romperse –ya desde finales del siglo XIX, pero de forma acelerada a partir de los años cincuenta del presente siglo– este vínculo comunal de la producción familiar (Carabias/Provencio/Toledo 1993).

La "lógica" de la producción (Argueta et al. 1993) que sustenta este sistema múltiple de aprovechamiento de recursos se rige por el objetivo constante de obtener una autosuficiencia familiar. El ideal expresado por todos los hogares preguntados al respecto consiste en maximizar la producción para el autoconsumo familiar y depender cuanto menos posible de fuentes de ingreso externas. Ello explica la importancia dada al maíz como base material de esta estrategia económica. Sin embargo, desde inicios de la época colonial, la inserción en un sistema de extracción de tributos, diezmos e impuestos obliga a las unidades domésticas a complementar el autoconsumo con la producción de "mercancías" (Morín 1979).

Tanto la extracción de los recursos silvícolas como la ganadería y sobre todo las artesanías constituyen la principal fuente de recursos paulatinamente monetarizados. Por ello, al igual que otras poblaciones indígenas de América Latina, las unidades domésticas purhépecha se ven forzadas a combinar la estrategia de subsistencia con una estrategia de mercadeo (Bennholdt-Thomsen 1983). El hecho de que en todas las comunidades existen formas ya consuetudinarias de "créditos invisibles" (Chamoux 1993) y mecanismos recíprocos de financiación ilustra que la

combinación de estrategias económicas mixtas existe desde hace tiempo. Se evidencia aquí un creciente abismo entre el nivel normativo - la autosuficiencia familiar –y el nivel fáctico– la creciente dependencia del mercado ²⁵.

Ello repercute en la estructura ocupacional de las unidades domésticas, caracterizada por una fuerte tendencia hacia la pluriocupacionalidad. La producción agrícola, ganadera y silvícola es complementada –según los recursos localmente asequibles– por diferentes ramas artesanales producidas para el mercado básicamente regional. A esta fuente de ingreso se unen diversas formas de trabajo asalariado no permanente, que normalmente implica una emigración temporal ²⁶: jornaleros agrícolas empleados como peones en la cosecha, conductores de animales arrieros y *huacaleros* –transportistas de mercancías a larga distancia–, tiendistas locales, comerciantes intermediarios y/o prestamistas.

Aunque a lo largo del tiempo dentro de este fenómeno de pluriempleo va surgiendo una estratificación social que a menudo refleja fuertes desigualdades de ingreso entre campesinos minifundistas y artesanos, por un lado, y comerciantes intermediarios, por otro, todas las unidades domésticas tienden a retener su parcela agrícola aun cuando no dependen económicamente de sus frutos. Ello se debe a motivos tanto sociales como jurídicos: la tierra no sólo sigue siendo fuente de prestigio local, sino que su usufructo activo también condiciona la pertenencia a la comunidad.

Dentro de la unidad doméstica no hay reglas rígidas que distribuyan las ocupaciones por género y generación. Aunque la división laboral es altamente flexible y adaptable a condiciones cambiantes, existe una tendencia general de distribuir tareas según el espacio en el que se llevan a cabo:

- El solar y el mercado local son recintos femeninos. Las mujeres, bajo la autoridad de la madre, abuela o suegra, se dedican al cultivo del *ekuarhu*, al cuidado de los animales de establo y a la preparación de las comidas. Además, son ellas las que normalmente también se ocupan de la venta tanto del excedente agrícola como de los productos artesanales en el mercado de la comunidad o en una pequeña tienda.
- El campo, tanto la parcela como el bosque, son recintos masculinos, por lo cual las actividades agrícolas, ganaderas y silvícolas así como también las piscícolas son realizadas por regla general por los varones, guiados por el padre o abuelo.

El hecho de que es el espacio y no la actividad lo que determina su asociación con un determinado género lo ilustra la costumbre de ir entre toda la unidad doméstica a comer al campo para festejar la "pizca", la maduración de los primeros elotes; aquí, en la *tarhéta*, son los hombres los que cocinan para las mujeres ²⁷.

Barrios y "mitades"

A diferencia de la unidad doméstica, que vincula a sus miembros con la esfera comunal mediante el principio de parentesco, el barrio articula a sus miembros a la comunidad en función del principio de residencia. Este principio se remonta a la política de congregaciones, en la que siempre se ha procurado agrupar a varios parajes prehispánicos de asentamiento disperso en un sólo "pueblo de indios". En algunos casos, como en el antiguo pueblo de San Juan Parangaricutiro –destruido en 1943 por la erupción del volcán Parícutin–, gracias a la toponimia se ha podido restablecer la ubicación aproximada de las seis unidades prehispánicas luego congregadas (Moheno 1985). Algunas comunidades conservan los nombres de sus barrios en lengua purhé, mientras que otros únicamente los denominan según el santo patrón del barrio.

Reflejando básicamente las características generales mesoamericanas (Hunt & Nash 1967), el barrio purhépecha –denominado *uapánekuá* o *napátzikua*– es una organización corporativa territorializada que no sólo posee un santo patrón, una capilla y cargos religiosos propios, sino que –por lo menos en la época colonial– combina estas instituciones ceremoniales con instituciones político-administrativas propias y distintas de las existentes a nivel comunal. Los cabezas de todas las unidades domésticas cuyo solar se ubica en el territorio urbano del barrio nombran a un *ehpu* - "encabezado" o "jefe de barrio", a veces también llamado "jefe de manzana" (Gortaire Iturralde 1971), aunque parece que originalmente este rango es inferior, puesto que representa sólo a una subunidad, una determinada agrupación de solares dentro del barrio.

Como *acha k'eri* –"señor anciano"–, el "encabezado" suele formar parte del cabildo de la comunidad, donde, por un lado, representa a su barrio a nivel comunal, y, por otro lado, es el sumo responsable de la participación de las unidades domésticas de su barrio en las actividades colectivas del pueblo. Para asegurar su autonomía frente al nivel comunal, la representación política del barrio en la comunidad conjuga los principios de "acción paralela" y reciprocidad (Thomas 1979):

- La "acción paralela" consiste en la multiplicación sistemática de los cargos religiosos o políticos por el número de barrios existentes. Sobre todo en el

cabildo, la representación equitativa de todos los barrios es estrictamente guardada, y la toma de decisiones en la asamblea general de comuneros también tiende a respetar las opiniones "de los barrios".

- La reciprocidad significa que los cargos supremos, a los que no pueden acceder todos los barrios mediante acción paralela simultánea, se distribuyen según un rígido esquema rotativo, que le asegura a cada barrio un acceso sucesivo a los puestos más influyentes de la comunidad.

La concatenación de ambos principios en muchas comunidades genera una dinámica competitiva que permea toda la vida pública del pueblo y que se refleja sobre todo en la realización de las fiestas locales. Mientras que en la fiesta del santo del barrio todas sus familias se vuelcan a "superar" la anterior fiesta del barrio vecino, en la fiesta del santo patrón de la comunidad todos los barrios se "enfrentan" directamente intentando superarse en el desempeño del respectivo cargo religioso, en las ofrendas y comidas ceremoniales preparadas así como –cada vez más– en la contratación de bandas de música que durante toda la fiesta local "compiten" entre sí (Chamorro 1987). Esta dimensión festiva de la competencia interbarrial parece ser más reciente –Alonso Alvarez (1983) la remonta a 1929 para la comunidad de Pamatácuaro–, coincidiendo con la disolución de los cargos políticos de la comunidad y la "familiarización" de los cargos religiosos.

Desde la congregación hasta la época actual, el barrio parece haber estado sometido a un proceso creciente de territorialización, que implica la pérdida paulatina de su carácter como grupo de parentesco. Aunque para la región purhépecha carecemos de datos sobre el grado de territorialización que poseía el equivalente michoacano del *calpolli*, la escasa presencia de reglas matrimoniales y la vinculación de su membresía al sitio del solar indican que por lo menos hoy el barrio ha perdido tanto su adscripción de parentesco y únicamente constituye una unidad territorial sublocal²⁸. Ello también se refleja en los nombres que en purhé tienen los barrios, cuyo contenido casi siempre es topográfico: en Cherán, por ejemplo, los cuatro barrios se denominan *kérhiku anapu* - "lugar de abajo"-, *karhákuva anapu* - "lugar de arriba"-, *jarhúkutin anapu* - "lugar en el borde [de la barranca]" - y *parhíkutini anapu* - "lugar al otro lado [de la barranca]"; también en Nurío los cuatro barrios están geográficamente asociados - el "barrio de abajo" - *karhákuva anapu* -, el "de arriba" - *ketzekua anapu* -, el "de la cueva" - *tap'itirhu anapu* - y el "del peñasco" - *keréndaru anapu*.

La división de la comunidad en barrios localizados, definidos por el principio de residencia, no obedece a una pauta general; indistintamente de su tamaño, el número de barrios oscila entre dos y ocho por comunidad,

división que muestra una cierta preferencia por los números cuatro y/o ocho, aunque también existen números impares de barrios. Independientemente del número de barrios, sí se aprecia una tendencia general de dividir cognitivamente a la comunidad en dos mitades, a menudo identificadas por su real o supuesta diferencia de altura - "los de arriba" *versus* "los de abajo", sobre todo en la Meseta - o por su situación frente a la carretera - "los de la salida" *versus* "los del rincón". Esta distinción suele agrupar a varios barrios bajo una sola mitad ²⁹. Por ejemplo, en Santa Fé –en cuyo caso particular cada dos barrios comparten un santo reduciéndose así a cuatro unidades "suprabarriales", cuyas respectivas capillas están asociadas con los cuatro puntos cardinales– los ocho barrios y las cuatro unidades "suprabarriales" se agrupan en las mitades "del rincón" y "de la salida" hacia la carretera Zamora-Quiroga ³⁰.

El significado que tienen estas mitades es controvertido en la literatura. Mientras que algunos autores postulan una evolución desde una original dualidad de barrios hacia su paulatino desmembramiento en múltiples barrios (Hunt & Nash 1967), otros creen constatar una evolución inversa: los barrios duales o las mitades serían el producto posterior de un sistema multibarrial polarizado por la aparición de contradicciones de clase internas, cuya polarización en un momento determinado causaría el colapso del sistema de barrios y con ello de la comunidad entera (Thomas 1979).

Ninguna de ambas hipótesis son empíricamente verificables para la región purhépecha. Por una parte, en aquellos casos históricamente bien documentados de comunidades multi-barriales –como en el ya mencionado pueblo de Parangaricutiro con sus seis barrios y en Pichátaro con siete barrios (Alvarez Icaza 1988)–, estos barrios siguen existiendo al interior de la comunidad; como producto de las congregaciones carecen de un supuesto origen bi-barrial, pero tampoco muestran una polarización de clase en torno a dos barrios opuestos. Esta evolución es poco probable ya que los barrios no se agrupan en torno a gremios profesionales que como "grupos estratégicos" sí podrían constituir clases sociales *in nuce*.

Otros postulan que las mitades, en vez de constituir clases sociales incipientes, por sí solas "funcionan como una comunidad" (Zárate Hernández 1993:93). Sin embargo, las mitades no pueden constituirse en comunidades autónomas, puesto que todas sus posibles actividades, competencias y rivalidades están enfocadas hacia el nivel comunal. Además, a diferencia de los barrios con cultos y capillas propias, las mitades no son corporaciones institucionalizadas. Para determinar la función actual que tiene el sistema multi-barrial, por un lado, y el dualismo de las mitades, por otro, sería preciso elucidar su desarrollo posterior a la

introducción de nuevos cargos civiles y administrativos por el Estado-nación y la relación que desde entonces se establece entre estas unidades sublocales y el faccionalismo político intralocal (cfr. Dietz 1999).

La comunidad y la lógica de los cargos

A nivel comunal confluyen tanto las diferentes unidades domésticas como los distintos barrios. Las instituciones de la comunidad articulan así un elemento parental y personalizado - el comunero como cabeza de su grupo de parentesco - con un elemento residencial territorializado - el barrio como unidad social localizada. Tanto en los cargos político-administrativos, centrados en el cabildo indígena colonial, como en los cargos religioso-ceremoniales, primero las cofradías y posteriormente las mayordomías, la comunidad corporativa refleja esta peculiar combinación de rasgos parentales y territoriales.

La comunidad integra ambos principios al retener en sus instituciones suprafamiliares y suprabarriales el control último de todos los recursos colectivos ³¹. Tanto las tierras comunales y la caja de la comunidad como el culto del santo patrón se canalizan a través de las instituciones comunales, que también son las únicas que pueden emprender gestiones externas. Por consiguiente, los cargos comunales "monopolizan" funciones tanto intracomunales –relativas a las relaciones entre las diferentes unidades domésticas y barriales– como extracomunales –el trato de estas unidades con agentes externos. El carácter corporativo de la comunidad reside, por ello, en sus cargos suprafamiliares y suprabarriales.

Desde que el proceso de campesinización tempranamente iniciado ha disuelto la nobleza de los *petámuti*, el acceso a los cargos de mayor responsabilidad de la comunidad ha estado regido por dos criterios íntimamente enlazados: el prestigio y la edad. Un comunero adquiere prestigio siempre y cuando su comportamiento público refleje los buenos modales –la ya mencionada *kashúmbikua*– y se atenga a "el costumbre" –la *pindekua*. Esta adhesión a "comportamientos sancionados positivamente por la comunidad" (Padilla Pineda 1995:123) se comprueba antes que nada en el desempeño de los cargos religiosos y/o cívicos inferiores. Recién casados, los varones iniciarán su "carrera pública" ocupando los "cargos chicos" sobre todo como *orhete* o *urhétí* - el "semanero" del templo ³². A partir de ahí, cada año serán elegibles por los *hurámutich*, los "pasados", para cargos superiores, hasta que algún día ellos mismos se conviertan en pasados. Entonces se les prepara una comida ceremonial, la *pandárikua*, una especie de ofrenda en cuyo transcurso obtienen el bastón de mando, símbolo de poder con el que se asocia la acumulación de experiencias, la edad y el prestigio ³³.

Lo importante de esta "economía del prestigio" reside en la convertibilidad de este prestigio en influencia, poder y recursos económicos. En términos de Bourdieu (1983, 1991), el capital cultural que ostenta un comunero al seguir fielmente "el costumbre" le da acceso a cargos importantes, que a su vez generan prestigio –capital social. Este prestigio, por un lado, es convertible desde la jerarquía religiosa a la cívica y vice versa. Una vez obtenido el prestigio suficiente en ambos tipos de cargos, éste se convertirá en poder político local que –desde los supremos cargos de la comunidad– también será convertible en capital económico.

Esta paulatina acumulación de capital, sin embargo, se ve restringida por el crecimiento paralelo de las obligaciones sociales de quién ostenta los cargos supremos. No sólo la financiación de las fiestas barriales y comunales requerirán un gasto cada vez más elevado según se vaya ascendiendo en la jerarquía de cargos, sino que también se multiplicarán las invitaciones para "acompañar" como compadre a cada vez más vecinos del barrio y del pueblo. Otro limitante de esta acumulación de prestigio y recursos reside en la imposibilidad de heredar prestigio de una generación a otra. Por muy admirado que haya sido el abuelo o padre de alguien, éste no podrá por ello acceder directamente a cargos superiores, sino que tiene que someterse nuevamente a la larga y costosa "carrera" de cargos.

La primera vertiente de esta carrera la constituye el cabildo indígena con sus cargos asociados. Producto tanto del *indirect rule* de la Corona como de la insistencia de cada una de las unidades prehispánicas congregadas de participar de forma equitativa en el nuevo nivel político local, el cabildo de los *acheecha*, los "señores" –primero los principales, luego los ancianos–, se recluta en base a tres criterios: el parentesco, la territorialidad y el prestigio. Sólo son elegibles aquellos individuos que como comuneros presidan una unidad doméstica, que cuenten con el respaldo de su barrio y que como *hurámutich* hayan pasado por todos los cargos cívicos y religiosos (Pavageau 1992).

Este afán por integrar los diferentes segmentos organizativos de la comunidad también está presente en la vertiente religiosa de los cargos comunales. La *kenguería*, los cargos del santo patrón asociados al hospital, en principio se desempeña de forma colectiva dentro de la cofradía. Esta institución corporada propia, sin embargo, ya a lo largo de la época colonial se vió fuertemente permeada por la omnipresencia primero de la nobleza indígena y luego de los *hurámutich* y su cabildo. Como la cofradía del pueblo-hospital abarcaba la comunidad entera, la naciente estructura comunal también acabó abarcando el ámbito ceremonial. En su condición de pasados, son los ancianos los que *de facto* controlan el acceso a los

cargos religiosos, introduciendo la misma "lógica" de la economía de prestigio, parentesco y territorialidad en el interior del culto al santo patrón así como a los santos de los barrios (Gortaire Iturralde 1971, Beals 1992[1945]). La comunidad no sólo se impone a la cofradía, sino que - en aquellos casos en los que un cura reside en la misma comunidad - el cabildo también conserva su independencia frente a la parroquia. El sistema comunal de cargos es percibido como parte integral de la comunidad, y no como apéndice del sacerdote (Meyer 1987).

La región: espacio comercial y simbólico

Por último, el sistema segmentado de la cultura íntima purhépecha abarca asimismo un nivel regional. El proceso descrito de territorialización, temporalización y substancialización de la comunidad purhépecha, sin embargo, ha reducido las actividades desplegadas en este nivel. Mientras que los segmentos doméstico, barrial y comunal interactúan antes que nada dentro de la comunidad, la reorganización colonial del espacio indígena sólo ha conservado pocos ámbitos en los que existe una marcada presencia extracomunal de los purhépecha.

Entre estos escasos ámbitos destacan el comercio intrarregional y la red de fiestas patronales. Es sobre todo la especialización local por determinadas ramas y productos artesanales la que genera la necesidad de contar en la región con un sistema integrado de mercados para intercambiar productos (Pozas Arciniega 1962). Este sistema de mercados, que parece haber sustituido los canales prehispánicos de trueque y tributación (Durston 1976), gira en torno a las principales poblaciones –originalmente– purhépecha de la región: Paracho y en menor medida Cherán en la Meseta, Chilchota en la Cañada, Zacapu en la Ciénega así como Erongarícuaro y Pátzcuaro en la zona lacustre.

Mientras que estos mercados semanales de tipo regional e incluso subregional son atendidos por un miembro de la misma unidad doméstica, que intenta truequear el producto propio por algún producto ofrecido por una comunidad vecina, el enlace con los mercados extrarregionales se realiza mediante arrieros de larga distancia. Por cuenta propia o por encargo de un intermediario externo, estos miembros de la comunidad transportan el excedente local al mercado extrarregional ³⁴. De esta forma, el sistema de mercados combina una integración horizontal –entre las comunidades purhépecha– con una integración vertical –frente a los mercados externos. La penetración de nuevos actores externos transformará completamente el sistema de mercados a lo largo sobre todo del siglo XX (Dietz 1999).

Por otra parte, se ha ido desarrollando una red de fiestas locales que logra enlazar las distintas comunidades en torno a la asistencia recíproca a la fiesta del santo patrón de la comunidad vecina³⁵. Esta red carece de una extensión regional, pues aunque se suele invitar a las autoridades de muchas comunidades, en la práctica sólo abarca a comunidades directamente vecinas. No obstante, dos elementos característicos de este tipo de fiestas sí les confiere un rasgo regional:

- la feria de artesanías: ésta suele desarrollarse de forma paralela a la fiesta religiosa y a la que acuden unidades domésticas de diferentes comunidades para ofrecer su producción (Miranda 1983); de esta forma, el sistema de mercados semanales es complementado por un sistema de mercados cíclicos, sujeto al calendario de fiestas patronales de la región;
- la participación de varios conjuntos y bandas de música: invitados por los diferentes barrios que componen la comunidad en fiesta, músicos de comunidades procedentes de diferentes subregiones acuden a la fiesta (Chamorro & Díaz de Chamorro 1985); con sus actuaciones, los músicos articulan una doble competitividad: la competencia intracomunal entre los barrios anfitriones y la competencia interregional de las comunidades de procedencia de los conjuntos.

Así, la fiesta local se presenta como una institución en la que confluyen los diferentes segmentos de la comunidad –las unidades domésticas, los barrios y los cargos comunales– para autoafirmarse a nivel local y para relacionarse a nivel regional. La importancia tanto del mercado como de la fiesta reside en que ambos proporcionan mecanismos estables que permitan acercar e intercambiar las culturas íntimas de las respectivas comunidades, aisladas una de otra a lo largo del proceso colonial. Participando en las fiestas, ferias y mercados vecinos, los comuneros van desarrollando una capacidad de trascender el horizonte local de su cultura íntima purhépecha y de generar el perfil de una cultura de relaciones sociales purhépecha a nivel regional. Este proceso es interrumpido por la aparición en la escena regional de nuevos actores externos que con la fuerza del Estado-nación impondrán a lo largo de los siglos XIX y XX una "cultura de relaciones sociales" exógena.

Resultados

El análisis, primero etnohistórico y luego etnográfico, de los elementos constitutivos de la comunidad purhépecha ha demostrado, en primer lugar, cómo los procesos hegemónicos y contrahegemónicos de territorialización, substancialización y temporalización generan a finales de la época colonial una entidad local marcada por una fuerte identidad

colectiva suprafamiliar y subregional. En segundo lugar, el material etnográfico aporta que la persistencia de dicha unidad local como una "cultura íntima" se debe antes que nada al carácter segmentario de sus estructuras internas. El precario, por flexible equilibrio entre la unidad doméstica, los barrios y las instituciones comunales ofrecen a sus integrantes la posibilidad de recluir o expandir el horizonte identitario de su "cultura íntima" adaptándose con ello a los vaivenes del impacto ocasionado por los poderes exógenos, que desde hace más de cinco siglos dominan la "cultura regional de relaciones sociales".

A lo largo del siglo XX, muchas comunidades pierden el control sobre sus respectivas culturas locales. Las únicas comunidades que en el contexto económico y político de un Estado-nación expansivo logran sobrevivir resubstancializándose son aquellas que convierten su praxis cultural híbrida, pero distintiva, en fuente de identificación grupal. La reinención y reubicación tanto espacial como temporal de la comunidad purhépecha como fuerza motriz de un movimiento etno-regional refleja la conversión del *habitus* diferencial, expresado en una praxis cultural observable que condensa una "cultura íntima" continuamente reprimordializada, en proyecto de identidad.³⁶

Referencias bibliográficas

- Acheson, James M.
 1970 Where Opportunity Knocked: social and economic change in the tarascan pueblo of Cuanajo, Michoacán. (Ph.D. thesis). University of Rochester
 1972 Limited Good or Limited Goods? Response to economic opportunity in a Tarascan pueblo. *American Anthropologist* 74: 1152-1169
 1980 Agricultural Business Choices in a Mexican Village. En: P.F. Barlett (ed.): *Agricultural Decision Making*, pp. 241-264. New York: SAGE
 1987 Tamaño de las empresas e innovación en un pueblo tarasco. En: G. de la Peña (comp.): *Antropología social de la región purhépecha*, pp. 133-151. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán - Gob.Edo.Mich.
 Acuña, René (ed.)
 1987 Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán. México: UNAM-IIA
 Aguilera Díaz, Gaspar
 1992 Vasco de Quiroga, reformista. *Ojarasca* 11: 41-42
 Aguirre Beltrán, Gonzalo
 1991b Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica. (Obra Antropológica, 9). México: FCE [edición original 1967]
 1995 Problemas de la población indígena de la Cuenca del Tepalcatepec. (Obra Antropológica, III). México: FCE [edición original 1952]
 Alonso, Ana María
 1994 The Politics of space, time, and substance: state formation, nationalism, and ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405
 Alonso Alvarez, Onofre
 1983 Fiesta del Señor del Calvario en Pamatácuaro. (Cuadernos de trabajo, 47). Uruapan, Mich.: DGCP - Unidad Regional Michoacán
 Alvar, Julio
 1994 Los purhépechas. En: Museo Nacional de Antropología (ed.): *Los purhépechas: el caminar de un pueblo*, pp. 27-40. Madrid: Fundación Cultural Banesto - Instituto de México en España

- Alvarez Icaza, Pedro
 1988 Economía campesina y agricultura indígena tradicional en la región purhépecha. (Tesis de maestría). México: UAM-X
- Alvarez Icaza, Pedro et al.
 1993 Los umbrales del deterioro: la dimensión ambiental de un desarrollo desigual en la región purhépecha. México: PAIR-UNAM-Michoacán - Fundación Friedrich Ebert
- Argueta, Arturo et al.
 1984 Bibliografía sobre el pueblo y el área purhépecha. Morelia, Mich.: DGCP-URM - UMSNH
- 1993 El crédito y el maíz en la Meseta Purhépecha de Michoacán. En: C. Hewitt de Alcántara (comp.): Reestructuración económica y subsistencia rural: el maíz y la crisis de los ochenta, pp. 291-312. México - Ginebra: Colegio de México - UNRISD
- Barkin, David
 1972 ¿Quiénes son los beneficiarios del desarrollo regional? En: D. Barkin (comp.): Los beneficiarios del desarrollo regional, pp. 151-185. (SEPSententas, 52). México: SEP
- Barlow, Robert H.
 1952 Some Sources for the History of the Cherán Area. *Tlalocan* III no.2: 361-363
- Beals, Ralph L.
 1969 The Tarascans. En: R. Wauchope (general.ed.) & E.Z. Vogt (volume ed.): Handbook of Middle American Indians, vol.8: Ethnology, part 2, pp. 725-773. Austin, TX: University of Texas Press
- 1992 Cherán: un pueblo de la sierra tarasca. Zamora, Mich. - Morelia, Mich.: Colegio de Michoacán - IMC [edición original 1945]
- Bechtloff, Dagmar
 1992 Bruderschaften im kolonialen Michoacán: Religion zwischen Politik und Wirtschaft in einer interkulturellen Gesellschaft. Münster - Hamburg: LIT
- 1993 La formación de una sociedad intercultural: las cofradías en el Michoacán colonial. *Historia Mexicana* 43 no.2: 251-263
- Belshaw, Michael
 1969 La tierra y la gente de Huecorio: economía de una comunidad campesina. México: FCE
- Beltrán, Ulises
 1986 Estado y sociedad tarascos. En: P. Carrasco et al.: La sociedad indígena en el centro y occidente de México, pp. 45-62. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán
- Bennholdt-Thomsen, Veronika
 1976 Zur Bestimmung des Indio: Die soziale, ökonomische und kulturelle Stellung der Indios in Mexiko. (Indiana-Beiheft, 6). Berlin: Gebr.-Mann-Verlag
- 1983 Bauern in Mexiko: zwischen Subsistenz- und Warenproduktion. Frankfurt - New York: Campus
- Bonfil Batalla, Guillermo
 1987 La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Papeles de la Casa Chata* 2 no.3: 23-43
- 1988 ¿Problemas conyugales?: una hipótesis sobre las relaciones del estado y la antropología social en México. *Boletín de Antropología Americana* 17: 51-61
- Bourdieu, Pierre
 1983 Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. En: R. Kreckel (ed.): Soziale Ungleichheiten, pp. 183-198. (Soziale Welt, Sonderband 2). Göttingen: Otto Schwartz & Co
- 1991 El sentido práctico. Madrid: Taurus
- Brand, Donald
 1951 Quiroga: a Mexican municipio. (Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, 11). Washington, DC: United States Government Printing Office
- Brandes, Stanley
 1979 The Household Development Cycle in Tzintzuntzan. En: M. Clark / R. Kemper / C.Nelson (eds.): From Tzintzuntzan to the "Image of Limited Good": papers in honor of George M. Foster, pp.13-23. (Kroeber Anthropological Society Papers, 55-56). Berkeley,CA: Kroeber Anthropological Society
- Carabias, Julia et al.
 1994 Manejo de recursos naturales y pobreza rural. México: FCE - UNAM
- Carabias, Julia / Enrique Provencio / Carlos Toledo
 1993 Cultura tradicional y aprovechamiento integral de recursos naturales en tres regiones indígenas de México. En: E. Leff & J. Carabias (coords.): Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales, vol.2, pp. 741-773. México: UNAM-CIIH - Miguel Angel Porrúa

- Carrasco, Pedro
 1976 El catolicismo popular de los tarascos. (SEP Setentas, 298). México: SEP
 1986 Economía política en el Reino Tarasco. En: P. Carrasco et al.: La sociedad indígena en el centro y occidente de México, pp. 63-102. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán
- Castilleja, Aída
 1992 Población. En: V.M. Toledo / P. Alvarez Icaza / P. Avila (eds.): Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido, pp.239-272. México: Fundación Friedrich Ebert
- Chamorro, Arturo
 1987 Fiestas oficiales y fiestas tradicionales en el municipio de Paracho, Michoacán. En: B. Boehm de Lameiras (coord.): El municipio en México, pp. 604-627. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán
 Chamorro, Arturo & María del Carmen Díaz de Chamorro
 1985 Abajeños y sones de la fiesta purhépecha. *Boletín del INAH*, N.E. 2: 4-6
- Chamoux, Marie-Noelle
 1993 Las artimañas del prestamista y del prestatario: los problemas que plantea el crédito invisible. En: M.-N. Chamoux et al. (coords.): Prestar y pedir prestado: relaciones sociales y crédito en México del siglo XVI al XX, pp. 191-210. México: CIESAS - CEMCA
- Corona Núñez, José
 1986 Tres códices michoacanos. (Biblioteca de Nicolaitas Notables, 31). Morelia, Mich.: UMSNH.
- Cruz Ramón, Berta Alicia
 1982 El proceso agrícola del maíz en San Lorenzo. (Cuadernos de trabajo, 29). Pátzcuaro, Mich.: DGCP - Unidad Regional Michoacán
- Dietz, Gunther
 1995 Teoría y práctica del Indigenismo: el caso del fomento a la alfarería en Michoacán, México. Quito - México: Ediciones Abya-Yala - Instituto Indigenista Interamericano
 1999 "La comunidad purhépecha es nuestra fuerza": etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en el México contemporáneo. Quito: Ediciones Abya-Yala
- Dietz, Gunther et al.
 1991 Las artesanías en la cuenca del Lago de Pátzcuaro: el caso del tallado de madera y la alfarería. Hamburgo: Universidad de Hamburgo-Dpto. de Antropología Americana
- Dimas Huacuz, Néstor
 1982 Forma y composición de la tenencia de la tierra: Santa Fé de La Laguna. (Etnolingüística, 42). México: SEP - INI
 1989 La ecología en la música p'urhépecha. *México Indígena* año 5 no.27: 38-41
 1995 Temas y textos del canto p'urhépecha. Pirekua: nirasĩnkani ma pireni. Zamora, Mich. - Morelia, Mich.: Colegio de Michoacán - Instituto Michoacano de Cultura
- Dinerman, Ina R.
 1974 Los tarascos: campesinos y artesanos de Michoacán. (SEP-Setentas, 129). México: SEP
 1978 Ritual y realidad: auto-imagen de las mujeres tarascas sobre su papel económico. *América Indígena* 38 no.3: 569-597
- Durand Alcántara, Carlos
 1994 Derechos indios en México... derechos pendientes. Chapingo, Méx.: UACh
- Durston, John W.
 1976 Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán. (Serie de Antropología Social, 49). México: SEP - INI
- Engelbrecht, Beate
 1986 Handwerk im Leben der Purhépecha in Mexiko. Zürich: Völkerkundemuseum
 1987 Töpferinnen in Mexiko: Entwicklungsethnologische Untersuchungen der Produktion und Vermarktung der Töpferei von Patamban und Tzintzuntzan, Michoacán, Westmexiko. (Basler Beiträge zur Ethnologie, 26). Basel: Museum für Völkerkunde
- Enkerlin Pauwells, Luise Margarete
 1992 El conflicto por la tierra en dos pueblos de la ribera del lago de Pátzcuaro: San Pedro Zurumútaro y Santa María Tzentzenguaro; siglos XVII y XVIII. *Estudios Michoacanos* 4: 181-203
- Espín Díaz, Jaime J.
 1983 La región de Uruapan: criterios de definición y características ecológicas. *Relaciones* 14: 5-30

- 1986a Ecología y política: el impacto del reparto agrario en la meseta y la secularización del poder. En: P. Carrasco et al.: La sociedad indígena en el centro y occidente de México, pp. 237-261. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán
- 1986b Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán - Gob. del Edo. de Michoacán
- 1987 Poder y ecología: el área de influencia de Uruapan. En: G. de la Peña (comp.): Antropología social de la región purépecha, pp.97-132. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán - Gob. Edo. Mich
- Esteva Peralta, Joaquín
- 1992 Organización social. En: V.M. Toledo / P. Alvarez Icaza / P. Avila (eds.): Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido, pp.297-320. México: Fundación Friedrich Ebert
- Fischer, Hans
- 1996 Lehrbuch der genealogischen Methode. Berlin: Reimer
- Foster, George M.
- 1974 Limited Good or Limited Goods: observations on Acheson. *American Anthropologist* 76 no.1: 53-57
- 1977 The Dyadic Contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village. En: St.W. Schmidt et al. (eds.): Friends, Followers, and Factions: a reader in political clientelism, pp. 16-28. Berkeley, CA: University of California Press
- 1987 Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. México: FCE [edición original 1967]
- Foster, George M. & Gabriel Ospina
- 1948 Empire's Children: the people of Tzintzuntzan. (Institute of Social Anthropology, Publication 6). México: Nuevo Mundo - Smithsonian Institution
- Fox, Robin
- 1967 Kinship and Marriage: an anthropological perspective. Harmondsworth: Penguin
- García Canclini, Néstor
- 1989 Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: CNCA - Ed. Grijalbo
- García López, Lucía
- 1984 Nahuatzen: agricultura y comercio en una comunidad serrana. Zamora - México: Colegio de Michoacán - CONACYT
- García Martínez, Bernardo
- 1992 Jurisdicción y propiedad: una distinción fundamental en la historia de los pueblos indios del México colonial. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 53: 47-60
- García Mora, Carlos
- 1975 San Antonio Charapan: el conflicto agrario-religioso en una comunidad de la Sierra Tarasca. (Tesis profesional). México: ENAH
- Gortaire Iturralde, Alfonso
- 1968 La región tarasca: estudio de integración de áreas. *Anuario Indigenista* 28: 25-32
- 1971 Santa Fé: presencia etnológica de un pueblo-hospital. México: Universidad Iberoamericana
- Hunt, Eva & June Nash
- 1967 Local and Territorial Units. En: R. Wauchope (general ed.) & M. Nash (volume ed.): Handbook of Middle American Indians, vol.6: Social Anthropology, pp. 253-282. Austin, TX: University of Texas Press
- INEGI
- 1991 XI Censo General de Población y Vivienda: Michoacán - resultados definitivos; datos por localidad (integración territorial). México: INEGI
- Jacinto Zavala, Agustín
- 1988 Mitología y modernización. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán - Gob. del Edo. de Mich.
- 1995 "El costumbre" como modo de formación histórico-social. *Estudios Michoacanos* 6: 23-40
- Jiménez Castillo, Manuel
- 1985 Huáncito: organización y práctica política. (Serie de Antropología Social, 70). México: INI
- Joaquín, Jorge Antonio
- 1982 La tierra y los artesanos de Huancito, Michoacán. (Etnolingüística, 40). México: SEP - INI
- Kearney, Michael
- 1996 Reconceptualizing the Peasantry: anthropology in global perspective. Boulder, CO: Westview
- Kemper, Robert V.

- 1979 Compadrazgo in City and Countryside: a comparison of Tzintzuntzan migrants and villagers. En: M. Clark / R. Kemper / C.Nelson (eds.): From Tzintzuntzan to the "Image of Limited Good": papers in honor of George M. Foster, pp. 25-44. (Kroeber Anthropological Society Papers, 55-56). Berkeley, CA: Kroeber Anthropological Society
- Kirchhoff, Paul
- 1992 La Relación de Michoacán como fuente para la historia de la sociedad y cultura tarasca. *Universidad Michoacana* 5: 77-104
- Lameiras, José
- 1987 La antropología en Michoacán hasta hace treinta años: notas bibliográficas. En: G. de la Peña (comp.): Antropología social de la región purépecha, pp.17-29. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán - Gob.Edo.Mich.
- 1988 La antropología en Michoacán. En: Carlos García Mora & Mercedes Mejía Sánchez (coord.): La antropología en México: panorama histórico, vol. 13, pp.133-214. México: INAH
- León, Nicolás de
- 1982 El matrimonio entre los tarascos precolombinos y sus actuales usos (1889). *Nueva Antropología* 5 no.18: 69-77
- Linck, Thierry
- 1987 La Meseta Tarasca bajo la ley del bosque. *Relaciones* 31: 77-109
- 1988 El campesino desposeído. México - Zamora, Mich.: CEMCA - Colegio de Michoacán
- Lomnitz Adler, Claudio
- 1995 Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano. México: Joaquín Mortiz
- López Austin, Alfredo
- 1991 El nombre de los tarascos. *Ojarasca* 1: 25-27
- Mallon, Florencia E.
- 1995 Peasant and Nation: the making of postcolonial Mexico and Peru. Berkeley, CA: University of California Press
- Mapes, Cristina
- 1987 El maíz entre los purépecha de la cuenca del lago de Pátzcuaro, Michoacán, México. *América Indígena* 47 no.2: 345-379
- Márquez Joaquín, Pedro
- 1986 El casamiento en Cherán Atzicurín. *Relaciones* 28: 111-125
- Masferrer Kan, Elio
- 1992 Die Indianer in Mexiko. En: D. Briesemeister & K. Zimmermann (eds.): Mexiko heute: Politik - Wirtschaft - Kultur, pp. 291-310. Frankfurt: Vervuert
- Medina Pérez, Alberto et al.
- 1986 Fiestas de Michoacán. (Colección Cultural, 7). Morelia, Mich.: SEP-Michoacán
- Mendieta y Núñez, Lucio
- 1946 El problema agrario en México. México: Porrúa
- Mendieta y Núñez, Lucio et al.
- 1940 Los tarascos: monografía histórica, etnográfica y económica. México: UNAM - IIS
- Meyer, Jean
- 1987 El pueblo y su iglesia. En: B. Boehm de Lameiras (coord.): El municipio en México, pp. 545-560. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán
- Mintz, Sidney & Eric R. Wolf
- 1977 An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo). En: St.W. Schmidt et al. (eds.): Friends, Followers, and Factions: a reader in political clientelism, pp. 1-15. Berkeley, CA: University of California Press
- Miranda, Francisco
- 1983 Ocumicho, una comunidad en fiesta. *Relaciones* 16: 33-46
- 1992 Fray Juan de San Miguel y la fundación de Patamban: sobre cómo se hizo la fundación de pueblos michoacanos. *Relaciones* 52: 225-238
- Moctezuma Yano, Patricia
- 1992 El cargo de *orhete* en la comunidad de Zipiajo. *Relaciones* 52: 203-224
- 1994 Patamban: una tradición alfarera. *Relaciones* 57: 99-114
- Moheno, César
- 1985 Las historias y los hombres de San Juan. Zamora, Mich. - México: Colegio de Michoacán - CONACyT

- Moone, Janet Ruth
1973 Desarrollo tarasco: integración regional en el occidente de México. (Ediciones especiales, 67). México: III
- Morín, Claude
1979 Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII: crecimiento y desigualdad en una economía regional. México: FCE
Museo Michoacano
1889 Privilegio del pueblo-hospital de Santa Fé de la Laguna, en la provincia de Mechoacán. *Anales del Museo Michoacano* 1a época, año 2: 258-261
1939 Extracto del Título de Composición de las tierras del Pueblo de Charapan, Mich., Municipio de Uruapan. *Anales del Museo Michoacano* 2a. época no.1: 146-148
- Navarrete Pellicer, Sergio
1990 Las transformaciones de la economía indígena en Michoacán: siglo XVI. En: T. Rojas Rabiela (coord.): Agricultura indígena: pasado y presente, pp. 109-127. (Ediciones de la Casa Chata, 27). México: CIESAS
- Núñez, Miguel Angel
1989 La agricultura tradicional de la cuenca de Pátzcuaro, Michoacán. Pátzcuaro, Mich.: CESE
- Padilla Pineda, Mario
1995 Fiesta y prestigio en una comunidad p'urhé (aproximación a un argumento etnográfico). *Estudios Michoacanos* 6: 111-125
- Pavageau, Jean
1992 L'autre Mexique: culture indienne et expérience de la démocratie. Paris: L'Harmattan
- Peña, Guillermo de la et al.
1987 Algunos temas y problemas en la antropología social del área purépecha. En: G. de la Peña (comp.): Antropología social de la región purépecha, pp. 31-65. Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán - Gob.Edo.Mich.
- Pérez González, Benjamin
1988 La lengua purépecha. En: C. García Mora (coord.): La antropología en México - panorama histórico. Vol. 3: Las cuestiones medulares, pp. 233-245. México: INAH
- Pietri, Anne-Lise & René Pietri
1976 Empleo y migración en la región de Pátzcuaro. (Serie de Antropología Social, 46). México: SEP - INI
- Pietschmann, Horst
1980 Die staatliche Organisation des kolonialen Iberoamerika. (Handbuch der lateinamerikanischen Geschichte, Teilveröffentlichung). Stuttgart: Klett-Cotta
- Piñar Alvarez, Angeles
1994 Der land- und forstwirtschaftliche Sektor in der P'urhépecha-Region von Michoacán, Mexiko: Analyse der ökologisch-ökonomischen Nachhaltigkeit des *minifundio*. (Projektarbeit im Sozialökonomischen Projekt "Landwirtschaft, Umwelt und Entwicklung in der Dritten Welt"). Hamburg: HWP
- Pollard, Helen Perlstein
1993 Tariacuri's Legacy: the prehispanic Tarascan state. Norman, OK - London: University of Oklahoma Press
- Pozas Arciniega, Ricardo
1962 Los tarascos. (Ms.) México: INAH
- Quiroga, Vasco de
1940 Reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Santa Fé de México y Michoacán, dispuestas por su fundador el rmo. y venerable Señor Don Vasco de Quiroga, primer obispo de Michoacán. México: Secretaría de la Economía Nacional
- Ravicz, Robert
1967 Compadrinazgo. En: R. Wauchope (general ed.) & M. Nash (volume ed.): Handbook of Middle American Indians, vol.6: Social Anthropology, pp. 238-252. Austin, TX: University of Texas Press
- Relación de Michoacán
1977 Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán (1541): reproducción facsímil del ms. c.IV.5. de El Escorial, ed. por José Tudela. Morelia, Mich.: Balsal
- Rendón, Silvia
1947 La alimentación tarasca. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 2: 207-228

- 1950 Aspectos de ceremonias civiles tarascas. *América Indígena* 10 no.1: 91-98
Reyes García, Cayetano
- 1991 Tierras en la Cuenca de Zacapu: del siglo XVI a la Reforma Agraria. En: D. Michelet (coord.): Paisajes rurales en el norte de Michoacán, pp. 11-51. (Études Mésoaméricaines, II-11 / Cuadernos de Estudios Michoacanos, 3). México - Zamora: CEMCA - Colegio de Michoacán
- Roth Seneff, Andrew
- 1993 Región nacional y la construcción de un medio cultural: el Año Nuevo P'urhépecha. *Relaciones* 53: 241-272
- Rubín de la Borbolla, Daniel F. & Ralph L. Beals
- 1940 The Tarasca Project: a cooperative enterprise of the National Polytechnic Institute, Mexican Bureau - Indian Affairs, and the University of California. *American Anthropologist* N.S. 42: 708-712
- Sáenz, Moisés
- 1992 Carapan. Pátzcuaro, Mich.: CREFAL [edición original 1936]
- SARH
- 1993 Distrito de Desarrollo Rural 091 Pátzcuaro: datos básicos 1993. Pátzcuaro, Mich.: SARH-Delegación Michoacán
- Sepúlveda, María Teresa
- 1974 Los cargos políticos y religiosos en la región del Lago de Pátzcuaro. (Colección Científica, Etnología, 19). México: INAH - MNAH
- Serrano Gassent, Paz
- 1994 Vasco de Quiroga. En: Museo Nacional de Antropología (ed.): Los purépechas: el caminar de un pueblo, pp. 43-53. Madrid: Fundación Cultural Banesto - Instituto de México en España
- Singhof, Horst
- 1995 Vasco de Quiroga: Theorie und Praxis der kolonialen Reorganisation Neu-Spaniens. (Tesis de maestría). Hamburg: Universität Hamburg-Altamerikanistik
- Smailus, Ortwin
- 1990 Sprachen. En: U. Köhler (ed.): Altamerikanistik: eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas, pp. 255-273. Berlin: Reimer
- Smith, Anthony D.
- 1996 The Resurgence of Nationalism? Myth and memory in the renewal of nations. *British Journal of Sociology* 47 no.4: 575-598
- Solomieu, Blandine
- 1982 El papel del parentesco en una comunidad tarasca: San Felipe de los Herreros (1981). *Nueva Antropología* 5 no.18: 209-231
- Stanislowski, Dan
- 1950 The Anatomy of Eleven Towns in Michoacán. (Institute of Latin American Studies Publications, 10). Austin, TX: University of Texas Press
- Steward, Julian H.
- 1955 El Programa Tarasco. En: J.H. Steward: Teoría y práctica del estudio de áreas, pp. 27-32. Washington, DC: Unión Panamericana
- Stolley de Gámez, Kirsten
- 1992 La comercialización de la alfarería mexicana: estrategias, problemas y perspectivas. (Tesis de maestría). Hamburgo: Universidad de Hamburgo-Dpto. de Antropología Americana
- Taylor, William B.
- 1993 Patterns and Variety in Mexican Village Uprisings. En: J.E. Kicza (ed.): The Indian in Latin American History: Resistance, resilience, and acculturation, pp. 109-140. Washington, DC: Scholarly Resources Inc.
- Thomas, Norman D.
- 1979 The Mesoamerican Barrio: a reciprocity model for community organization. En: M. Clark / R. Kemper / C. Nelson (eds.): From Tzintzuntzan to the "Image of Limited Good": papers in honor of George M. Foster, pp. 45-58. (Kroeber Anthropological Society Papers, 55-56). Berkeley, CA: Kroeber Anthropological Society
- Toledo, Víctor Manuel et al.
- 1980 Los purépechas de Pátzcuaro: una aproximación ecológica. *América Indígena* 40 no.1: 17-55
- Toledo, Víctor M. & Arturo Argueta
- 1992 Cultura indígena y ecología. En: V.M. Toledo / P. Alvarez Icaza / P. Avila (eds.): Plan Pátzcuaro 2000: investigación multidisciplinaria para el desarrollo sostenido, pp.219-238. México: Fundación Friedrich Ebert

- 1993 Naturaleza, producción y cultura en una región indígena de México: las lecciones de Pátzcuaro. En: Enrique Leff & Julia Carabias (coords.): *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales*, vol.2, pp. 413-443. México: UNAM-CIIH - Miguel Angel Porrúa
- Toral, Ramón
- 1989 Problemas de tierra en la región p'urhépecha. *México Indígena* 27: 61-62
- Torre Villar, Ernesto
- 1967 Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán. *Jahrbuch für die Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas* 4: 410-439
- Vargas Uribe, Guillermo
- 1992 Percepción y estrategias territoriales en la etnia Purépecha. *Universidad Michoacana* 5: 126-150
- Vázquez León, Luis
- 1986a Antropología política de la comunidad indígena en Michoacán. (Col. Cultural, 5). Morelia, Mich.: SEP
- 1986b La meseta tarasca: los municipios "indígenas". *Estudios Michoacanos* 1: 75-93
- 1992 Ser indio otra vez: la purepechización de los tarascos serranos. México: CNCA
- Velásquez Gallardo, Pablo
- 1952 Título de tierras de Cherán Hatzicurin. *Tlalocan* III no.2: 238-245
- 1978 Diccionario de la lengua phorhépecha: español-phorhépecha y phorhépecha-español. México: FCE
- Vollmer, Günter
- 1990 Institutionen und Verfahrensweisen der spanischen Kolonialherrschaft. En: U. Köher (ed.): *Altamerikanistik: eine Einführung in die Hochkulturen Mittel- und Südamerikas*, pp. 617-646. Berlin: Reimer
- Warren, J.B.
- 1992 Los tarascos en el siglo XVI: unos temas de investigación. (Ms., ponencia en el XIV Coloquio de Antropología e Historia Regionales, Colegio de Michoacán). Zamora, Mich.: Colegio de Michoacán
- West, Robert C.
- 1948 *Cultural Geography of the Modern Tarascan Area*. (Institute of Social Anthropology Publications, 7). Washington, DC: Smithsonian Institution
- Wolf, Eric R.
- 1966 Kinship, Friendship, and Patron-Client-Relations in Complex Societies. En: M. Blanton (ed.): *The Social Anthropology of Complex Societies*, pp. 1-22. London: Tavistock
- Yasumura, Naoki
- 1995 Justicia y sociedad rural en Michoacán durante la época colonial. *Estudios Michoacanos* 6: 139-186
- Young, James C.
- 1979 Health Care in Pichátaro: medical decision making in a Tarascan town of Michoacán, Mexico. (Ph.D. thesis). Riverside, CA: University of California
- Zantwijk, Rudolf van
- 1974 Los servidores de los santos: la identidad social y cultural de una comunidad tarasca en México. (Serie de Antropología Social, 32). México: INI - SEP
- Zárate Hernández, José Eduardo
- 1993 Los señores de utopía - etnicidad política en una comunidad purhépecha: Santa Fé de la Laguna. Zamora, Mich - México: Colegio de Michoacán - CIESAS



Mapa 1: La región purhépecha dentro de México ¹

¹ Adaptado de Alvar (1994).

Notas

¹ *Magister Artium* (M.A.) y Doctor en Antropología por la Universidad de Hamburgo (Alemania), Profesor Titular de Antropología Social en la Universidad de Granada; dirección electrónica: gdietz@ugr.es

² Para detalles acerca de la metodología y el procedimiento utilizados, cfr. Dietz (1999).

³ Cfr. West (1948) y Pollard (1993); el purhé no está emparentado con ninguna de las demás lenguas mesoamericanas, sino que constituye una "lengua aislada" (Smailus 1990).

⁴ Cfr. Masferrer Kan (1992); esta cifra no incluye los alrededor de 25.000 purhépecha emigrados, que radican de forma más o menos permanente en otros Estados mexicanos, sobre todo en el Distrito Federal y en Baja California (Durand Alcántara 1994); no existen datos actuales fiables acerca de la población purhépecha residente en los Estados Unidos.

⁵ Cfr. Velásquez Gallardo (1978); para una discusión de las diferentes interpretaciones etimológicas, cfr. López Austin (1991).

⁶ Vázquez León (1992) ha acuñado el término "purhépechización", al que no define, pero con el cual parece describir la etnicidad purhépecha como una construcción identitaria contemporánea; desgraciadamente, su uso esencialista de la dicotomía "mestizo" *versus* "indígena" - evidente cuando, por ejemplo, le reprocha a "un grupo de comuneros que se legitiman como indígenas sin serlo" (Vázquez León 1986b:83) - y su intento de aislar lo "tarasco", como esencia cultural inmutada, de lo "purhépecha", como "acción étnica" contruida (1992), le impiden analizar también la "tarasquización" como un epifenómeno colonial igualmente construido.

⁷ Espín Díaz (1986b); cfr. por ejemplo el uso del concepto de "región" por Gortaire Iturralde (1968), Moone (1973), Jiménez Castillo (1985), Espín Díaz (1986b) y Vázquez León (1992). En Dietz (1995) se analiza la ambigua relación establecida entre la teorización de lo regional y la política regional gubernamental.

⁸ Cfr. también Dimas Huácu (1989, 1995). No se pudo esclarecer si la identificación actualmente practicada por algunos protagonistas del movimiento purhépecha entre las cuatro subregiones (Dietz 1999) y la antigua concepción cosmológica de tipo cuatripartito - que, además, asocia cada punto cardinal con un determinado color (Vargas Uribe 1992) - es una "reinención" reciente o si persistía en la memoria de los ancianos.

⁹ Para estas fuentes, cfr. Relación de Michoacán (1977), Corona Núñez (1986) y Acuña (ed., 1987).

¹⁰ Cfr. West (1948), Durston (1976), Beltrán (1986) y Enkerlin Pauwells (1992).

¹¹ Cfr. Beltrán (1986) y Carrasco (1986); resulta imposible reconstruir si las tierras en usufructo familiar eran verdaderamente "propias", como postula Carrasco (1986), o si eran de titularidad colectiva y sólo de usufructo familiar.

¹² Como demuestra García Mora (1975) para el caso de Charapan, a veces el control de la tierra no es ejercido por la comunidad entera, sino por los barrios cuya congregación le dio origen a dicha comunidad.

¹³ Cfr. Stanislawski (1950), Vázquez León (1986b, 1992) y Esteva Peralta (1992).

¹⁴ Cfr. Carrasco (1976), Serrano Gassent (1994) y Singhof (1995).

¹⁵ Cfr. Torre Villar (1967), Sepúlveda (1974), Carrasco (1976) y Bechtloff (1992, 1993); para las *ordenanzas*, cfr. Quiroga (1940).

¹⁶ Para detalles sobre este proceso cfr. Sepúlveda (1974), Vázquez León (1986a) y Bechtloff (1992).

¹⁷ Serrano Gassent (1994:53) califica esta papel de Vasco de Quiroga como "suerte de dios protector" de la comunidad; el "privilegio" de Santa Fé de la Laguna, redactado en 1711, ilustra esta simbiosis entre los pobladores originales y su obispo, quien "fundó, y todo a su costa" el pueblo-hospital (Museo Michoacano 1889:259).

¹⁸ Lomnitz Adler primero restringe este término a "la cultura de una clase en un ambiente regional específico" (1995:46), pero luego lo amplía para abarcar todo "grupo cultural ideológicamente definido" (1995:50), de forma que postula la existencia de una "cultura íntima huasteca" (1995:284s.); adopto este segundo uso del concepto porque refleja mejor la similitud estructural entre ideologías étnicas e ideologías de clase localizadas.

¹⁹ En lo siguiente procuraré analizar estos segmentos de la "cultura íntima" purhépecha tal como se han ido conformando a lo largo del atrincheramiento de la sociedad indígena colonial. Recorro para dicha reconstrucción a datos etnográficos propios, complementados por otras fuentes etnográficas; las influencias exógenas posteriores - producto de la penetración del Estado-nación desde finales del siglo XIX - son analizadas en Dietz (1999).

²⁰ Este ciclo doméstico, observado en diferentes comunidades de distintas subregiones - tanto en Nurío y Paracho como en Tacuro y Santa Fé - también es descrito por Brandes (1979), Young (1979) y Solomieu (1982).

²¹ Con su modelo supuestamente prototípico del "contrato diádico", Foster (1977) hace demasiado hincapié en la relación recíproca que se establece entre dos individuos, dejando de lado la participación de sus respectivos grupos de parentesco y las unidades domésticas implicadas; cfr. también Vázquez León (1992).

²² Esta práctica purhépecha contemporánea coincide plenamente con la definición que del compadrazgo ofrece Ravicz (1967) y con las descripciones etnográficas proporcionadas por Foster & Ospina (1948), Gortaire Iturralde (1971), Zantwijk (1974), Kemper (1979), Beals (1992[1945]) y Vázquez León (1992).

²³ Para detalles sobre estas actividades, cfr. Pietri & Pietri (1976), Linck (1987, 1988), Carabias et al. (1994) y Dietz (1999).

²⁴ Cfr. Núñez (1989), Alvarez Icaza et al. (1993) y Piñar Alvarez (1994).

²⁵ Mientras que Foster (1974, 1987[1967]) postula que una psicología específicamente campesina, "la imagen del bien limitado", genera estrategias de autosuficiencia que impiden un mayor desarrollo económico, Acheson (1972, 1987) y Engelbrecht (1987) demuestran que las estrategias de autoconsumo *versus* comercialización de las unidades domésticas se rigen por una estricta racionalidad económica basada en criterios de productividad.

²⁶ Cfr. también Belshaw (1969), Pietri & Pietri (1976) y Acheson (1980); como reconstruye García Mora (1975) para Charapan, desde el siglo XVIII existe una cierta - aunque escasa - tradición de emigración laboral temporal.

²⁷ Ya Rendón (1947) documenta esta práctica, que en la Meseta persiste hasta la actualidad.

²⁸ En varias comunidades, la pertenencia a un barrio sigue asociada a reglas de endogamia barrial (Moctezuma Yano 1994), pero su seguimiento parece actualmente muy escaso.

²⁹ Supongo que es la falta de distinción entre barrios localizados y centrados en un santo propio, por un lado, y mitades sólo cognitivamente identificables, por otro lado, la que ha

generado la polémica en torno al estudio de Zantwijk sobre la comunidad ribereña de Ihuatzio. En su afán de hallar rasgos "tarascos" puramente prehispánicos, el autor postula haber descubierto la existencia tanto de patrilinajes (Zantwijk 1974) como de barrios "ceremoniales" de parentesco, que - según él - coexisten con - sólo dos (!) - barrios de residencia que carecen de importancia ritual. Parece que este último tipo de barrio correspondería a lo que denominé mitades, mientras que la *uapáneku* ceremonial de Zantwijk equivaldría al barrio; para una discusión crítica de las tesis de Zantwijk, cfr. Peña et al. (1987).

³⁰ Mis entrevistas en Santa Fé - cfr. Dietz (1999) - coinciden con los datos aportados por Gortaire Iturralde (1971), Dimas Huácuiz (1982) y Zárate Hernández (1993). Sin embargo, la osada identificación de las dos mitades con las "estructuras binarias" de lo masculino / femenino y de lo sagrado / profano que realiza Zárate Hernández (1993) me parece más bien producto de la imaginación etnográfica.

³¹ Cfr. Espín Díaz (1986a) y Toledo & Argueta (1992, 1993).

³² Moctezuma Yano (1992) reconstruye la evolución del cargo de orhete, que antes estaba reservado a varones recién casados y hoy es desempeñado también por mujeres y por jóvenes solteros y solteras. En general, la paulatina incorporación de la mujer a los cargos religiosos, iniciada ya en tiempos de las cofradías con el cargo de *huanáncha*, parece completarse cuando aparece la mayordomía familiarizada, basada ya no en aportaciones colectivas, sino en contribuciones personalizadas de la unidad doméstica que ostenta - y financia - el cargo; cfr. Rendón (1950) y Dinerman (1978).

³³ Desde hace poco, esta ceremonia se está recuperando en Cherán; para la comunidad de Huáncito, de la Cañada, Joaquín (1982) menciona un rito parecido, denominado *ts'ireperata*.

³⁴ Para detalles sobre cada uno de los mercados y sus productos, cfr. Dinerman (1974), Durston (1976), García López (1984), Engelbrecht (1987), Dietz et al. (1991) y Stolley de Gámez (1992).

³⁵ Medina Pérez et al. (1986) ofrecen una recopilación exhaustiva de las diferentes fiestas comunales purhépecha.