

NAHUATZEN: EL PUEBLO SOLIDARIO

ROBERTO CIPRIANI

Director del Departamento de Ciencias de la Educación, Universidad de Roma

) RESUMEN (

El artículo es el resultado de un proyecto de investigación en una comunidad purépecha, Nahuatzen (Michoacán).

Este pueblo se caracteriza, principalmente, por elementos solidarios compartidos.

En la investigación se descubrió que hay características que hacen de Nahuatzen un lugar de solidaridad difusa y de personalismo acentuado. Mediante una revisión e investigación histórico-documental y sociológica el autor ofrece un panorama donde se observa la constante defensa de la cultura prépecha original por parte de los pobladores de Nahuatzen frente a las distintas olas modernizadoras que, desde tiempos de la Colonia, han pretendido minar la peculiaridad del sistema sociopolítico-religioso purépecha.

Palabras clave: comunidad, solidaridad, fiesta, religión, purépecha

) ABSTRACT (

The article presents the results of a research project concerning a *purepecha* community: Nahuatzen (in Michoacan State).

This *pueblo* is mainly characterized by shared solidary elements.

Investigation has discovered features that render Nahuatzen a place of diffused solidarity and emphasized individualism. Through a historical, documentary and sociological research the author offers an overview about the continuous defence of *purepecha* original culture thanks to the inhabitants of Nahuatzen against various modernizing waves which, since

colonization times, searched for undermining the peculiarity of socio-political-religious *purepecha* pattern.

Keywords: Community, Solidarity, Festivity, Religion, *Purepecha*.

PREMISA

La investigación sobre Nahuatzen (Cipriani, 2009), pueblo en el estado mexicano de Michoacán, ha iniciado en el verano del 1982 y ha continuado hasta el 2004. Ésta se coloca como conclusión de una tríade de estudios de comunidades de las que forman parte también la comunidad sarda de Orune, en la provincia de Nuoro, en Italia (Cipriani *et alii*, 1988) y aquella de Episkepsi (Cipriani *et alii*, 1999) en la isla griega de Corfù.

La investigación ha sido realizada en varias etapas y con la técnica del panel, que prevé la verificación a distancia de tiempo de las dinámicas en acto del fenómeno a analizar. Tal modalidad procesal ofrece la ventaja de poder seguir en forma diacrónica la evolución de las situaciones sometidas a análisis; pero hace difícil poder considerar un estado específico, es decir, un momento cronológicamente definido de los hechos examinados. Por esta razón, se ha preferido realizar, cuando ha sido posible, un informe completo de la investigación. Este informe duró más de veinte años. De modo particular nos hemos referido a un período muy delimitado ya sea para la investigación de campo, relativa a los cinco años que han transcurridos entre el 1982 y el 1987, que para la investigación videográfica realizada en el año 1996.

La bibliografía consultada está relacionada principalmente a la fase del trabajo empírico realizado hasta el 1987 (aunque fue actualizada luego).

La investigación visual se refiere a un solo momento peculiar (aquel de la fiesta, o mejor dicho, de las fiestas en Nahuatzen en agosto del 1996) con la utilización de metodología y técnicas mas bien diferentes respecto a aquellas sociológicas clásicas.

La municipalidad de Nahuatzen está compuesta por diez localidades: Nahuatzen misma como cabecera municipal, y en el orden por número de habitantes, La Mojonera, Comachuén, Sevina, Arantepacua, Turicuario, San Isidro, Rancho El Pino, colonia Emiliano Zapata, Rancho El Padre. Existen también asentamientos menores: colonia San Luis Rey, colonia Luis Martínez y colonia Santa Cecilia. La investigación empírica se ha concentrado, esencialmente, sobre el pueblo principal, y se han realizado algunas visitas a los pueblitos.

LA RELACIÓN CON LA MODERNIZACIÓN

Como ya ha sido recordado en la premisa, esta investigación forma parte de un proyecto internacional sobre tres diversos estudios de comunidades en Italia, Grecia y México, caracterizadas por elementos solidarios compartidos pero, también, por contrastes profundos, algunas veces resueltos en modo armónico

(Cipriani *et alii* 1999) y otras, acentuados por episodios de sangre (Cipriani *et alii* 1988).

El caso mexicano de Nahuatzen se encuentra, en un cierto sentido, lejos de las crueles luchas interfamiliares pero, al mismo tiempo, no se sitúa completamente en la idea de una comunidad tranquila y sin divergencias. Es más, la historia nahuatzeña está costalada de conflictos por la posesión de las tierras y la definición de los confines (como sucede en Orune, en Sardeña), recientemente ha visto crecer el fenómeno del alcoholismo (ya presente en el pasado), junto a aquel de la criminalidad (no particularmente observable al inicio de nuestro estudio).

Sin embargo, cada comunidad tiene su historia y su evolución que se ubican dentro de un contexto en que existen aspectos típicos. Además, a escala conceptual, la noción misma de comunidad puede variar y ser problemática. Se la puede entender en términos y niveles de integración (o no-integración) respecto a la sociedad más amplia, o en clave de sobrevivencia y/o de resistencia en lo que respecta a la mentalidad, las relaciones y las estructuras sociales arcaicas, o también con relación a los sistemas de valores, de orden y de legitimación que pueden mantener limitada la autonomía y la expansión, aun sin conducirla al peligro de la extinción.

Sobre todo en el caso de comunidades periféricas y rurales (Orune, Episkepsi y Nahuatzen lo son), que muestran un fuerte apego a su cultura, a los modelos de comportamiento y a sus símbolos, el desafío mayor parece ser justamente aquel de la modernización (que se expresa también a través de la globalización). Se trata de ver hasta qué punto llega el acuerdo con lo nuevo que avanza y hasta dónde es posible adaptarse; cuáles presiones se logran soportar; cuáles elecciones se hacen entre las múltiples ofertas económico-culturales; cómo se logra actuar con destreza en el caos de las sociedades de masa mundializadas. Se debe constatar también si realmente cada una de las tres realidades sociales se ha convertido en una aldea global.

El proceso de modernización ha tenido efectos diversificados en las comunidades que hemos analizado: en Orune, las nuevas tecnologías han permitido mejorar las técnicas de robo de animales, como también los secuestros de personas; en Episkepsi, el progreso técnico-científico ha aportado mejoras principalmente en el campo de la olivicultura; en Nahuatzen, la innovación en el ámbito de las comunicaciones –a todo nivel– ha incrementado la dependencia económica y comercial del pueblo respecto a las agencias nacionales, primero, e internacionales, después, reduciendo aún más el valor y las potencialidades de la economía local (García López 1984).

La relación con la modernización puede desembocar en Orune como en Episkepsi o en Nahuatzen en acciones más conflictivas que solidarias, creando dificultades a familias, instituciones educativas, asociaciones, partidos políticos y organizaciones religiosas, que ceden el campo debido a su impreparación para afrontar los nuevos desafíos. Los estilos de vida, los sistemas de valores y los modelos culturales entran en crisis. No faltan situaciones anómicas, de marginación y de crisis de identidad.

En la evolución de las situaciones locales es necesario cuestionarse cuáles resultados sociales y políticos tengan los pedidos de mantenimiento del orden preexistente, frente a los nuevos fenómenos emergentes (entre ellos, el alcoholismo y la criminalidad de todo tipo).

En efecto, la presencia de la criminalidad representa un indicador significativo para comprender el carácter más o menos solidario de las tres comunidades. La tasa de criminalidad, de hecho ausente en Episkepsi, Grecia, es más bien importante en Orune, Italia, y comienza desde hace algunos años a dar señales también en Nahuatzen, donde no casualmente han sido incrementadas, en los años noventa, las medidas para el control del orden, necesidad no registrada anteriormente, a inicios de los años ochenta.

Infringir las reglas es un modo para negar la misma comunidad, pero es al mismo tiempo el resultado histórico de problemas no resueltos, de cuestiones abiertas, de marginalidades sociales, de dificultades económicas, de recursos insuficientes. Son éstos los caracteres que hacen de Nahuatzen ciertamente un lugar de solidaridad difusa (expresada, por ejemplo, en la participación activa y directa de los ciudadanos en la construcción de las obras de interés público), pero también de personalismo acentuado (que se manifiesta sobre todo en las continuas batallas políticas locales, mientras en Episkepsi todo se diluye, concentrándose en las campañas electorales; y en Orune todo se soluciona a través de las redes familiares ya que se muestra poco interés por la política y por los partidos).

Los habitantes de Orune ven el Estado italiano como algo lejano (en el "continente") y poco sensible. El Estado griego es percibido por los episkepsiotas como algo que más bien se concentra en la capital ateniense y convive con la iglesia ortodoxa nacional. Los nahuatzeños dan una cierta importancia al gobierno del estado de Michoacán al que pertenecen mientras que al gobierno central de Ciudad de México no le prestan una particular atención, además porque están sujetos a demasiados intermediarios y a la acción de "mordida", es decir, de progresiva reducción de los financiamientos con ventaja para los funcionarios y los políticos cada vez más interesados en la aceleración de los trámites (se puede imaginar que es también por esta razón que han aumentado grandemente los tiempos de construcción del nuevo municipio y de asfalto de la ruta que de Nahuatzen conduce a Cherán, reparada sólo en la primera mitad de los años noventa del siglo pasado).

2. Un pueblo híbrido y solidario

Floyd Merrell (2003: 191) sostiene que hay distintos tipos de México, no sólo dos (el hegemónico del poder político-económico y el México profundo (Bonfil Batalla, 1989) constituido por innumerables pueblos diseminados en los distintos estados de la federación). Entre las distintas fisionomías de México existiría una fuerte interdependencia, interrelación, interactividad, que se realiza en el curso mismo de la vida cotidiana. "*Mexico is a supreme expression of hybrid culture, epitomized in the reality of her myths, in her mystified reality, deeply rooted in*

the Guadantzin macho images" ("México es una extraordinaria expresión de la cultura híbrida, que se representa en sus mitos, en su realidad mitizada, profundamente enraizada en las imágenes Guadantzin-macho") (Merrell, 2003: 192). Merrell hace suya la tesis de la hibridación de García Canclini (1989) y revalida su idea de fondo que se liga al machismo y al guadalupismo al mismo tiempo, considerándolo un elemento único: ve en la Virgen la Madre de México y, por ende, el arquetipo de la incorporación femenina del corazón y del alma y en la divinidad amerindia Tonantzin, hibridada con la Señora de Guadalupe, el punto de contacto entre la cultura peninsular católica de los españoles y la americana de los indios. (Merrell, 2003: 179). Es por esto que de la comixión entre Guadalupe y Tonantzin deriva Guadantzin, un verdadero híbrido cultural, que muestra la una y la otra en una imagen que no es ni la una ni la otra (Merrell, 2003: 180).

Nahuatzen es un pueblo híbrido y solidario. Pero es necesario entender bien en qué medida es solidario, cuánto lo es, cómo lo es. En primer lugar hay que evitar el riesgo de considerar como sin interrupción la solidaridad vivida por los antiguos purépecha, aquella experimentada por los indios contra los colonizadores españoles, primero, y contra los mestizos, después y, por último, la solidaridad actual compartida en clave anticolonialista, antinacional. En otras palabras, no es posible hacer de la solidaridad nahuatzena un mito construido con base en valores supuestos y no reales, sustentado en artificios retóricos, corroborados por algún detalle superficial de carácter histórico sociológico. No existe un modelo de solidaridad que como una ola se rompa en cada período histórico. Tampoco se puede sostener que la solidaridad sea siempre y de todos modos un hecho obvio, ya que en la comunidad de Nahuatzen se han registrado también hechos luctuosos que contradicen plenamente la idea del pueblo solidario.

Es necesario precisar, por otra parte, que la solidaridad, cuando se verifica, no es un hecho aislado, sino que debe ser incluida en un marco cultural más amplio que no excluya el carácter instrumental de la misma acción solidaria. Por otro lado, se podría también decir que una acción aparentemente comunicativa, espontánea, incondicional y autónoma encubre razones de conveniencia, oportunidad, cálculo, junto a razones de origen sociocultural que tienen que ver con el prestigio social, el deseo de estima, el interés por el aprecio de la comunidad, la necesidad de sentirse parte de un grupo, el anhelo por sobresalir, la inclinación a adquirir una identidad reconocida y reconocible.

En definitiva, la solidaridad de Nahuatzen no es nunca una unidad completa, sino que presenta distintas facetas, motivaciones –no siempre concientes, pero activas– y objetivos no siempre evidentes. Sólo teniendo en cuenta ésta y otras contradicciones, más o menos aparentes, es posible reconstruir el perfil de una solidaridad que se anida en el pasado, pero que vive en la actualidad acomodándose, estableciendo estrategias, haciendo opciones contingentes.

La idea de un pueblo solidario no puede transformarse en un estereotipo apto para cualquier fase histórica. Si es necesario hay que poner en duda la misma procedencia de la cultura purépecha, tantas veces evidenciada por los nahuatzenos. En realidad, ellos no son los antiguos descendientes de los habitantes

de la meseta, ya que pueden ser definidos como mestizos, pero a su vez pueden estar interesados en identificarse con los purépecha con miras a la defensa de sus propios derechos (y no sólo de sus tierras comunales, *vexata quaestio* que ha atravesado los últimos dos siglos de historia local).

3. Solidarismo y criminalidad

El solidarismo tiene efectos relevantes si se constata que la costumbre a la colaboración, a la sinergia, produce a largo andar a una especie de *habitus* mental, con base en el cual nos comportamos frecuentemente del mismo modo, porque es el estilo que hemos adquirido, la manera habitual de responder a las solicitudes del momento. Desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, se puede decir que la repetición cotidiana de gestos, acciones, intervenciones caracterizadas por la dádiva, por la no beligerancia y por la no hostilidad de fondo inducen a mantener un cierto estándar comportamental, que continuamente vuelve a proponer esquemas de acción ya conocidos y practicados por la mayoría de la comunidad. Eventualmente, si se registran infracciones al estilo solidario por parte de alguno, pueden surgir excepciones. En ese caso podría suceder que se derrumbe todo el andamiaje sobre el que descansa la modalidad del pueblo solidario, para luego generar reacciones, incluso graves, pero que en realidad no hacen sino confirmar la centralidad del espíritu que acomuna a los nahuatzeños. En fin, cuando la solidaridad está amenazada se recurre a contramaniobras necesarias para confirmarla a cualquier precio, como por ejemplo podría ser con una simple alusión o con acciones enérgicas, según requieran las circunstancias y las personas comprometidas. En tales situaciones pueden ser relevados duros enfrentamientos, conflictos despiadados, con resultados incluso letales. De todos modos se trata de casos esporádicos, circunscritos a las circunstancias, si bien en los dos últimos decenios ha sido necesario instituir e incrementar el número y la predisposición del servicio de policía municipal, ya sea en la cabecera que en las tenencias.

Respecto al pasado, la diferencia, al menos en lo que se refiere al orden público, es evidente. La población no ha aumentado en forma desmedida al punto de hacer necesaria un refuerzo especial de la estructura policial.

Son por lo tanto otras las razones que exigen estas medidas. La influencia de una dinámica modernizante, de las comunicaciones de masa y de los veloces medios de transporte ha dado nuevos modelos, innovando los estilos de vida. Posiblemente el occidente ha comenzado a llevar su "civilización" a partir del siglo XVI, pero es ahora que el impacto se hace todavía más impetuoso, con consecuencias evidentes y empíricamente verificables.

El crecimiento de la criminalidad parece ser una consecuencia peculiar de la llamada civilización. El hecho es que los habitantes del lugar tenían ya su propia cultura. No parecía indispensable un ulterior aporte externo, o al menos no lo era en una medida así masiva y penetrante (a principio de los años ochenta del siglo pasado había en Nahuatzen pocas antenas de televisión; ahora gran parte de los techos del pueblo están cubiertos de numerosas antenas satelitales).

4. *Catolicización y capitalismo*

Es oportuno recordar que la ambigua expresión "América Latina" es el fruto de una idea que nace con la llegada de Maximiliano de Augsburgo a México, por voluntad de Napoleón III. En realidad, la expresión completa era "América latina y católica", como para subrayar la consolidada civilización y evengelización de todo un continente. Es lícito preguntarse si en efecto hubo un doble pasaje de una no civilización a una civilización y del paganismo al catolicismo. En ambos casos, la respuesta es negativa si se considera el nivel organizativo alcanzado por los antiguos purépecha y la actual persistencia de creencias y cultos precolombinos, tal vez bajo falsas formas encubiertas, en el interior mismo de la liturgia católica y del así llamado catolicismo popular.

En realidad, no se puede decir que la catolización haya sido plenamente alcanzada si, incluso en un pequeño pueblo como Nahuatzen, existen otras religiones no católicas (Bautistas y Testigos de Jehová).

Tal vez esto sea también el efecto típico de la presencia de una religión dominante y difundida (Cipriani, 1988) como la católica en México que de hecho prepara el terreno para que surjan otras religiones, sobre todocristianas.

Es probable que el éxito mayor lo haya obtenido el capitalismo, que logró introducir el mercado donde había un comercio de tipo simple, jerarquizando los niveles locales, regionales, estatales y nacionales en circunstancias donde todo estaba regulado en el corto espacio de una economía que no iba más allá de lo municipal, donde no existían las necesidades inducidas desde el externo. Hasta entonces todo se había mantenido dentro los límites de un contexto geográfico en el que por muchos siglos había sido posible la autogestión de las propias exigencias existenciales.

Detrás de estos cambios radicales hay una idea de fondo esencialmente centralizadora, estratificante, de hecho autoritaria, homologante y, al mismo tiempo, carente de una cultura propia histórica, antropológica y sociológicamente coherente en sí misma, una cultura en conexión con un territorio claramente reconocible, desarrollada en estrecha relación con los hechos peculiares de la población. La idea de centro tiende, por lo tanto, a prevalecer sobre aquella de periferia, que a su vez posee ya ricos centros de cultura y economía propios. En el enfrentamiento entre el centro principal y aquellos menores se impone a la larga el que dispone de mayores recursos económicos, por lo que el resultado es fácilmente previsible.

La autonomía de los centros descentrados queda por lo tanto quebrada, corroída, anulada por las fuerzas invasoras del centro "centralizado", autoreferente, indefectiblemente pertinaz en su persistente acción demoleadora de las sólidas raíces tradicionales indígenas.

La dialéctica entre el centro y la periferia (Shils, 1975) no parece explicitarse en forma pareja entre las fuerzas en campo. No es casual que la cultura popular de las fiestas locales y las distintas acciones de lucha emprendidas por los movimientos indigenistas purépecha busquen, con distintas modalidades

pero con una unidad de objetivos, resistir a las presiones provenientes del exterior y del centro (estatal y/o nacional), con la finalidad de preservar la propia independencia, el propio modelo cultural así como la propia modalidad festiva. De todos modos los datos nos muestran de hecho que el encierro se ha ya concluido, y no sólo algunas infiltraciones determinantes han logrado incidir visiblemente en el tejido organizativo y económico de la comunidad local.

5. Intercambio cultural y económico

El pueblo de Nahuatzen está constituido principalmente por mestizos, de todos modos no se puede no reconocer el fuerte intercambio cultural y económico con los indios ya sea en la cabecera que en las tenencias. Si bien el aspecto cualificante de la aculturación interna, local, entre mestizos e indígenas, en sentido estricto, está dado fundamentalmente por la relación de reciprocidad, de propensión a la igualdad comportamental y de la praxis de redistribución de bienes. Todos estos caracteres se evidencian con claridad en la celebración de la fiesta. De hecho, nos encontramos frente a una situación que es completamente distinta a aquélla de la relación con el centro externo a la comunidad, donde falta la reciprocidad, la igualdad, la redistribución.

En Nahuatzen, la misma relación entre cabecera y tenencias, si bien conflictiva, asume rasgos de mayor participación; de una más clara conciencia de los factores en juego; una más directa coparticipación de las temáticas en discusión. Ésta es también una de las razones por las que la reforma agraria, impuesta desde el centro, ha encontrado enormes dificultades de actuación; ha empleado varios decenios en ser aplicada, creando conflictos insanables y profundizando las diferencias sociales.

Hay demasiada distancia entre el centro y la periferia para que se puedan crear las condiciones de un intercambio entre iguales, de atención recíproca y de comunión de intereses. Se hace difícil e impracticable la comunicación que, en cambio, se instaura en el limitado contexto de algunos miles de habitantes que se encuentran con frecuencia y estructuran tiempos, ciclos y estilos de vida siguiendo caminos consuetudinarios y convividos. Hay además, una duradera y estable participación común de espacio y tiempo, que tienen estructuras bien definidas y prevén comportamientos y actitudes conocidas, reconocibles, interpretables, cualificables y clasificables.

La vecindad física, especialmente cuando es continuada, permite con más facilidad encontrar soluciones, tomar decisiones vitales, establecer planes de actividad.

Esto es válido ya sea para los problemas de tipo económico que para aquellos socioexistenciales. No es que la comunidad de Nahuatzen esté articulada en modo simple, a pesar de sus bien definidas connotaciones barriales, la pertenencia política, los compadrazgos, los roles productivos. No obstante, la contigüidad espacio-temporal favorece un conocimiento más directo de las problemáticas y desarrolla modelos aglutinantes, aun en la complejidad. El espacio social es ocupado intensamente a través de cargos anuales y de responsabilidad administrativa, desde las faenas de utilidad pública hasta las recíprocas prestaciones de mano de obra.

6. La solidaridad

Imperceptiblemente, aunque en modo gradual y con eficacia, se alcanza una sólida autonomía simbólica que tiene su llave maestra en la solidaridad como mentalidad de base, actitud usual, orientación preponderante. Esto no quiere decir que no haya una contemporánea diferenciación social en términos incluso de clase, de segmentos operativos, de disponibilidad económica. En Nahuatzen, y no sólo allí, el espacio social y también temporal es dinámico, marcado por el escandir de los ciclos de elaboración del terreno y las fiestas religiosas. En la realidad comunitaria, la experiencia es común y única, con rasgos que de todos modos reenvían a un perfil tendencialmente homogéneo.

El mismo esquema característico de la división territorial por barrios puede ser aplicado.

Pues bien, existen cuatro espacios bien delimitados, pero es oportuno preguntarse si también existe un centro. Es probable que la centralidad del pueblo se pueda ubicar en la plaza donde se encuentran la municipalidad y la iglesia, que se transforman en puntos de referencia y de aglutinamiento para toda la población. Hay, por lo tanto, una concepción por así decir sagrada de los espacios de cada barrio (tal es así que año tras año se convierten en lugares peculiares para el culto de un santo).

Los cuatro barrios son espacios sagrados, como lo es la iglesia en el centro del pueblo y como también, en algún modo, lo es la misma municipalidad, por la autoridad que emana, por la representación pictórica de la historia de Nahuatzen que ocupa las paredes del aula del consejo, por el doble ejercicio del poder administrativo y judicial que en él se depositan (no es irrelevante que la cárcel se encuentre dentro la edificio municipal). Es por esto que el espacio sagrado y el espacio social llegan a superponerse, casi a coincidir. La coincidencia de las diferencias está en el centro: real y simbólico. La resolución de las diferentes instancias particulares (individuales, familiares, de barrios) se encuentra en el lugar central designado. Por lo tanto el centro es también síntesis, sumatoria de cuatro espacios, cada uno de los cuales tiene una disposición numérica (primero, segundo, tercero, cuarto barrio) sin que esto indique una jerarquía (ciertamente los roles de las fiestas, en la medida en que rotan, dan mayor relieve a uno y a otro, ya que al menos una vez cada cuatro años la organización de los toros con sus respectivos jaripeos, es decir, el momento más prestigioso de la fiesta, toca a cada barrio). Además cabe también recordar, que en tiempos pasados ya se consideraba a Nahuatzen como un punto de referencia, un centro para las zonas circunstantes: era un importante mercado, la sede del cura, parte autónoma de la estructura organizativa de la administración política.

7. La fiesta

Así es que la centralidad de la fiesta está en su capacidad de reducir las posibilidades del conflicto o, al menos, de sublimarlo como un enfrentamiento inocuo,

incruento, simbólico, entre individuos, familias, barrios, entre Nahuatzen y los otros pueblos. Por un lado, la fiesta resalta, mientras por otro reduce las diferencias de clase, de recursos, de poder. El vínculo mismo entre carguero y santo puede aludir a la relación entre campesino y dueño, entre peón y latifundista. Aunque la relación no es vivida del mismo modo. En primer lugar en el carguero hay una intención, una voluntad inicial que, en cambio, en la polarización entre distintos estratos (o clases) sociales de pertenencia, es más bien un dato de hecho, una condición no elegida. Al mismo tiempo hay que resaltar el carácter integrador de la fiesta, que reúne a las diferentes componentes de la comunidad, si bien el motivo de la participación es distinto para cada uno y se basa en factores estructurales inequívocos. En el ámbito de la fiesta, no es útil aplicar esquematismos dicotómicos rígidos. La realidad es más complicada, es más dialéctica. Esto no quiere decir eliminar los datos de hecho: la presencia de ricos comerciantes y de grandes terratenientes, por un lado, y de pobres artesanos y míseros peones, por el otro. Estos datos de hecho pesan manera significativa. De todos modos, una visión dual predeterminada impide analizar las actitudes y comportamientos concretos en sus diversas expresiones y motivaciones no siempre conscientes. Dicho de otro modo, más que sobre la distinción entre propietarios de medios de producción (y de distribución) y nula tenientes conviene basarse sobre una distinción (que también puede ser convergente) entre acciones cometidas dentro de la comunidad (o de la familia o del barrio) y acciones orientadas desde afuera. En este sentido, se recupera también la posición de Turner (1969) sobre la liminalidad, que no está adentro ni está afuera, que no mira sólo desde el interior, pero tampoco sólo desde el exterior; o bien, considera la copresencia de dos realidades, interior y exterior. La fiesta, en verdad, es liminalidad anhelada y vívida, en vistas de una sucesiva transformación. En el curso de los festejos hay una especie de suspensión de las preocupaciones de trabajo, familia, salud. Lo que reina es la relación con lo extraordinario del evento festivo; si bien los hechos de la cotidianeidad irrumpen a través de la reiteración de algunos actos que retornan aun en los días de fiesta (dormir, comer, hablar, saludar, sonreír, llorar, etcétera). La liminalidad da lugar a expresiones no siempre ortodoxas; a la experimentación de lo inusual de actos no oficiales; a una liturgia eclesíástica no reconocida; a la experiencia de la novedad y del riesgo; a la recuperación de todo aquello que ha quedado relegado a un segundo plano por parte de fuerzas externas y coactivas. La liminalidad es el lugar de mayor concentración entre la comunidad y la solidaridad, cuyo carácter antiestructural resulta autoevidente, aunque esto no impide que haya una organización con una específica estructura como la que se manifiesta en la arquitectura de la fiesta, en la tenencia de la tierra, en los cargos jerárquicos de la municipalidad, en el rol de cargueros, así como en aquéllos con responsabilidad subordinada. En la comisión de cada barrio la participación es voluntaria, el compromiso es libre, la colaboración económica es casi espontánea (bien que no se puedan negar segundas intenciones, no explicitadas, inclusive el deseo de aparecer, en fin, una faena que puede ser definida como *sui generis*).

Lo extraordinario de la fiesta es parte de un *continuum* que comprende también las cosas ordinarias de la cotidianeidad, del trabajo agrícola, artesanal, textil, comercial, etcétera. Una está en función de la otra: la estructura de lo habitual y la antiestructura de lo excepcional se mantienen entre sí entrelazadas.

Esta convivencia de lo ordinario y de lo extraordinario es, en última instancia, la misma convivencia entre lo jerárquico y lo paritario que se descubre en una comisión, en un barrio, en una familia, en una faena a beneficio del bien común, en la que todos se ayudan y todos participan de la experiencia colectiva. El abandono en la mitad de la operación sería reprobado por el grupo, el barrio, la comunidad, por lo que el individualismo no es una conducta fácilmente practicable, a menos que no sea parte de un cuadro de común interés al que participan también otros. En esto hay algo de utópico, como la voluntad de alcanzar una solidaridad absoluta, ideal, que deje de lado cualquier deseo de distinguirse, cualquier deseo de diferenciación entre el uno y la multitud. Naturalmente, la carga ideal no es siempre la misma por lo que los disensos, conflictos y contiendas surgen también en el curso de actividades que parecerían totalmente conducidas por un espíritu hondamente comunitario, solidario. Las disputas pueden originarse en cuestiones contingentes, pero pueden tener también un origen lejano, en la historia misma del pueblo (conflictos irresueltos, litigios por límites territoriales, riñas y disgustos posteriores a alguna borrachera, etcétera). También son objeto de crítica aquéllos que tienen una mayor responsabilidad en la conducción de una actividad. Dicho de otro modo, no hay nada de idílico en el prevalecer de una actitud solidaria, es necesario mirar la realidad con sus confirmaciones y desmentidas respecto al curso de los hechos en general.

8. Conclusión

Puede ser que la fiesta dé la imagen de un caos total, de una falta de organización, pero en verdad cada detalle es estudiado y cuidado hasta la perfección. Una eventual *défaillance* puede trasformarse en una grave culpa, objeto de recriminación. Si, por ejemplo, el castillo de la primera noche no se enciende como debería, el pirotécnico (en el 1996 era Sebastián Jembe y lo era desde hacía veintidós años) estará especialmente atento para que el error en el encendido no se repita: su prestigio está en juego, incluso en relación al hecho que una deficiente actividad pirotécnica puede incidir sobre el desarrollo de toda la fiesta, sobre la credibilidad del barrio responsable del castillo y provocar malos augurios al futuro de la comunidad.

El carácter solidario de toda la fiesta consiste en la participación de la casi totalidad del pueblo, con excepción (aunque parcial) de las personas muy ancianas, los enfermos y los niños pequeños. No es excesivo decir que la fiesta representa en pleno la comunidad de Nahuatzen en sus diversas articulaciones, pocos quedan afuera. NE

- BONFIL Batalla, Guillermo (1989). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo-CONACULTA: México. Cipriani, Roberto (1988). *La religione diffusa. Teoria e prassi*. Borla: Borla
- CIPRIANI, Roberto (2009). *El pueblo solidario. Nahuatzen: de la cultura purépecha a la modernización*. El Colegio Mexiquense: Zinacantepec.
- Cipriani, Roberto; Cotesta, Vittorio; De Spirito, Angelomichele; Di Riso, Salvatore; Fraser, John; Mansi, Maria (1988). *La lunga catena. Comunità e conflitto in Barbagia*. Angeli: Milano.
- CIPRIANI, Roberto; Cotesta; Vittorio; Kokosalakis, Nikos; Van Bischoeten, Riki (1999). *Episkepsi: il villaggio armonioso. Tradizione, modernità, solidarietà e conflitto in una comunità greca*. Angeli: Milano.
- GARCÍA Canclini, Néstor (1989). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. CNCA-Grijalbo: México.
- GARCÍA López, Lucia (1984). *Nahuatzen. Agricultura y comercio en una comunidad serrana*. El Colegio de Michoacán: Zamora.
- MERRELL, Floyd (2003). *The Mexicans. A Sense of Culture*. Westview Press: Boulder.
- Shils, Edward (1975). "Center and Periphery", en: *Essays in Macrosociology*. University of Chicago Press: Chicago.
- TURNER, Victor (1969). *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Aldine: Chicago.